

Aristote

Traité de l'âme – II, 1-5 ; III, 3-4

Laurent Cournarie

Philopsis : Revue numérique

<http://www.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.

Introduction

1. Un monument de la l'histoire de la philosophie

Le *Peri psychès* est un texte déroutant. C'est un traité de l'âme, ce qui pour nous à l'époque des sciences cognitives a quelque chose d'exotique. Mais en outre il parle de l'âme d'un point de vue auquel la tradition de la métaphysique classique nous a déshabitués, qui, dans la tradition cartésienne a défini l'âme comme substance pensante. Or l'approche aristotélicienne est naturaliste, biologique : l'âme est principe de vie. Voilà donc un double anachronisme : traiter de l'âme en y cherchant l'explication scientifique de la vie.

Au début du XX^e siècle, on a pris l'habitude de définir la philosophie d'Aristote par la doctrine "hylémorphique", c'est-à-dire la théorie selon laquelle l'être est constitué de deux principes complémentaires, la matière et la forme. C'est bien sur le modèle de la relation entre la forme et la matière qu'est pensée la relation de l'âme et du corps : l'âme est au corps, ce que la forme est à la matière. Cette thèse qui a pour but d'établir l'inséparabilité entre l'âme et le corps nous oblige à une sorte de « psychanalyse » du cartésianisme, c'est-à-dire en l'occurrence : 1/ penser l'âme et le corps à partir de leur unité plutôt que de leur distinction : ce qui est substance, c'est l'âme informant la matière du corps, là où Descartes envisage l'union de l'âme et du corps comme l'union (mystérieuse ?) de deux substances séparées ; 2/ ne pas identifier l'âme à la pensée ou à l'esprit (*mind*) en termes plus modernes.

C'est pourquoi il faut avant tout souligner que c'est en physicien ou en biologiste qu'Aristote aborde l'analyse de l'âme et sa définition¹. En effet, le *Traité de l'âme* se présente comme un traité scientifique sur l'âme, car c'est aux physiciens qu'il appartient de connaître l'âme. Le *Traité de l'âme* se présente donc comme un traité de biologie générale. Aristote n'y traite du corps que dans la perspective de l'âme. Mais il traite de l'âme dans la perspective du corps vivant. Ainsi la psychologie est-elle subordonnée à la biologie. Par là, Aristote marque toute sa distance avec les positions platoniciennes qui ont été les siennes dans des œuvres antérieures. Les considérations sur l'esprit au troisième livre seront assez hâtives. Aristote confronte ainsi la pensée à la différence entre le vivant et le non-vivant, entre un corps vivant et un cadavre, ou entre une main vivante, capable de saisir, animée de mouvements, et son imitation même parfaite par l'art. Donc âme (*psuchè-anima*) ce n'est pas *animus* – et c'est pourquoi l'âme des bêtes ici ne fait pas difficulté. Le problème n'est pas l'existence de l'âme mais la nature de l'âme. Etudier scientifiquement l'âme c'est rompre avec la tradition de la philosophie qui a toujours privilégié « la seule âme humaine » (I, 1, 402b5), c'est-à-dire la conception qui sépare l'âme du corps et qui conduit Platon à penser que « l'âme subsiste de façon indépendante et mène une existence contre nature dans une union forcée avec le corps » (F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, p. 221).

C'est en même temps un texte fascinant par sa densité et par l'immensité des commentaires qu'il a suscités dans la tradition de la philosophie occidentale, et d'abord arabe : les traces du commentaire par Alexandre d'Aphrodise dans Simplicius ; le commentaire du IV^e s. de Themestius (trad. Latine au XIII^e par G. de Moerbeke) ; le commentaire du livre III attribué à Philopon (VI^e s.) et qui est sans doute d'Etienne d'Alexandrie (VI-VII^e) ; puis Avicenne (980-1037) ; Averroès (1126-1198) ; Albert le Grand ; et évidemment Thomas d'Aquin (1228-1274). Et aujourd'hui, le fonctionnalisme a pu voir dans l'hylémorphisme d'Aristote une anticipation de sa thèse pour dépasser l'opposition entre le dualisme et le matérialisme éliminativiste². Pourtant, malgré cette somme de commentaires, les difficultés sont nombreuses et immenses. Ce texte se dresse comme un monument.

¹ C'est si vrai que le livre III (après l'examen du sens commun (1-2), de l'imagination (3), de l'intellect (4-7)) réaffirme le primat de la visée biologique et relativise la théorie de l'intellect qui pourrait passer pour le sommet du *Traité*. Ainsi le mouvement est une faculté constitutive du vivant, et il appartient au physicien ou au biologiste d'en rendre compte (III, 10).

² Les travaux anglo-saxons les plus récents, pouvant s'appuyer sur le livre Z de la *Métaphysique*, insistent sur la plasticité compositionnelle de la forme qui peut, en principe, former toute matière (Hermès peut être de bois ou d'airain) – ce qui tendrait à séparer forme et matière. Aristote serait alors le « père du fonctionnalisme » (cf. « Hylémorphisme et fonctionnalisme. Sur la relation âme-corps chez Aristote », Jean-Louis Labarrière, in *Le corps et l'esprit*, Delagrave, 2003, p. 7).

2. Plan du traité

Le plan de l'ouvrage est sommairement le suivant³. Le livre I est consacré, comme souvent chez Aristote, à l'examen de problèmes de méthode (1), à l'examen des théories antérieures sur le même thème (la nature de l'âme) – le livre I est essentiellement une partie de doxographie critique⁴. Et deux grandes tendances se dessinent chez les devanciers : traiter l'âme comme principe de déplacement ou comme principe cognitif. Évidemment en recueillant cette double tradition, Aristote hérite du problème fondamental qui divise ou structure son traité : l'articulation du principe de vie et de la faculté de connaissance, c'est-à-dire le problème du rapport âme-intellect⁵, examiné au livre III, mais présent dès I, 1.

Le livre II propose la définition aristotélicienne de l'âme et distingue ses puissances <*dunameis*> : puissance nutritive (ou végétative), désirante, sensitive, locomotrice, dianoétique. On ne peut envisager ces facultés comme des parties sans fractionner l'âme. Le livre II étudie de manière détaillée, la puissance nutritive, sensitive et les cinq sens. Donc le livre II, c'est le traité aristotélicien de l'âme dans la perspective définie par I, 1 (traité de biologie).

Écartant l'hypothèse d'un sixième sens, Aristote commence le livre III par l'étude du sens commun et des sensibles communs (mouvement, repos, nombre, figure, grandeur), déjà définis en II, 6. C'est pourquoi, les commentateurs anciens ont pu rattacher les deux premiers chapitres du livre III au livre II, puisqu'ils ne marquent pas de rupture par rapport lui. C'est seulement au chapitre 3 que l'imagination entre en scène. Sans doute a-t-elle été plusieurs fois évoquée. Mais elle n'avait pourtant pas été citée dans l'énumération des puissances de l'âme (II, 414 30-31). Aussi l'introduction de l'imagination au chapitre 3 du livre III peut-elle paraître abrupte. D'ailleurs, c'est toujours sur un mode problématique qu'elle a chaque fois été citée (I, 403a 4-10 ; II, 3, 414b 16, 415a 10-11). L'imagination est ainsi dominée par une ambiguïté constitutive, que le livre III ne lève pas. Le chapitre 3 aboutit à cette définition de l'imagination : "mouvement de la sensation en acte". Dans la suite du livre, les chapitres 4-6 et la majeure partie du chapitre 7 étant consacrés au *nous*, l'imagination disparaît – ce qui est compréhensible puisque tout le chapitre 3 qui lui a été consacré a conduit à son rapatriement dans la faculté sensible. La fin du livre III traite du rapport entre le désir et le mouvement local des animaux (chapitres 9-11) et s'achève, aux chapitres 12-13, sur le rôle des sens dans la conservation de l'être vivant et sur le privilège du toucher. Le livre III constitue un traité de psychologie cognitive (la sensation ; la pensée intellectuelle – avec le statut ambigu de la *phantasia*).

³ Rappel : a) on ignore les conditions dans lesquelles ont été rassemblées les pages pour former les traités ; b) la division en livres et en chapitres n'est pas d'Aristote.

⁴ On doit toujours être attentif à cette méthode : 1) la vérité est partagée ; 2) il faut intégrer l'histoire de la science à la découverte de la vérité (on a là, comme au livre A de la *Métaphysique*, la première philosophie de l'histoire de la philosophie) ; 3) mais c'est une histoire critique, centrée sur l'analyse des apories.

⁵ Cf. Nuyens, L'évolution de la psychologie d'Aristote, p. 265-311.

Résumé du livre I

I, 1

L'étude de l'âme est une étude supérieure si l'âme est principe et non pas réalité dérivée. Et étant principe de vie, elle relève de la science de la nature (402a). Il s'agit donc de savoir ce qu'est l'âme et quelles sont ses propriétés. Mais plusieurs difficultés se rencontrent ici :

1. concernant l'enquête sur l'essence et les accidents de la substance qui étant commune à d'autres objets devrait conduire à supposer que l'étude de l'âme relève d'une méthode universelle à connaître en priorité. S'il n'y a pas une telle méthode (comme le pense Aristote : il n'y a pas de méthode unique pour trouver ce qui doit servir de fondement à la démonstration scientifique), la situation est plus délicate encore car il s'agit de déterminer le procédé convenable à l'essence de l'âme (question épistémologique) ;

2. Questions préalables qui orientent toute la recherche d'Aristote :

2.1 *sur l'âme* :

2.11 de quelle catégorie de l'être l'âme relève-t-elle – substance ou accident ? (question ontologique) ;

2.12 l'âme est-elle potentialité ou acte, c'est-à-dire action en mouvement ou mouvement achevé dans sa fin (entéléchie) ?

2.13 la même âme est-elle commune à tous les êtres vivants ? Donc la question est : l'âme est-elle simple ou divisible ? Une définition de l'âme pour chaque espèce ?

2.2 *sur l'unité de l'âme* : les facultés de l'âme sont-elles plusieurs âmes ou les puissances d'une même âme ?

2.3 *sur la méthode* : peut-on connaître les facultés sans d'abord connaître leurs activités, et comment connaître celles-ci sinon par leurs objets (objet->acte->faculté)

3. Cela conduit Aristote à une remarque sur la méthode à suivre dans la connaissance de l'âme en tant que chose naturelle. On ne part pas ici de l'essence pour en déduire les propriétés, mais on procède inductivement. On conclut l'essence (l'âme) à partir des propriétés constatées : l'essence est le prédicat essentiel qui rend raison des faits observés. Donc la méthode consiste à montrer quelle définition de l'essence est convenable pour rendre compte des accidents, et donc il s'agit de rejeter comme insatisfaisante toute définition qui ne fournit pas cette explication.

4. Ensuite (402a7-20), concernant ces accidents ou propriétés propres à l'âme, deux questions apparaissent conjointement : a) le problème de l'existence séparée de l'âme (c'est le problème de l'union de l'âme et du corps) ; b) le problème de l'appartenance de la psychologie à la physique. Les deux questions sont liées puisque si l'âme est indissociable par tous ses accidents du corps (toute opération de l'âme est corporelle), alors la psychologie n'a pas d'indépendance par rapport à la physique. (p. 83-85)

Donc :

a) y a-t-il des passions propres à l'âme ou font-elles toutes intervenir le corps ? Aristote répond en expliquant que nombreuses sont les passions qui impliquent le corps, mais que l'acte de penser <to noein>, l'intellection semble un phénomène propre à l'âme. Mais la difficulté est reportée sur le statut de la *phantasia* : s'il n'y a pas de pensée sans images, puisque l'image est un mouvement de la sensation, l'âme est toujours, même dans ses opéra-

tions intellectuelles, indirectement au moins, dépendante du corps (*phantasia*, ici, est à la fois représentation *in praesentia* (“ceci est un homme”) et *in absentia*). La question est évidemment d’importance car elle conditionne la réponse sur l’immortalité de l’âme : si l’on admet une activité purement psychique, alors une existence séparée et l’immortalité de l’âme sont possibles⁶. D’emblée Aristote situe son propos : traiter de l’âme c’est toujours traiter du corps. Penser l’âme ce n’est pas oublier le corps (dualisme) mais penser un fait unitaire sur deux plans différents. La preuve en est que parfois en l’absence de sensations externes mais seulement à cause de l’état du corps, l’âme éprouve des émotions. Or la passion en tant que telle prouve la coprésence de l’âme à la matière de son corps. La passion ne va pas sans matière : ou plutôt elle est une forme engagée dans la matière, c’est-à-dire une certaine affection qui, pouvant se produire ou ne pas se produire, dépend du tempérament et de la constitution physique de chacun — *logoi en hylè* : la définition complète de la passion implique la référence à la matière (Rodier, Rodier, *Commentaire du traité de l’âme d’Aristote*, Vrin-reprise, 1985, p. 34). Il y a comme un rapport métonymique de la passion à l’âme : l’âme si elle est forme, n’est pas forme abstraite et séparée, mais seulement abstraitement séparable du corps.

Mais alors comment envisager le corps (comme pure matière ?) – et la physique est-elle nécessairement une doctrine matérialiste ?

D’où b). Il appartient au physicien d’étudier l’âme parce que, à l’instar de la passion, il n’y a pas d’âme sans phénomène physique correspondant. La *Métaphysique* le dit⁷ : l’âme doit être considérée par le naturaliste « dans la mesure où elle ne va pas sans matière » (E, 1, 1026a5-6). Donc il n’y a peut-être ni une science de l’homme (objet qui peut être étudié par le naturaliste ou le moraliste), ni une science spéciale de l’âme (contre la thèse platonicienne qui identifie comme dans le *Protagoras* l’homme et l’âme) : « à défaut de “psychologie” ou de science psychologique, il y a place, chez Aristote, pour une science où il est proprement question de l’âme, en ce qu’elle a de plus général. C’est la science naturelle » (Bödeus, 14). Mais comment le naturaliste doit-il parler de l’âme ?

Aristote distingue ici le point de vue du dialecticien et celui du physicien. L’approche dialectique de la passion semble superficielle (sens péjoratif ici de *dialektikos*). Dire que la colère c’est le désir de vengeance, c’est expliquer la passion par le sens vécu et spontané qui reste un point de vue descriptif et non explicatif. Le physicien paraît plus proche de la vérité s’il indique la cause matérielle de la passion. Mais le véritable physicien est celui qui ne définit pas le phénomène uniquement par sa matière mais qui tient compte conjointement des deux facteurs

⁶ Cf. Nuyens, *op. cit.*, p. 266-267. Les premiers attributs sont propres à l’âme, donc ils ont pour sujet l’âme. Mais si l’âme est sujet (sujet = substance), l’âme n’est pas entéléchie qui est cause constitutive de la substance. Inversement, les seconds attributs appartiennent à l’être vivant dont l’âme est l’entéléchie. S’il y a des attributs propres à l’âme, l’âme n’est pas entéléchie de l’être vivant. Leur maintien s’oppose à la définition du livre II. « Le raisonnement est clair. Si l’âme a des propriétés, des attributs, qui lui appartiennent à elle seule, elle est le sujet de ces propriétés. Mais seule la substance, c’est-à-dire un être qui peut exister en soi, est sujet. Si, au contraire, l’âme n’a pas d’attributs qui lui soient propres, elle n’est qu’une “partie” de la substance qui possède ces attributs et elle ne peut pas être séparée de la “partie” qui lui sert de complément (le corps)» (p. 268).

⁷ Cf. Bödeus, *De l’âme*, GF, 1993, p. 14.

I, 2

Ensuite, Aristote passe en revue les opinions de ses devanciers. Il ne s'agit pas d'une approche historique de l'histoire de la pensée, mais d'une pensée de l'histoire de la pensée : le dessein est de retenir la part de vérité qu'ils ont énoncée et d'éviter leurs erreurs (403b24, p. 89). Ainsi il soumet l'histoire à un principe d'analyse : l'âme est soit cause de mouvement (Démocrite, Pythagoriciens, Anaxagore), soit faculté de sensation (donc faculté cognitive : Empédocle, Platon).

On ne retiendra ici que les remarques critiques qui annoncent la doctrine aristotélicienne aux livres II et III :

1. Dans la plupart des doctrines (pythagoricienne, platonicienne), on rattache l'âme au corps de manière arbitraire, sans déterminer la cause de l'union (I, 3, 407b20-25, p. 112). On tombe alors dans le mythe pythagoricien qui suppose que n'importe quelle âme peut se matérialiser dans n'importe quel corps. Autrement dit, Aristote récuse comme absurde l'idée de métempsychose – ou du moins l'arbitraire de l'incarnation de l'âme indépendamment des propriétés du corps. Par là il anticipe sa position « hylémorphiste » au livre II.

2. L'âme subit-elle les affections corporelles liées aux émotions et aux activités de ses facultés ? Pour Aristote, ce n'est pas l'âme qui est en colère, mais l'homme par son âme (comme si l'on disait que l'âme tisse ou bâtit). Donc l'âme n'est pas mue par le corps – pas plus qu'elle n'est motrice comme il en a réfuté l'hypothèse avant. Mais c'est le cas de l'intellect (*nous*) qui intéresse surtout Aristote, parce que cela concerne le problème de l'immortalité de l'âme individuelle (408b18-30, p. 118-119). L'intellect est une faculté à laquelle ne correspond aucune activité corporelle comme dit le traité sur la *Génération des animaux* (II, 3, 736b27-29). Donc elle ne peut être affectée par la maladie ou la vieillesse en elle-même. Et si l'âme en tant qu'intellect est impassible n'est-ce pas parce qu'il est une partie divine, éternelle, donc immortelle en l'homme (immobilité -> immatériabilité -> immortalité) ? Est-ce toute l'âme ou seulement l'intellect qui est impassible ? Aristote fait-il sienne ici l'hypothèse de l'immortalité de l'âme ? Ces questions se retrouvent au livre III.

3. enfin il y a le problème de l'unité de l'âme. Les différentes activités du vivant impliquent-elles toute l'âme, ou faut-il distinguer plusieurs parties de l'âme ? Penser, désirer, croître sont des phénomènes hétérogènes. Mais faut-il diviser l'âme pour rendre raison de cette diversité ? Aristote critique ici la topique platonicienne des parties de l'âme (*epithumia*, *thumos*, *logos*) et leur localisation dans le corps (cf. *République*, IV, 436-444) : une partie pense, l'autre désire. L'âme est indivisible et sans parties. Si l'on admet la division interne de l'âme, l'âme cesse d'être principe d'unité et de vie. A une analyse topique et statique, Aristote oppose une analyse en quelque sorte dynamique de l'âme : les facultés ne sont pas juxtaposées et coordonnées mais ordonnées et subordonnées entre elles. Il s'agit donc en priorité de définir l'âme par la fonction antérieure aux autres (l'âme commune). Ce qui introduit au livre II.

Commentaire du livre II 1-5

II, 1

Aristote (cf. dernier § de I) remonte au point de départ de l'enquête. Il rompt avec la double tradition dont il a examiné les positions (l'âme cause du mouvement, faculté cognitive). Il s'agit de revenir au principe de la discussion, c'est-à-dire de déterminer ce qu'est l'âme en général. En l'occurrence, le point de départ n'est pas aveugle. Il a déjà été suggéré par la notion de substance (I, 1). Donc il s'agit de chercher à définir (donner la formule, *logos*) de l'âme et de savoir si la notion de substance n'est pas appropriée à cette fin. Car c'est la notion de substance qui permet de s'affranchir de la réduction de l'enquête à l'examen de l'âme humaine⁸.

§1

La substance est la réponse à la question : qu'est-ce que l'être (*to on*) ? La substance est ainsi davantage "être" que les autres catégories (quantité, qualité ...) Le développement le plus complet sur la substance (*ousia*), c'est-à-dire le sens le plus fondamental de l'être, est donné ailleurs, par exemple en *Métaphysique Z*. Est substance ce qui est sujet ultime, c'est-à-dire ce qui ne peut pas être prédicat d'autre chose (*Métaphysique D*, 8 et *Z*, 3). Ici il n'est pas question de la substance au sens logique (le sujet de l'attribution) mais au sens ontologique. Or au sens ontologique trois concepts peuvent prétendre désigner la substance : la matière, la forme, le composé de matière et de forme. C'est ce que rappelle ici Aristote. En fait, il met en place les concepts ontologiques opératoires pour définir l'âme : matière, forme, composé, puissance et entéléchie (acte), et même possession et exercice.

La matière paraît pouvoir remplir la fonction de sujet (*hupokeimenon*), car elle est l'élément qui demeure sous les qualifications extérieures et leur variation (support du changement). Mais la matière n'est sujet qu'à titre de principe indéterminé : faire de la matière la substance, c'est identifier substance et indétermination (cf. *Métaphysique Z*, 3, p. 352-354). La substance étant ce qui subsiste mais à part, comme matériellement distinct, ne peut être la matière elle-même. C'est la figure et la forme⁹ qui fait que la matière est une substance séparée et déterminée : la forme est plus substance que la matière en ce qu'elle détermine la matière. Mais la substance est plus fondamentalement le composé de matière (substrat indéterminé) et de forme (essence déterminante) – Aristote ne substantialise pas la forme, et c'est pourquoi il critique le platonisme des formes séparées. La thèse s'applique à l'analyse de l'âme : l'âme n'est pas forme séparée du corps. L'âme comme principe vital ne peut exister en dehors des corps dont elle est la réalisation — ce qui reconduit la difficulté sur le statut de l'intellect.

Aristote ajoute enfin, que la matière est puissance et la forme acte (*energeia*) ou "réalisation" (*entelecheia*). Les deux termes sont souvent proches et parfois pris l'un pour l'autre par Aristote. La différence est la suivante : l'acte est l'actualisation de quelque chose (substance ou propriété) ; la réalisation est l'actualité complète. Encore peut-on distinguer des degrés

⁸ Cf. Rodier, *op. cit.*, p. 163.

⁹ Comme l'on sait, *morphè* en grec est le plus usuel pour dire la forme (aspect extérieur, ce que la chose semble être). *Eidos* souligne davantage la vraie nature de la chose, de manière paradoxale puisque *eidos* vient du verbe voir (*eidô*). C'est donc la structure rationnelle de la chose.

d'actualité : l'effectivité comme réalisation d'une capacité acquise (entéléchie première) ou comme exercice actuelle de cette réalisation (entéléchie seconde). Ainsi dans le composé, la forme est l'effectivité (entéléchie) de ce que la matière est potentiellement.

Donc en résumé, la substance c'est le sujet qui existe en soi de manière séparée, c'est-à-dire l'individu (*tode ti*). Or ce qui est le plus immédiatement identifiable comme individu, selon l'opinion, ce sont les corps. Et Aristote ajoute immédiatement : parmi les corps, les corps naturels sont plus substantiels que les corps artificiels. En effet, a) les corps artificiels sont produits à partir des corps naturels : ils fournissent la matière des artefacts. Les corps artificiels sont des sujets dérivés ; b) dans les corps naturels, matière et forme sont données ensemble, alors que dans l'art ils sont séparés (la forme dans l'âme de l'artisan) et réunis accidentellement¹⁰.

Mais les corps naturels se divisent en vivants et en inertes. La distinction s'opère à partir de l'observation des propriétés de nutrition et de croissance en fonction d'un principe interne. On voit comment la vie et la nature sont ici synonymes, autour de l'idée d'un mouvement interne. La nature est ce principe interne de mouvement : la vie est la réalisation de ce principe. Et le mouvement naturel se manifeste pleinement dans la nutrition et la croissance. Ce sont les deux phénomènes élémentaires de la vie, et c'est pourquoi ils servent à définir l'âme commune qui sert de fondement aux formes supérieures d'âme.

Ensuite, Aristote tente de déduire la définition de l'âme à partir de sa grammaire conceptuelle. Si le corps naturel vivant est substance au sens de composé, l'âme n'est pas le corps (première distinction). Et puisque le corps est substance au sens de sujet, il n'y a pas d'autre façon de définir l'âme que par le concept de forme. La vie s'attribue au corps comme substance matérielle. Donc l'âme n'est pas le corps et n'étant pas le corps elle n'est pas sujet. Elle est plutôt quelque chose du corps, mais du corps cette fois en tant que composé. Elle est substance comme forme et non pas comme matière (sujet), c'est-à-dire comme acte de détermination du corps animé. Et puisque la forme joue le rôle de l'acte par rapport à la matière, l'âme est la cause déterminante de ce qui fait la spécificité du corps naturel doué de vie, c'est-à-dire acte de la puissance de vie du corps naturel. Voici le commentaire de Thomas d'Aquin :

“Ainsi donc, comme la substance est triple, à savoir le composé, la matière et la forme et que l'âme n'est pas le composé, qui est le corps vivant, ni non plus la matière, qui est le corps sujet de la vie, il reste d'après la division, que l'âme soit substance en tant que forme ou idée (*species*) d'un tel corps, à savoir un corps naturel possédant la vie en puissance”¹¹.

§ 3

Le raisonnement donc aboutit à la définition du § 3. Aristote dit plus exactement : entéléchie d'un corps naturel doué de vie en puissance. “Vie en puissance”, parce que l'âme est l'acte de ce dont le corps comme substrat

¹⁰ Sur la définition des êtres naturels, cf. *Physique* II, 1 : l'être naturel a en soi le principe de son mouvement de son repos – tandis que l'être artificiel ne possède la tendance au changement que par la matière

¹¹ Cf. *Commentaire du Traité de l'âme d'Aristote*, traduction J.-M. Vernier, Vrin, 2000.

matériel est la puissance. Comme dit Rodier¹² : “La forme d’une chose et sa matière ne sont pas deux éléments qui subsistent en elle simplement juxtaposés ; la forme n’est pas autre chose que la matière en acte. Une fois réalisée, la forme ne se distingue plus de la matière”. Or précisément, si le corps naturel est effectivement vivant, c’est que la forme s’est pleinement réalisée en lui. C’est pourquoi l’acte de la forme doit être défini comme la réalisation parfaite de ce dont le corps comme matière est la puissance, c’est-à-dire la capacité à vivre. “Entéléchie” signifie donc la perfection atteinte et intégrée d’une chose et la perfection étant la fin pour Aristote (l’actualisation se fait en vue de sa fin, c’est-à-dire la fin est l’achèvement de l’acte), elle désigne donc le fait que la chose a en elle-même sa fin déjà réalisée (*en autô to telos hexei*). Donc l’âme c’est ce qui donne sa réalité effective (entéléchie) à un corps vivant en tant que vivant.

§ 4

Aristote poursuit en cherchant à déduire la qualification de l’âme comme “acte premier”. Il enchaîne en fait dans ce passage trois définitions : a) l’âme est la forme d’un corps possédant la vie en puissance ; b) elle est l’acte pleinement réalisé de la puissance de la vie dont le corps est le sujet ; c) elle est cet acte achevé au sens premier du terme. En effet il y a deux sens possible de l’entéléchie : soit la possession (*hexis*) soit l’exercice actuel (*energeia*). On peut rappeler ici au passage que, d’une manière générale, pour les Grecs seul ce qui est fini est achevé et défini, c’est-à-dire parfait : «nul être sensé ne souhaiterait mener toute sa vie une vie d’enfant» répète souvent Aristote. Le raisonnement se fait ici par analogie au moyen de deux exemples combinés : la science (*epistèmè*) est à la spéculation (*theôrein*), comme le sommeil à la veille, comme acte premier à l’acte second.

Si l’âme est l’acte du corps ayant la vie en puissance, cet acte est une réalisation possédée et non pas exercée mais susceptible d’être variablement exercée. La possession est intermédiaire entre la puissance (ici le corps comme substance dans le composé) et l’exercice actuel. Elle n’est pas puissance en soi (comme l’âme avant d’apprendre la grammaire) mais relativement à l’exercice en acte (comme la science grammaticale par rapport à l’enseignement de la grammaire). Elle est acte par rapport à l’indétermination de la puissance (la potentialité pure), et puissance par rapport à l’entéléchie seconde. Et Aristote précise que chronologiquement au moins, et pour le même individu, la réalisation première précède la réalisation seconde : l’acte comme possession est la condition de son exercice. Donc l’âme est réalisation de la vie en puissance d’une pluralité d’activités de vie. Mais évidemment, sans réalisation seconde, le corps naturel ne peut subsister en vie. Seulement l’âme n’exerce pas en même temps et toujours toutes les opérations par lesquelles la vie s’actualise dans le composé.

On peut faire une remarque ici : le sommeil et la veille ne sont pas deux états homogènes, mais l’un est réalisation première, l’autre réalisation seconde. Ces deux états ne sont pas moins l’un que l’autre des réalisations du potentiel de vie. Mais si le sommeil est comme la puissance par rapport à la veille, c’est parce que c’est seulement à l’état de veille que le vivant peut exercer toutes les opérations de la vie (sensation, imagination, mouvement, pensée). Il en est de l’âme comme du grammairien et du grammairien comme de l’homme total de Marx : grammairien il peut bien aller à la pêche:

¹² *Op. cit.*

c'est un grammairien qui n'exerce pas sa science grammaticale, mais il exerce une autre activité – sans pour autant qu'il cesse de posséder cette science. Un grammairien qui va à la pêche reste un grammairien : à la pêche il possède la science grammaticale en réserve d'une actualisation par un objet grammatical. Aristote revient plus longuement sur ces différences au chapitre 5, dans le cadre de la question : la sensation est-elle une altération ?¹³ Dans ce passage, Aristote distingue trois sens du terme "savant" :

X est un savant = X appartient à la classe des savants (S 1); il est passé d'un contraire dans l'autre. Il a actualisé une de ses puissances (l'âme en tant qu'elle a une faculté cognitive est en puissance de la science grammaticale) en passant d'un état à son état opposé (ignorance/savoir) ;

X est un savant = X est capable d'être "sachant" (S 2). Ici l'homme ne passe pas d'un état à son état opposé, mais d'un non-exercice à la possibilité de son exercice, ce que représente le 3ème sens ;

X est un savant = X actualise sur un objet particulier sa science (S 3). Ainsi le passage de S 2 à S 3 n'est pas du même ordre que le passage de S 1 à S 2. En exerçant sa science, le grammairien la "réveille" en lui, il la fait passer de son sommeil à son état de veille. Car ne peut exercer la science que celui qui la possède déjà. Il y a ainsi une manière d'être en puissance qui est une manière d'être en acte.

La conclusion de ce raisonnement est assez paradoxale. Cela revient à dire que l'âme en tant qu'elle est l'entéléchie première du corps, est le corps en acte. Ce qui souligne le fait que dans le passage de la puissance à l'acte il ne s'agit pas de n'importe quel corps mais d'un corps possédant la vie en puissance et plus précisément d'un corps doué d'organes. Pour passer de la puissance à l'acte, le corps doit être :

- a) un corps naturel (ni pure matière, ni un corps artificiel) ;
- b) qui possède la vie en puissance.

Donc un corps naturel vivant attend la vie pour être pleinement vivant; le corps vivant est en puissance de l'acte de l'âme. Et inversement, l'âme n'est rien d'autre que l'actualisation de cette potentialité qualifiée à la vie – la forme de ce corps "déjà" en vie comme puissance. D'où la conclusion en 413a4 : « l'âme n'est pas séparable du corps ». Et plus radicalement en II, 4, 414a20-21 : "l'âme est quelque chose du corps". Autrement dit, il n'y a pas plus de sens à parler d'un corps vivant sans âme que d'une âme sans corps, puisqu'elle se définit comme le principe vital, la réalisation effective de la vie du corps. C'est cette solidarité forte entre l'âme et le corps que souligne la définition de l'âme comme entéléchie première (d'un corps naturel possédant la vie en puissance). Aristote ne veut pas dire que l'âme est l'exercice des fonctions vitales, il veut dire qu'elle est la capacité de les exercer (réalisation première), comme l'ont montré les comparaisons. C'est le vivant, donc la substance individuelle qui actualise les fonctions vitales, c'est-à-dire les fait passer de la réalisation première à la réalisation seconde.

§ 5

Le paragraphe 5 identifie la vie en puissance et le caractère organisé du corps vivant. Un corps naturel vivant est un corps dont les parties existent en vue d'une fin qui est la vie du corps. Le raisonnement est ici tout à fait fi-

¹³ Cf. Bodeüs, *op. cit.*, p. 161.

naliste : les parties sont des instruments “pour” : ainsi de la feuille qui sert à protéger, ou de la racine qui sert à nourrir. Autrement dit, un corps naturel vivant est un organisme, c’est-à-dire un système d’organes (d’outils naturels agencés pour la survie de l’organisme). Le corps inerte est structuré mais non organisé. Sa forme lui donne une consistance et des propriétés physiques, mais ne le rend pas capable d’opérations (au sens strict), c’est-à-dire de transformations internes spontanées en utilisant les ressources naturelles du milieu. Le vivant s’approprie l’extériorité et en même temps maintient la différence de son intériorité. Les exemples ont précisément pour objet de montrer que l’organicité spécifie le vivant et pas seulement le règne animal.

En même temps cette précision atteste l’inséparabilité de l’âme et du corps¹⁴. Il faut insister sur ce point. Le corps naturel doit être en puissance de la vie, c’est-à-dire doué des organes requis pour pouvoir vivre. L’âme ne peut animer un corps qui ne serait pas en puissance de recevoir la vie. Ce n’est pas n’importe quel corps qui passe de la puissance à l’acte, mais celui qui possède les organes de la vie. Il y a donc réciprocity entre l’âme et le corps (acte d’un corps qui possède la vie en puissance et puissance d’un corps en attente d’une âme comme de son acte). C’est pourquoi, Aristote peut écrire au chapitre II : « l’âme ne peut être ni sans un corps, ni un corps : car elle n’est pas un corps, mais quelque chose du corps ».

L’âme n’est pas un corps, donc le matérialisme est faux. L’âme et le corps sont deux principes distincts. Mais l’âme n’est pas sans le corps, puisqu’elle en est la fonction de vie : donc le platonisme est faux. « Quelque chose du » corps n’est pas à envisager comme une subordination de l’âme au corps, si l’âme est distincte du corps comme ce que le corps n’engendre pas par lui-même. Elle souligne plutôt la relativité de l’âme au corps et du corps à l’âme, c’est-à-dire leur interdépendance. L’âme sans le corps ne pourrait actualiser son essence ; le corps sans l’âme resterait un être vivant virtuel. Si l’on applique avec conséquence le raisonnement d’Aristote, il faut conclure, aussi paradoxal que cela paraisse, que l’âme c’est le corps en acte.

Par la même conséquence, l’âme est la forme qui fait de tel corps naturel en puissance de la vie un corps vivant : elle réalise son essence de corps

¹⁴ Toutes les manifestations vitales ont ce caractère psychophysique que donne la définition aristotélicienne de l’âme comme l’unité du ou avec le corps. Par exemple dans le *De Sensu et Sensato* : “On voit que les manifestations principales de la vie, aussi bien celles qui sont propres à une espèce déterminée, appartiennent à l’âme autant qu’au corps : telles sont la sensation et la mémoire, le courage, le désir et en général l’appétit, ainsi que le plaisir et la douleur” (*De Sensu et Sensato*, 1, 436 a 7-10). Un corps inanimé est incapable de sentir, comme une âme séparée sans corps. La sensibilité est incompréhensible autrement. “La sensation n’est propre ni à l’âme, ni au corps, car le pouvoir et l’exercice correspondant appartiennent au même sujet ; or, ce que nous appelons sensation, entendu comme activité, est un mouvement de l’âme au moyen du corps. Il est donc manifeste qu’il n’y a pas ici une affection propre à l’âme et que d’autre part, un corps inanimé est incapable de sentir” (*De Somno et Vigilia*, 1, 454 a 7-11). Ensuite ces fonctions se suivent et le savoir passe de la sensation à l’image, à la notion. Car “la pensée n’est pas possible sans images” (*De Memoria*, 449b 33--450).

Pourtant ce principe soulève une difficulté majeure dans le cas de l’âme intellectuelle. Il n’y a pas d’âme sans corps, pas d’acte vital sans un corps doté des organes propres à la vie. Ainsi pas d’âme nutritive sans un appareil digestif, même élémentaire, pas d’âme sensitive sans organes des sens, et fondamentalement sans le sens du toucher. Mais qu’en est-il de l’âme intellectuelle ? N’est-elle pas une âme dont l’acte propre, l’intellection, l’affranchit de tout organe, de telle sorte que l’âme intellectuelle présenterait le cas d’une âme sans corps ?

organique, de telle sorte que si l'on sépare l'âme de ce corps, il cesse d'être faute d'être ce qu'il doit être. Ou alors, ayant perdu avec l'âme ses fonctions, il n'est plus corps que par homonymie, comme un cadavre ou un corps de pierre. La statue de Condillac (*Traité des sensations*) n'est pas un corps qui s'anime, mais la statue d'un corps animé : sous le même nom, on a à faire à deux choses radicalement hétérogènes (non-vie/vie). Mais la fiction du philosophe français ne suit aucune des prémisses de la biologie aristotélicienne : le corps de marbre de la statue est un corps artificiel et non naturel ; sa tendance au mouvement lui vient de sa matière et reste étrangère au mouvement fondamental de la vie (nutrition-croissance) ; enfin, c'est un corps inanimé d'abord parce qu'il n'est pas pourvu des organes en puissance d'être réalisés par l'acte de l'âme. Donc un corps ayant perdu l'usage de ses fonctions est en réalité un corps mort : un œil vivant c'est un œil capable d'exercer la vision. De même, un corps vivant, c'est un corps capable d'exercer ses fonctions organiques.

Mais inversement, cela fait comprendre que l'acte de la forme substantielle de l'âme est dépendante de la puissance du corps. L'âme est quelque chose du corps, c'est-à-dire quelque chose d'un certain corps, déterminé de telle ou telle façon, dans une matière appropriée (II, 2, 414a20-28). Autrement dit l'actualisation de la vie du corps par l'âme n'a pas exactement la plasticité du pouvoir de la forme sur la matière que l'on peut admettre notamment pour l'artefact – ici le schème biologique limite le schème technologique. La forme d'Apollon peut s'actualiser dans le bois ou dans le marbre. Mais même pour l'artefact la forme n'est pas possible pour n'importe quelle matière : l'eau pour la sculpture, ou la terre pour la hache : l'âme de la hache, sa "hachéité", c'est-à-dire le tranchant qui accomplit sa fonction, ne s'actualise que dans un matériau qui s'y prête par nature. C'est pourquoi, la doctrine de la métempsychose est absurde aux yeux d'Aristote. Si les philosophes ont pu souscrire à ce genre de mythe, c'est parce que dans leur théorie de l'âme, ils ont négligé le corps susceptible de la recevoir – autrement dit, c'est quand on pense l'âme comme séparée du corps, qu'on peut faire l'hypothèse que n'importe quel corps peut lui convenir : « Or ces philosophes s'efforcent seulement d'expliquer la nature de l'âme, mais, en ce qui concerne le corps qui la recevra, ils n'apportent aucune détermination supplémentaire : comme s'il était possible que, conformément aux mythes pythagoriciens, une âme quelconque pût revêtir un corps quelconque ! C'est absurde, car il semble bien que chaque corps possède une forme et une figure qui lui est propre, et c'est s'exprimer à peu près comme si on disait que l'art du charpentier peut descendre dans des flûtes : il faut, en effet, que l'art se serve de ses outils, et l'âme de son corps. » (I, 3, 407b20-25).

L'application du schéma hylémorphique oblige donc à considérer que ce qui fait la différence entre le corps d'un animal et le corps d'un homme, c'est sans doute l'âme. Mais plus profondément, si l'âme intellectuelle n'actualise pas le corps animal, c'est que celui-ci n'est pas approprié à la recevoir. Aussi peut-on chercher dans la conformation d'un corps, son organisation le signe de sa capacité à accueillir tel type d'âme, ou telle faculté de l'âme. Autrement dit, il faut soumettre la définition commune de l'âme à la réalité, c'est-à-dire à la multiplicité des corps naturels vivants. Si l'âme est l'acte vital du corps naturel et si les êtres vivants présentent des manières si différentes de réaliser la vie (être vivant comme une plante, comme un ani-

mal, comme un homme), il faut faire l'hypothèse qu'il y a plusieurs formes d'âme et qu'il suffit pour qu'un corps soit vivant qu'il réalise l'une de ses formes (II, 2, 413a20-25). Ainsi Aristote est conduit à définir trois, voire quatre facultés de l'âme : la faculté nutritive, la faculté sensitive, la faculté pensante – à laquelle il ajoute souvent la faculté motrice au niveau de la faculté sensitive, même si à la différence des trois premières elle ne définit pas en propre un règne du vivant (végétal, animal, humain).

§ 6

Aristote apporte des précisions à la définition. Mais il s'agit là en réalité d'une conclusion. La définition de l'âme comme entéléchie première supprime une difficulté : celle de l'unité de l'âme et du corps. En effet l'union de l'âme et du corps n'est pas l'union de deux unités séparées, mais elle signifie avant tout que c'est l'âme qui fait l'unité du corps. Sans l'âme, la matière du corps ne constitue pas une unité organique. Le cadavre se décompose parce que le corps mort a perdu l'unité effective de l'âme. Il en va du corps et de l'âme comme de la cire et de la figure qui s'y imprime : les deux ne forment qu'une seule réalité. Et même ce qui est vrai de *morphè/hylè* l'est encore davantage de *eidos/hylè*. Autrement dit, Aristote confirme que l'âme est forme substantielle en suggérant qu'elle n'est pas forme séparée en acte, c'est-à-dire forme subsistante (comme l'idée platonicienne) : elle n'est forme qu'en tant qu'acte du corps ayant la vie en puissance. Et du corps vivant, l'âme est effectivement inséparable. On peut séparer la matière du corps et l'âme comme la cire de la figure, abstraitement, mais *in concreto*, les deux sont indissociables. La différence entre la puissance et l'acte est une différence ontologique mais interne à l'être lui-même – même si, dans cette corrélation, comme le souligne la dernière phrase du §, la primauté va à l'acte (l'être ou l'un en acte) : l'âme est l'acte d'un corps ayant la vie en puissance, mais c'est la puissance qui est relative à l'acte, c'est-à-dire que le corps n'est effectivement un corps (non un corps par homonymie) que par l'activité structurante interne de l'âme¹⁵. Donc il est absurde de se demander comment l'âme et le corps s'unifient puisque l'âme est la même chose que le corps, ici en puissance, là en acte¹⁶. Ou comme dit la phrase suivante pour conclure cette définition générale de l'âme : l'âme est la substance au sens de la raison, c'est-à-dire de la forme en tant qu'elle structure la matière du corps ayant la vie en puissance.

§ 7

Dans les § suivants, Aristote illustre et met à l'épreuve cette définition au moyen de deux analogies : art/nature, organe/organisme. L'âme est comparable à la fonction de la hache, ou plus exactement à la forme de la hache ordonnée à sa fonction. Ce qui fait qu'une hache est une hache, c'est qu'elle est tranchante, et si l'on imagine que la hache était un corps vivant, précisément son âme serait cette fonction qui la fait être hache. Séparée de sa forme-fonction, elle ne serait plus hache en acte ou effective, mais une hache

¹⁵ Cf. *Métaphysique* Delta 6, 1048a : "l'acte est le fait pour une chose d'exister en réalité et non de la façon dont nous disons qu'elle existe en puissance, quand nous disons, par exemple, qu'Hermès est en puissance dans le bois".

¹⁶ Cf. *Métaphysique* H, 6 : "la matière prochaine et la forme sont une seule et même chose, mais en puissance d'un côté, et en acte de l'autre. Demander, par conséquent, comment elles s'unifient, revient à rechercher quelle est la cause de l'unité, et pourquoi ce qui est un est un. Chaque chose, en effet, est une, et ce qui est en puissance et ce qui est en acte ne sont en quelque sorte qu'une seule chose".

par homonymie (dessinée, peinte...). Pourtant la hache n'est pas un corps naturel mais un corps artificiel. L'âme est l'essence et l'activité interne finale (*logos*) du corps ayant en lui un principe de mouvement et de repos – ce qui limite la portée de l'analogie. C'est pourquoi Aristote envisage une seconde analogie, cette fois empruntée au monde naturel.

§ 8

Si l'œil était un vivant complet, la vision serait son âme. L'œil n'est pas un ensemble d'éléments matériels capables de composer une autre chose, mais des éléments organisés pour voir. Ils ne forment un œil qu'intégrés à la structure finale qui les organise. Ici la fonction fait l'organe, parce que la fin définit l'unité fonctionnelle. Si disparaît la faculté de voir, l'œil cesse d'être un œil réel. On peut comparer avec *Les parties des animaux* : “La nature formelle a plus d'importance que la nature matérielle. [...] Le mort ... présente le même aspect extérieur, et avec cela il n'est plus un homme ; impossible, aussi, qu'existe une main qui soit composée de n'importe quoi, une main en airain par exemple, ou en bois, sinon au prix d'une équivoque, de même que pour le médecin ou en peinture. Cette main ne pourra pas en effet remplir sa fonction (*ergon*). [...] L'âme disparue il n'y a plus d'animal et aucune cause des parties ne demeure la même, sinon seulement par la configuration extérieure (*shèma*)” (I, 641a28sq).

On voit par là que l'acte n'est pas une perfection statique¹⁷ mais une activité : elle est apparentée à la notion de moteur, de fin et même d'âme. Ou inversement l'acte est le concept qui définit la forme de l'âme.

Aristote en déduit une nouvelle et ultime analogie (vue/œil = sensation/organisme). La vue est la fonction particulière d'un organe particulier ; la sensation, la fonction générale de l'organisme. La vue est la structure unifiante de l'œil comme l'organisme à l'égard de chaque faculté. La vue (et toute forme fonctionnelle) n'est pas une âme – car aucune faculté ne subsiste par soi à part de l'organisme mais est un effet partiel (opération ou acte second) de l'acte premier de l'âme.

§ 9

Aristote précise ici deux sens du terme de vivant en puissance :

a) le corps potentiellement vivant ne désigne pas l'état du corps avant de vivre, mais le substrat matériel de la vie – substrat qui n'est pas distinct, antérieur ou successif par rapport à l'effectivité du corps vivant ;

b) le vivant à l'état germinal (le vivant adulte développé en puissance) – si du moins on envisage la semence déposée dans un autre être (la matrice féminine)¹⁸.

¹⁷ Cf. J.M. Leblond, *Traité des parties des animaux*, note p. 149.

¹⁸ Cf. Tricot, p. 70.

Tout vivant vient d'un germe qui contient en puissance ce que l'individu sera dans son plein développement. Mais le germe suppose un être en acte qui a déjà réalisé en lui ce dont le germe est la puissance dans l'engendré. Pour que se réalise ce qui est en puissance dans la forme (le mouvement comme réalisation de la puissance, le passage de la puissance à l'acte), il faut l'antériorité d'une forme, qui préexiste actuellement dans le sujet qui joue le rôle d'agent. L'homme engendré, en puissance dans le sein maternel, suppose l'existence d'un homme en acte, qui a déjà réalisé en lui l'humanité, c'est-à-dire l'individu mâle et adulte. La mère n'apporte que la matière, dans le sang menstruel, tandis que c'est le germe mâle (to sperma) qui transmet la forme. La forme préexiste à l'être engendré, mais réalisé dans un sujet. Autrement dit, la forme n'existe pas à l'état séparé, et c'est par l'action du sujet, du générateur que la forme est transmise. La forme est inengendrée mais actualisée dans le temps par un être qui l'a déjà pleinement réalisée en lui. Aristote contre Platon enseigne invariablement

Aristote ensuite dresse le bilan de son analyse (reprise de la distinction acte premier/acte second). La vue est comparable à l'action de trancher pour la hache, c'est-à-dire qu'elle est un acte second : la faculté de voir est, comme l'âme même, effectivité au sens de l'entéléchie première. On peut ainsi distinguer : l'œil ou la vue en puissance (la vue étant l'œil en acte), et pour la vue l'acte second de la vision et l'acte premier de la faculté de voir. L'œil est le corps dont la vue est comme l'âme, c'est-à-dire la matière (pupille ici) dont la vue est la forme. C'est leur unité qui fait un organe vivant. Et en vertu de la dernière analogie, il faut dire que c'est l'âme et le corps (l'acte premier de l'âme, la potentialité de la vie dans le corps) qui constituent l'être vivant (être animé, animal). C'est pourquoi il faut insister sur l'inséparabilité de l'âme, ce que fait en suivant Aristote.

§ 10

C'est d'ailleurs vers cette conclusion que tend le raisonnement par analogie. Plus exactement la conclusion est ouverte. Aristote énonce à la fois

“qu'il n'est nullement besoin qu'un paradigme fournisse une forme pour les êtres naturels ... En réalité, l'être générateur suffit à la production, c'est lui qui est cause de la réalisation de la forme dans la matière. Dès lors, le tout qui est engendré, c'est une forme de telle nature, réalisée dans telles chairs et dans tels os, Callias ou Socrate, autre que son générateur par la matière, qui est autre, mais identique à lui par la forme, car la forme est indivisible” (*Métaphysique*, Z, 4, 1034a2-8).

Autrement dit : a) ce qui est engendré, c'est le composé, ce qui revient à dire que ni la matière ni la forme ne sont sujets au devenir (« ce qu'on appelle forme ou substance n'est pas engendré, mais ... ce qui est engendré, c'est le composé de matière et de forme », *ibid.*, 1033b16-18) ; b) mais la forme et la matière, ou les principes ontologique des êtres n'existent pas indépendamment d'êtres en acte de la forme, déjà engendrés comme composés ; c) ce qui n'est possible qu'avec l'hypothèse d'une éternité, non seulement de la matière, mais aussi de l'espèce – cette éternité tenant lieu alors de transcendance de l'Idée chez Platon. L'espèce est éternelle mais dans la suite infinie des êtres, dans la chaîne sans commencement ni fin de la génération.

Cette éternité de la forme est la condition du devenir : ce qui rend possible la succession des générations, c'est la permanence de la forme spécifique. L'antériorité de l'acte sur la puissance justifie l'hypothèse d'une éternité de la génération (voir *Métaphysique* L, 7, 1073a1-2 : “la semence, en effet, provient d'autres individus, qui sont antérieurs et parfaits, et ce qui est premier, ce n'est pas la semence, mais l'être parfait : par exemple, on peut dire qu'antérieurement à la semence il y a un homme, non pas l'homme provenant de la semence, mais un autre duquel la semence provient”).

Dans ces conditions, c'est toute idée d'évolutionnisme qui est rejetée. Il n'y a pas d'émergence des formes supérieures à partir de formes inférieures, mais la hiérarchie est stable et invariable comme les types spécifiques dont la génération est l'actualisation indéfinie. Le devenir ne concerne pas les espèces mais seulement les individus, non pas la génération des types mais la transmission des types entre les individus - même si Aristote est sensible à la diversité des espèces, s'il est attentif à dégager les transitions entre les différents degrés des êtres naturels (Voir *Parties des animaux*, IV, 10). Ces transitions concernent tous les degrés de la vie - la vie animale se libère progressivement, des Apodes jusqu'au bipède, à travers les polypodes et les quadrupèdes, de la terre ; la vie végétale tend vers la vie animale - et sont même présentées comme une ascension (metabasis) vers l'homme. Ce que l'on retrouve dans la psychologie : l'âme est le principe immanent de la vie, ce qui assure au vivant l'accomplissement de toutes ses fonctions (la forme d'un corps ayant la vie en puissance, selon la définition du *Traité de l'âme*, II, 1, 421a), depuis la végétation, qui correspond au mouvement selon la quantité, à la sensation (qui est altération) et à la locomotion (qui correspond à la translation), jusqu'à la pensée, qui s'accomplit pleinement elle-même comme activité sans changement.), si, au fond, il est persuadé de l'unité de la nature et de sa continuité, et d'une continuité dynamique, jamais il n'envisage ni une génération des espèces supérieures par des espèces inférieures (évolutionnisme), ni un dynamisme créateur de la vie, traversant l'échelle des espèces et des genres (ce qu'on peut appeler une métaphysique de la vie).

le principe de l'inséparabilité, sinon totale, du moins partielle de l'âme et la séparabilité de ce qui serait une fonction "psychique" sans organe corporel (une faculté de l'âme irréductible à toute analogie). Aristote parle de parties, mais en fait désigne les facultés de l'âme comme opérations ou actes seconds de l'âme. Or pour la plupart de ces activités (nutrition, locomotion, sensation et peut-être l'imagination pour autant qu'elle dépend de la sensation, et la mémoire qui procède de l'imagination), l'âme dispose d'un ou de plusieurs organes appropriés. Si la vue est l'acte de l'œil, inversement on peut dire que la vue se réalise dans la partie corporelle de l'œil. Thomas d'Aquin commente ainsi :

« L'âme est l'acte de tout le corps et ... ses parties sont les actes des parties de celui-ci ; par ailleurs, l'acte et la forme ne se séparent pas de ce dont ils sont l'acte ou la forme ; par conséquent il est manifeste que l'âme ne peut se séparer du corps, ni elle toute entière, ni certaines de ses parties, si elle est de nature à avoir des parties de quelque manière. Il est manifeste, en effet, que des parties de l'âme sont les actes des parties du corps ».

Mais en va-t-il ainsi de toutes les parties du corps, ou plutôt n'y a-t-il pas des facultés sans parties correspondantes dans le corps ? N'y a-t-il pas des facultés qui ne sont pas la réalisation d'une partie du corps ? Évidemment, on peut supposer qu'en fait d'âme, Aristote pense à l'intellect (cf. III, 4). Mais Aristote est ici indécis. La dernière phrase est énigmatique.

- a) Tout ce qui précède permet d'établir que l'âme est réalisation d'un corps ayant la vie en puissance, qu'à ce titre elle en est inséparable ;
- b) mais il n'est pas encore clair si l'âme comme forme du corps est dans son rapport au corps comme le pilote, ou plutôt certaines fonctions pilotes, par rapport au navire, c'est-à-dire cause motrice et séparée, ainsi que le supposait Platon. Cette métaphore du navigateur et navire connaîtra une fortune philosophique avec Descartes (*Méditations métaphysiques*, VI) quand il s'agira de penser l'étroite union de l'âme et du corps¹⁹.

C'est l'une des rares allusions à l'idée platonicienne « d'une âme "pure", complètement séparée du corps. Mais ce n'est pas du tout cette direction qu'Aristote entend explorer »²⁰. Et ici se termine l'exposé ou l'esquisse de définition générale de l'âme. Aristote après la construction de sa définition tente de la justifier et pour ce faire, change de méthode au chapitre 2.

¹⁹ «La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela que je lui suis conjoint très étroitement, et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui. Car si cela n'était lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau. Et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connaîtrais simplement cela même, sans en être averti par des sentiments de faim, de soif, de douleur, etc. ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union, et comme du mélange de l'esprit avec le corps».

²⁰ M. Crubellier, P. Pellegrin, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Point-Essais, 2002, p. 268.

II, 2

§ 1

Il faut justifier la définition à partir des faits. Les faits sont mieux connus pour nous. Et même s'ils ne le sont pas en soi (obscurité et particularité de la sensation)²¹, ils peuvent servir à atteindre une notion plus exacte de l'âme²². Dans le domaine biologique, il n'est pas possible de déduire toutes les propriétés du vivant à partir de la définition de l'âme. Il s'agit en quelque sorte de démontrer la définition – alors même que pour Aristote il n'y a pas démonstration (montrer pourquoi tel attribut appartient à tel sujet) de la définition mais démonstration à partir de la définition. C'est vrai sans exception pour les notions simples où l'on ne peut distinguer forme et matière, différences et genre. Mais pour les autres notions la définition peut prendre la forme de la démonstration. Dans ce cas, la définition ne doit pas se contenter d'énoncer la réalité (le fait, *oti*) mais indiquer la cause ou la raison (*dioiti*) du fait. Aristote prend l'exemple mathématique de la quadrature. Définir la quadrature comme l'égalité d'une figure à une figure carrée de même surface est insuffisant parce que l'on indique la conclusion et non la cause explicative (la proportionnalité des longueurs). Il faut faire de même à propos de l'âme.

§ 2

Le point de départ, c'est la différence de l'animé et de l'inanimé. Aristote approfondit la remarque faite en II, 1, 412a14. D'une part la différence est en elle-même évidente (vivant/inerte). D'autre part il est aussi manifeste que la vie se dit de plusieurs manières. Il y a quatre formes de vie : la connaissance intellectuelle, la sensation, la locomotion, la nutrition. Penser, sentir, se mouvoir, se nourrir, c'est vivre. La vie de la pensée n'est pas métaphorique mais elle est la vie sur le mode de la pensée. Penser ce n'est pas renoncer à vivre mais vivre la vie sur un plan spécifique. La différence entre la nutrition et la pensée n'est pas la différence ontologique entre le corporel et le spirituel, mais entre deux réalisations de la vie. C'est ce qu'on doit maintenir si l'on définit l'être animé comme celui qui possède en lui la vie. Cette énumération est importante parce qu'elle décide du plan du traité, même si l'ordre en sera inversé (de la nutrition à la pensée).

Or, il suffit qu'une de ses aptitudes soit réalisée pour qu'un être puisse être défini comme vivant. En fait, cette remarque est excessive : au sens strict, seule la nutrition (ou plus précisément la croissance par nutrition, donc par processus interne, c'est-à-dire naturel) est la condition suffisante de toute vie. C'est elle qui est primordiale : la vie c'est avant tout la vie végétative (le sens premier de la polysémie de la vie), c'est-à-dire la capacité à un auto-développement, un auto-entretien spontanés. Tous les vivants, même s'ils ne se déplacent pas, ne pensent pas... manifestent cette aptitude à s'entretenir eux-mêmes en assimilant des éléments du monde extérieur. La nutrition est un principe séparable des autres, non l'inverse : ainsi des végétaux qui sont bien des êtres vivants sans posséder d'autres facultés. Le fait est universel du moins pour tous les êtres mortels – les immortels ne se nourrissent pas²³ et ne dorment pas comme le fait remarquer Bodeüs²⁴. Ici il y a sans doute une

²¹ Cf. *Physique*, I, 1, 184a.

²² Cf. Rodier, p. 191.

²³ Cf. *Météorologiques*, II, 2, 354b33.

²⁴ Bodeüs, p. 142.

difficulté : les astres ou le dieu cause motrice non mue sont vivants sans impliquer le métabolisme de la nutrition. Dieu est vivant mais comme acte pur, donc séparé de toute matière, c'est-à-dire pensée de la pensée²⁵. On retrouve une fois de plus la tension entre l'âme comme entéléchie du corps organique et l'intellect (le "dilemne âme-intellect"), ici sous la forme de l'écart entre la vie comme ayant pour principe la nutrition et la pensée comme vie séparée de sa condition dans la nutrition. Car, dans le cadre de la doctrine hylémorphiste, si la pensée peut aussi être une condition suffisante de la vie, c'est parce qu'elle intègre et suppose en elle la réalisation de la vie végétative. La pensée est une forme de vie, mais qui n'est possible qu'à partir de la vie végétative – ce qui est une autre façon de dire, puisque c'est bien l'âme qui est le principe et l'unité des formes de vie du vivant, que l'âme et le corps sont indissociables.

Aristote précise ensuite que la croissance est un changement quantitatif pour ainsi multidirectionnel, alors que le corps inerte n'est susceptible que d'un mouvement local (vers le haut pour le corps léger, vers le bas pour le corps pesant). L'autonomie du vivant s'accompagne d'une indétermination, donc d'une liberté du changement sous la forme de la croissance. Un être inerte ni ne croît ni ne décroît : il reçoit une augmentation ou une suppression d'éléments. La nature ne peut pas être la cause de ce type de changement mais seulement l'âme.

Pour définir l'animal, il faut faire appel à un autre critère qui est la sensation. Donc Aristote passe à la distinction végétal/animal. Il résout ici un problème de classification du vivant, comme il l'avait déjà fait en I, 5. Ce n'est pas le mouvement local qui définit l'animal, car sinon il faudrait traiter comme des espèces végétales tous les animaux fixés au sol (par exemple les moules). Mais la fixation (l'absence de mouvement) n'a évidemment pas la même portée : pour la plante les racines servent à nourrir, ce qui n'est pas le cas pour la moule. En revanche, la moule n'est pas un végétal parce qu'en s'ouvrant et se fermant pour se protéger ou capturer ses proies, elle réagit à son milieu (sensation) et cette capacité est commune avec les animaux qui se déplacent. La mobilité est un critère externe et, à ce titre moins naturel, que la sensation, qui constitue la différence propre aux animaux de réaliser le changement inhérent au vivant, caractérisé par la croissance par nutrition. D'ailleurs il y a des végétaux mobiles (les algues flottantes)²⁶.

Est un animal (*zôon*) donc, et pas seulement un être vivant (*echon zèn*) l'être sensible et sentant. Et si la sensation manifeste une spontanéité, même sur le mode de la réaction au contact, on comprend déjà que le sens n'est pas pure passivité. Or quelle est la forme immédiate et universelle de sensation sinon le toucher ? Aristote applique le même raisonnement que pour la nutrition. La preuve que le toucher est la sensation première, c'est qu'il est le seul qui peut exister sans les autres et que tous les autres supposent. Le passage à l'animalité, c'est-à-dire à la sensation ou sensibilité, se fait par le toucher. La condition nécessaire de la sensibilité c'est le toucher. Tous les animaux participent au moins au toucher. Les autres viennent en plus²⁷. Le conditionne-

²⁵ Cf. *Métaphysique*, L, 9.

²⁶ Cf. *Histoire des animaux* I, 1-2.

²⁷ Cf. "Sans le toucher, il ne peut y avoir aucun sens. (...) Il est par suite, évidemment nécessaire que le toucher soit le seul sens dont la privation entraîne la mort de l'animal. En

ment hiérarchique, à l'œuvre dans les niveaux d'organisation de l'âme, opère donc aussi à l'intérieur de la sensibilité. Tous les sens supposent le toucher comme leur sens natif. Ils le supposent en puissance. Il y a passage de la faculté de nutrition à la faculté de sentir, et dans la faculté de sentir du toucher aux autres sens. Le toucher constitue en fait un double critère, à la fois de l'animalité et du degré d'animalité. Un animal est d'autant plus animal, d'autant plus enfoncé dans l'animalité qu'il est réduit au seul toucher. Le toucher est le seul sens dont la privation entraîne la mort²⁸.

Dès lors on peut dégager une première hiérarchie d'être vivants, c'est-à-dire une hiérarchie d'âmes : 1. les végétaux qui n'ont que l'âme nutritive ; 2. les animaux imparfaits qui ne possèdent que la sensation tactile ; 3 les animaux parfaits qui possèdent d'autres sens en plus du toucher. Mais l'exclusion du mouvement local comme critère discriminant de l'animalité ne doit pas leurrer : la réduction de la sensation au toucher s'accompagne de l'immobilité, tandis que l'ouverture aux quatre autres sensations externes suppose la mobilité. C'est ce qu'on retrouve au livre III avec la liaison mouvement/désir.

Seul le sens du toucher est indispensable à l'animal parce qu'il est en vue de l'être (*tou einai*) et qu'au contraire la sensibilité qui s'édifie sur lui est seulement en vue de son bien-être²⁹. La division interne à la sensibilité se ferait selon ce critère de la fin, l'être ou le bien-être. On peut alors supposer qu'un animal est d'autant plus parfait que sa sensibilité lui permet surtout de vivre bien, et que cette orientation de la sensibilité peut s'interpréter comme le signe d'une libération. Mais en outre Aristote indique qu'il n'y a pas de sens, à commencer par le toucher, qui soit sans appétit, c'est-à-dire finalement sans désir. Aristote en faisant précéder la sensation par l'âme nutritive donne à penser que c'est avec la sensation que s'opère une mutation essentielle. D'abord avec le plaisir et la douleur liés nécessairement à la sensation, c'est l'appétit (*épathumia*) qui apparaît, c'est-à-dire le principe du mouvement local. La locomotion ne va pas sans la sensation. L'âme sensitive, la sensibilité, correspond à ce que nos manuels modernes de biologie nomment le niveau sensori-moteur, au dessus du neuro-végétatif, sous la dépendance du cortical. Autrement dit, c'est avec l'âme sensitive que se fait la distinction entre deux aspects de la vie psychique, la connaissance et la motricité. La sensation inaugure le savoir : elle est principe de discernement. Mais en tant qu'elle est appétit, elle est principe de mouvement. La sensibilité associe la réceptivité et la locomotion. Si l'âme végétative vérifie le mouvement selon la quantité, « le mouvement de nutrition, le décroissement et l'accroissement »³⁰, la sensation combine à la fois le mouvement selon la qualité : elle est altération, impressionnabilité, et le mouvement selon le

effet, il n'est ni possible de le posséder sans être un animal, ni nécessaire, pour être un animal, d'en posséder un autre que celui-là" (III, 13 435b 2-7, p. 217).

²⁸ "Puisque l'animal, en effet, est un corps animé, que tout corps est tangible, et qu'est tangible ce qui est sensible au toucher, il est nécessaire aussi que le corps de l'animal ait la sensibilité tactile, si l'animal doit assurer sa conservation" (III, 12, 434 b 12-14, p. 213). La sensation est donc à la fois nécessaire pour la connaissance et utile pour la vie. Cette finalité vitale du toucher est répétée plusieurs fois par Aristote. Le toucher est le sens propre de l'animalité parce qu'il a pour fin la conservation des animaux. Mais Aristote répète aussi que parmi tous les animaux, l'homme est celui qui possède le toucher le plus fin. Il est de tous les êtres le plus sensible aux impressions du toucher.

²⁹ III, 13, fin.

³⁰ II, 2 413a24, p. 74.

lieu : l'animal se meut. Aristote reporte à plus tard, au livre III, l'approfondissement du lien entre toucher et sensation, sensations et mouvement.

Il se contente de préciser que l'âme est le principe des facultés définies, c'est-à-dire qu'elle se définit par ces mêmes facultés. C'est ici que l'on saisit l'enrichissement de la définition : l'âme en tant que forme du corps est principe de vie ; la vie se dit de plusieurs façons, en commençant par le changement par nutrition jusqu'à la pensée, en passant, par la sensation ; donc l'âme est la forme ou l'entéléchie première des fonctions nutritive, sensitive, cogitative. D'un côté la définition de l'âme est moins obscure : elle s'explique par les fonctions de l'être vivant ; d'un autre côté, l'âme est le principe qui permet d'expliquer les facultés de l'être vivant.

§§ 4-5

Ces paragraphes se présentent comme une parenthèse puisque se trouve posée la question du morcellement de l'âme. Le texte se présente comme une sorte de digression jusqu'en 414a4. Mais aussi bien, l'argumentation précédente conduit-elle à cette question. L'âme comme principe de vie, c'est-à-dire forme du corps, s'explique par plusieurs fonctions. Faut-il voir dans ces fonctions des âmes différentes ? L'âme peut-elle être forme du corps et en même temps présenter une pluralité de facultés ? Plus précisément, il semble qu'on n'ait le choix qu'entre faire de chaque faculté une âme séparée, au mépris du principe d'inséparabilité de l'âme et du corps, ou parcelliser l'âme, au mépris de l'unité de l'âme. Ou encore comment interpréter l'idée d'une pluralité de facultés de l'âme ? Comme séparation logique ou comme séparation selon le lieu, c'est-à-dire réelle (correspondant à une partie du corps) ? Ce problème se pose dès lors que l'on a affaire aux êtres vivants qui ne sont pas des végétaux. Pour ceux-ci l'âme est nécessairement simple puisqu'elle se réduit au seul phénomène de croissance par nutrition. Pour l'animal, la sensation fait de la nutrition et d'elle-même des parties de l'âme. Donc Aristote soulève deux problèmes : chaque fonction est-elle une âme ou une partie de l'âme, et si elle est une partie de l'âme, est-elle séparée abstraitement ou réellement ?

Aristote distingue le cas des plantes et celui des animaux. Certaines plantes se bouturent. Si donc l'âme est le principe de vie, il doit être également présent dans la partie et dans le tout. Certaines parties de la plante sont la plante en puissance. L'âme est l'acte du corps de la plante et en même temps multiple en puissance. Le morcellement ne divise pas l'âme mais la multiplie. Le cas des plantes est transposé à celui des animaux (insectes). L'argument est obscur et Aristote affirme plus qu'il ne donne de preuve : les parties sectionnées de l'animal conserveraient la faculté de sentir et de se mouvoir (la queue du lézard), et puisque là où il y a sensation (du moins le toucher qui est dans le tout, car la vue, mais aussi l'ouïe, le goût sont localisés dans un organe), il y a âme, l'âme est encore présente dans les insectes sectionnés. Dans les deux cas, Aristote veut dire que les facultés sont diffuses dans l'organisme et non localisées. Comme dit Thomas d'Aquin : « l'âme est unique en acte, mais multiple en puissance ». Donc si les facultés nutritive, sensitive, motrice, et même imageante, affective et désirante comme l'ajoute Aristote, renvoyant l'examen de cet aspect à plus tard³¹, sont

³¹ Cf. III, 3.

conservées dans des parties sectionnées, alors elles ne sont pas réellement séparées quant au lieu.

Mais une fois de plus, le cas de l'intellect fait difficulté. Et à nouveau, Aristote évite de se prononcer en utilisant un sens dubitatif du verbe “sembler”³². L'intellect dispose-t-il d'un organe dans le corps, distinct ou non distinct des autres facultés ? Il n'y a là rien de certain. Mais, selon toute apparence encore, l'intellect représente un autre genre d'âme et si c'est vrai, alors seul l'intellect est vraiment séparé, c'est-à-dire comme l'éternel l'est du corruptible, dit Aristote³³ : l'intellect est séparé du corps s'il est séparable des autres facultés, et pas seulement au plan logique. La phrase peut s'interpréter de deux manières :

- a) l'intellect est un autre genre d'âme ;
- b) l'intellect est d'un autre genre que l'âme.

Nuyens³⁴ préfère la seconde version, parce que jamais Aristote ne désigne le *nous* comme une espèce déterminée d'âme. En revanche, il précise à chaque fois que bien qu'entrant en communication avec l'âme humaine, il est « quelque chose d'essentiellement différent ». Et ici encore il oppose l'intellect aux autres parties de l'âme.

Mais l'exception de l'intellect confirme au moins la non séparabilité des autres facultés – et donc l'explicitation de l'acte de l'âme par ses fonctions. Plus précisément, elles ne sont pas séparables comme les philosophes le prétendent, c'est-à-dire organiquement³⁵. Mais “inséparable” ne signifie pas “identique”. Les facultés sont distinctes, non séparées du corps. On ne définit pas de la même façon la sensation et l'opinion, parce que ce sont deux activités différentes (saisir le singulier/porter un jugement vrai ou faux sur une représentation générale). Et il en va de même mutuellement pour toutes les facultés entre elles. La preuve en est que, de fait, tous les êtres vivants ne partagent pas les mêmes facultés, que certaines peuvent exister en l'absence d'autres. Il peut y avoir nutrition sans sensation, sensation sans opinion... Et cette différenciation est si effective, même si elle n'implique pas une séparation réelle mais seulement logique, qu'elle sert de principe pour différencier les espèces animales (animaux imparfaits réduits au toucher, animaux parfaits possédant tous les sens, et animaux intermédiaires qu'il est difficile de déterminer sinon empiriquement) – encore qu'il faille ajouter comme autres facteurs les conditions, les milieux d'exercice des facultés³⁶ et leur degré variable d'exactitude³⁷.

§§ 6-7

Sur ces considérations se termine la parenthèse. Aristote revient pour clore le chapitre 2 sur la définition de l'âme comme substance formelle, c'est-à-dire sur le statut de principe vital de l'âme. L'âme est “ce par quoi” nous vivons. Le § explique en quel sens il faut comprendre cette expression, c'est-à-dire en quel sens l'âme est cause et principe (de vie). Le § 7 constitue une remarquable synthèse de l'ensemble de la théorie de l'union de l'âme et du corps.

³² Cf. Rodier, p. 203.

³³ Cf. I, 4, p. 118-119.

³⁴ *Op. cit.*, p. 274.

³⁵ Cf. Platon, *Timée*, 69d-70a

³⁶ Cf. *Histoire des animaux*, I, 1.

³⁷ Cf. Rodier, p. 204.

L'âme est ce par quoi nous vivons et nous sentons. On pourrait ajouter aussi, ce par quoi nous nous nourrissons, nous nous mouvons, nous imaginons puisque se nourrir, se mouvoir ... sont autant de manifestations de la vie. C'est par la vie que l'animé diffère de l'inerte (début du chapitre) et c'est par l'âme que la vie se réalise. Mais on peut comprendre le "par quoi" soit au sens de la forme soit au sens de la matière. Car la matière aussi est principe (par quoi = ce sans quoi). Or Aristote entend établir que l'âme est principe formel – cause de la vie en tant que forme. Il le fait à partir d'une sorte d'analogie : science/âme = santé/corps = âme/corps = forme/sujet – la comparaison n'est pas rigoureuse puisque tantôt l'âme est principe matériel de la science (forme) tantôt principe formel du vivant. Ce qu'il montre c'est que la vie suppose deux principes comme dit Bodeüs : un principe formel actif (comme la santé par rapport au corps, la science par rapport à l'âme) et un principe matériel récepteur (comme le corps pour la santé ou l'âme pour la science). L'âme est le principe actif dont le corps est le substrat. L'âme est donc l'acte qui fait vivre le corps, l'acte au sens premier du terme. Aristote n'ajoute rien de nouveau : il reprend ses distinctions de II, 1. Comme le note encore Bodeüs, Aristote confirme la définition de l'âme donnée déductivement à partir de la notion de substance en II, 1. Il est parti de la notion de vivant, manifesté par des facultés et il en conclut l'âme comme principe formel, acte premier du corps ayant la vie en puissance

Le § 7 fait la synthèse. On a déjà cité ce passage. L'âme n'est pas le corps, parce qu'elle n'est pas matière mais forme : elle n'est pas sans le corps parce que la forme est inséparable de ce dont elle est l'acte. Elle est bien quelque chose du corps, c'est-à-dire l'acte de la vie en puissance dans le corps. "Et comme tout acte est en ce dont il est l'acte, il infère en conséquence – sa seconde conclusion, à savoir : l'âme est dans un corps, et dans un corps tel, à savoir, naturel, organisé" (Thomas d'Aquin). C'est pourquoi l'opinion des pythagoriciens est rejetée. L'âme n'a pas à s'adapter à un corps (la traduction par harmonie est trompeuse en laissant penser à un accord prédéterminé), comme cela paraît nécessaire si l'on adopte le mythe d'une chute de l'âme dans le corps. L'âme est l'acte d'un corps disposé à la recevoir : l'acte et la puissance sont relatifs. L'acte ne se réalise que dans la matière appropriée : l'âme n'est principe vital que pour un corps en puissance de la vie, donc pour un corps déterminé.

II, 3

Puisqu'il est acquis que l'âme est principe de vie du corps, donc acte premier des facultés du vivant, Aristote peut passer, au chapitre 3, à l'étude de celles-ci, en s'intéressant d'abord à leur répartition, c'est-à-dire en fait à leur hiérarchie et à leur intégration. Donc après :

1. construction de la définition de l'âme comme entéléchie (déduction et vérification analogique)

et 2. sa justification (en partant du vivant et de ses facultés), le chapitre 3 reste encore général (sur le système hiérarchisé et intégré des facultés) avant l'étude au chapitre 4 de la faculté de nutrition, aux chapitres 5-6 de la faculté de sensation et du sensible en général, et ensuite aux chapitres suivants de la théorie des cinq sens (ch. 7 : théorie de la vision, ch. 8 : théorie de l'audition, ch. 9 : théorie de l'olfaction, ch.10 : théorie du goût, ch. 11 :

théorie du toucher). Le ch. 12 apporte une conclusion générale sur les sens externes et à l'ensemble du livre II dans les éditions modernes.

§ 1-3

Le § 1 n'ajoute rien de nouveau : c'est un résumé. Le § 2 semble poursuivre et développer les indications données dans la digression sur la division de l'âme. Aristote souligne la primauté du toucher (la différence spécifique de l'animalité) – il est confirmé que c'est le sens vital, celui de la nourriture – et surtout le fait qu'il implique l'appétit (qui contient en lui les trois fonctions platoniciennes de l'âme : désir/*epithumia*, ardeur/*thumos*, souhait/*logos*). Sentir c'est nécessairement éprouver un sentiment de plaisir ou de peine à la sensation, et la faculté d'éprouver du plaisir ou de la peine ne va pas sans la faculté de désirer. La preuve en est donnée par le rapport entre le toucher et la nutrition. C'est le toucher qui commande le comportement nutritif de l'animal (la faim et la soif). C'est lui qui permet la différenciation entre le sec et l'humide pour la faim, et le chaud et le froid pour la soif. C'est par ces qualités que les aliments nourrissent le corps et c'est le toucher qui les révèle pour entrer dans la constitution de l'organisme. Les autres qualités sensibles ne sont pas comestibles et ne relèvent pas du toucher. Elles sont donc, de ce point de vue, superflues : Aristote dit ainsi que la « saveur est comme un agrément », c'est-à-dire un assaisonnement (*hêdusma*) de la nourriture et non une qualité nutritive.

Le § 3 évoque le cas de la *phantasia* et du *nous* dont l'étude est renvoyée à plus tard (III).

§ 4

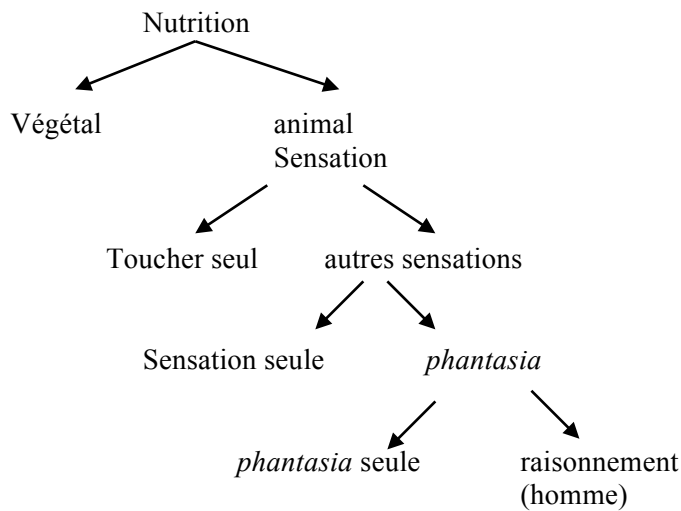
Au § 4 Aristote répond à une question déjà posée en I, 1, 402b5-8 sur le type d'unité du concept d'âme c'est-à-dire s'il y a une notion ou définition générique de l'âme. Y a-t-il entre le concept d'âme et les différentes sortes d'âme énumérées le rapport du genre aux espèces ? L'âme nutritive est-elle une spécification de l'âme dont la définition donne l'essence commune ?

Aristote suit peut-être ici Platon qui n'admettait pas, semble-t-il, d'idée ou de notion commune séparée pour les réalités qui impliquent un rapport de conséquence³⁸ : ainsi des nombres et des figures. Il faut distinguer les concepts coordonnés (animal, homme) et les concepts subordonnés (nombre, figure). L'âme relève de la seconde catégorie. Pour le faire comprendre, Aristote fait justement la comparaison entre l'âme et la figure géométrique, c'est-à-dire donc entre la série des âmes et la série des figures. Il n'y a pas une idée d'âme qui existe indépendamment des différentes formes d'actualisation d'un corps ayant la vie en puissance, de même qu'il n'y a pas une figure qui ne soit ni triangle, ni quadrilatère, ni pentagone... Les espèces d'âme se suivent comme les espèces de figure. Aristote pose ainsi une hiérarchie des fonctions et des âmes, telle que le supérieur contient nécessairement l'antérieur. On a affaire à un ordre d'implication de l'inférieur par le supérieur, et non l'inverse, une réalisation de l'inférieur par le supérieur, comme le genre est réalisé dans les espèces. La hiérarchie des âmes se rapporte chez Aristote à un des principes fondamentaux de sa conception du monde, le principe de la continuité (*sunêcheia*). Il dit ici que les âmes sont ordonnées comme les figures entre elles. Comme une figure plus complexe renferme de façon virtuelle une figure moins complexe, ainsi l'âme supérieure contient en puissance l'âme inférieure. La figure complexe inclut né-

³⁸ Cf. Thomas d'Aquin, *op. cit.*

cessairement la figure plus simple, non l'inverse. Le quadrilatère renferme nécessairement le triangle puisqu'il peut se diviser en deux triangles. Au contraire le triangle peut exister sans le quadrilatère. De la même façon, l'âme végétative peut exister sans l'âme sensitive et celle-ci sans l'âme dianoétique, mais non inversement. L'âme animale suppose l'âme végétative ou nutritive, c'est-à-dire qu'elle l'inclut potentiellement.

Pour autant, il n'est pas totalement "ridicule" de chercher, la notion commune de l'âme, ce qu'a fait Aristote jusque là. Comme pour la figure, cette notion existe. Mais ce qui est illusoire c'est de croire qu'elle représente une espèce particulière ou en fasse connaître. Dans tous les cas, ce qui serait effectivement ridicule c'est que le biologiste se contente de cette recherche, car il est sûr de ne produire aucune connaissance de l'être vivant. Il vaut mieux chercher l'essence de chaque âme et l'ordre hiérarchique des âmes et des facultés. Ainsi on peut établir le système hiérarchisé et intégrés des âmes et des facultés qui leur correspondent par généralité décroissance :



(cf. III, 10 433a12)

Ici il y a deux incertitudes ou deux obscurités :

a) sur le rapport entre toucher et locomotion : y a-t-il des animaux purement tactiles et locomoteurs (les amibes) ? et qu'est-ce que les autres sensations induisent par rapport au mouvement ?

b) sur le rapport entre le toucher et la *phantasia* : y a-t-il des animaux réduits au toucher et doués de *phantasia* ?

Aristote applique immédiatement à sa propre recherche sa recommandation en passant à l'examen des facultés particulières dont l'âme est l'entéléchie première. Il commence donc par l'âme végétative ou la faculté nutritive puisqu'elle est, comme pour le triangle à l'égard des figures, l'âme primordiale.

II, 4

§ 1

C'est un paragraphe d'introduction qui repose sur la thèse aristotélicienne constante de la priorité de l'acte sur la puissance³⁹. Toute

³⁹ Cf. Métaphysique θ.

puissance est puissance de ou puissance à. Mais, en tant que telle, elle n'a rien de déterminé et de manifeste : la virtualité de la matière est révélée par l'information de la forme. C'est évident dans le domaine de l'art. Mais c'est également vrai pour la nature. La réalisation révèle la potentialité – à cette différence près qu'ici l'actualisation est spontanée parce qu'elle n'est pas accidentelle. Ce n'est pas accidentellement mais nécessairement, c'est-à-dire en fait téléologiquement que le gland devient chêne. C'est aussi pourquoi la nature présente des phénomènes réguliers, qui se répètent avec constance : dans la nature, n'importe quoi ne produit pas n'importe quoi et ce qui arrive se produit le plus souvent. Ici Aristote applique à la physique et à la biologie ce principe. Connaître l'âme c'est toujours connaître l'essence de chaque âme particulière, c'est-à-dire l'essence de chaque faculté qui la définit⁴⁰. Mais les facultés ne sont connaissables que si elles s'exercent. Il n'y a pas de faculté comme pure puissance connaissable indépendamment d'un acte. Mais il n'y a pas d'acte sans un objet ; ou plus exactement l'exercice d'une faculté est l'actualisation d'une puissance de la faculté par un objet, de l'objet par la faculté. Dès lors il faut connaître d'abord l'objet sur lequel s'exerce chaque faculté, qui est à consommer, à percevoir, à connaître (la nourriture, le sensible, l'intelligible). Donc la priorité de l'acte sur la puissance conduit à procéder de l'objet, à l'exercice, à la faculté. La démarche est ici, si l'on extrapole, aux antipodes du criticisme (examiner les limites des facultés séparément de la connaissance de leurs objets). Hegel dans l'introduction de la *Phénoménologie de l'esprit* restaure en quelque sorte le point de vue aristotélicien contre Kant. Evidemment cette connaissance est réflexive, c'est-à-dire intellectuelle. La faculté nutritive ne connaît pas son objet ; le sens connaît son objet (sensation propre) mais ne connaît pas son opération. Il revient à l'intellect de connaître l'objet des autres facultés, le sien et sa propre opération.

§ 2-3 : Les fonctions du nutritif

Donc il faut commencer par l'âme nutritive, c'est-à-dire par la nourriture. Dans ces deux paragraphes, on retrouve tous les aspects du finalisme aristotélicien :

a) la mise en avant de la notion de fonction, corrélatrice de la notion d'organe (cf. II, 1) : l'organe est un instrument naturel "fait pour". Il existe en vue de son résultat ;

b) la reproduction est liée à la nutrition. S'y exprime la même finalité. Plus exactement, vivre c'est avant tout se maintenir en vie individuellement (nutrition) et spécifiquement (reproduction). Trois remarques sont à faire ici :

- la reproduction est ordonnée à la nutrition : la nutrition est première (ne serait-ce que parce que pour Aristote la semence est un produit de la nutrition). L'être vivant se nourrit pour se maintenir en vie pour pouvoir se reproduire ;

- par reproduction ou génération, Aristote entend la transmission de la forme spécifique par un être qui possède cette forme en acte. C'est pourquoi un animal engendre un animal, et tel animal tel animal. Les conditions de cette transmission sont donc la possession effective de la forme à transmettre pour engendrer, ce qui exclut l'inachèvement de l'enfance ou "l'atrophie" (monstruosité, vieillesse, accident) ;

⁴⁰ Cf. II, 3.

- à côté de la naissance par reproduction, Aristote admet l'existence d'une génération spontanée⁴¹, dont la doctrine dominera jusqu'à la Renaissance : les vers naissent de la pourriture du bois sous l'effet de la chaleur, par coction : "Les êtres qui se forment de cette façon, aussi bien dans la terre que dans l'eau, naissent tous manifestement au milieu d'une putréfaction avec mélange d'eau de pluie. [...] Rien ne naît d'une putréfaction, mais d'une coction"⁴² ;

c) l'interdépendance de la nutrition et de la "reproduction" révèle la double finalité de la nature : l'être vivant est sa propre fin - il s'organise la matière qui le constitue, il organise pour ainsi dire ses organes dont il est doté pour vivre; c'est sans doute ce qu'on peut comprendre sous l'idée de fin comme "sujet servi"; l'organisme est le but des opérations nutritives - et possède son espèce comme fin de sa propre vie ;

d) par là-même, la nature déploie une fin qui la dépasse et qu'on peut dire pour cette raison "surnaturelle". Le vie tend à s'immortaliser et ainsi à participer au divin. C'est une idée profondément grecque⁴³. La constance des espèces chez Aristote réalise "autant que possible" (selon une expression fréquente chez lui⁴⁴ et qui constitue peut-être l'essentiel de son "anthropologie"⁴⁵), imite la perpétuité des cycles cosmiques. Le monde est comme transi par le désir d'imitation de la perfection de l'acte pur de dieu. Cette dernière remarque sur la dimension cosmo-théologique de la finalité est une manière de sauver le finalisme de la contradiction : la vie est signifiante puisque l'être vivant est sa propre fin. Mais la mort, comme le souligne la fin du § détruit l'identité numérique de l'individu. Pour que la finalité (sens) ne soit pas contradictoire avec la corruptibilité (mort), il faut supposer que l'individu participe par l'espèce (reproduction) à l'éternité et, par là même, à la réalisation appropriée à son essence de la vie divine. Le hasard ne triomphe pas de la finalité, si vivre c'est vivre la vie perpétuelle de Dieu par procuration à travers son espèce. C'est peut-être la seule consolation pour l'homme⁴⁶ pour qui la vie se divise (cyclicité indéfinie de *zôè*, linéarité finie de *bios*), et qui justifie le désir d'immortalisation par les facultés supérieures de l'intellect dans l'action ou la science (*praxis/théôria*).

§ 4-7 : La nature principielle de l'âme

Suit une sorte de digression puisque l'étude de l'aliment, qui constitue le préalable à l'analyse de la faculté nutritive, est différée. Mais si l'âme nutritive est la plus commune, donc première, une précision sur la causalité de l'âme n'est pas inappropriée. Par ailleurs, ce passage s'inscrit dans le cadre du finalisme. Si l'on exclut la matière (parce que le corps en remplit la fonction), l'âme est cause à titre formelle, efficiente, finale. Les § 5 et 6 répètent des choses déjà connues :

- que la forme est la cause de l'existence réalisée et déterminée ; or pour le vivant, réaliser sa forme, c'est vivre et l'âme est cause de la vie. Donc l'âme est cause formelle ;

⁴¹ Cf. *Histoire des animaux*, V, 15-16.

⁴² *De la génération des animaux*, III, 11. Cf. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, p. 108-110.

⁴³ bien comprise notamment par H. Arendt, cf. "Le concept d'histoire", dans *La crise de la culture*.

⁴⁴ Cf. *Ethique à Nicomaque*, X.

⁴⁵ Cf. Aubenque, *La prudence chez Aristote*.

⁴⁶ Cf. Schopenhauer, *Métaphysique de l'amour et métaphysique de la mort*.

- que l'âme est cause comme fin puisque l'individu vit en se prenant pour fin et que le corps est en tant qu'organisé un instrument de l'âme. Au § 7, Aristote démontre que l'âme est enfin cause initiale des différents mouvements du vivant (locomotion, altération, accroissement). L'âme n'est pas la cause exclusive du mouvement. Les êtres inanimés aussi sont sujets au mouvement. Mais il y a des mouvements spécifiques au vivant qui ne s'expliquent que par l'acte de l'âme : le déplacement de l'animal pour chercher sa nourriture (exploration, orientation), la sorte d'altération qu'est la sensation (pas de sensation sans âme : l'âme est donc la cause du mouvement de la sensation) et la nutrition et la croissance (ne se nourrit que l'être vivant et ni vit que l'être animé, donc l'âme est cause de la nutrition). Pourtant qu'on ne s'y trompe pas. L'âme n'est pas cause motrice de manière mécaniste. Elle n'engendre les mouvements que parce qu'elle est cause formelle et finale : ainsi pour le mouvement local, c'est la représentation de la fin (sensation et *phantasia*) qui pose la fin à poursuivre, et c'est donc par cette activité finale que l'âme organise son mouvement et sollicite les instruments et les mécanismes du corps pour l'accomplir. C'est pourquoi, au § 8 Aristote critique Empédocle.

§ 8

Empédocle développe une théorie mécaniste de la causalité : l'amitié et la haine sont les deux forces qui agissent dans le monde. Mais parce que la causalité est strictement efficiente, elle exclut tout recours à la finalité – c'est pourquoi Aristote⁴⁷ et Simplicius la désignent par la notion de hasard.

Le mécanisme ne permet pas de saisir la différence du vivant : ni finalité, ni âme, mais seulement la causalité matérielle déterminante. C'est parce que cette doctrine ne rend pas compte de la spécificité de la vie, qu'Empédocle se trompe sur la valeur du haut et du bas en biologie. Le mouvement naturel du corps pesant est d'aller vers le bas. Mais précisément le vivant réorganise ce mouvement et relativise la notion de lieu naturel – le haut et le bas n'ont de valeur absolue que pour le monde sublunaire dans son ensemble (périphérie/centre) non pour les individus vivants dans ce monde⁴⁸. Chez le végétal, la sève monte, tandis que l'aliment descend pour l'homme. Ainsi la même fonction se trouve dans des positions topiques inverses : les racines sont en bas mais correspondent à la bouche qui est en haut pour les animaux. C'est la fonction (et non la position), donc la finalité qui prime ici puisqu'elle permet de connaître la nature alors que le mécanisme (expliquer la croissance par le mouvements des éléments) conduit à une fausse interprétation. Si l'on veut saisir la spécificité du vivant, il ne faut pas réduire la vie à la matière, mais admettre la finalité et l'existence de l'âme comme cause et principe autonome. C'est encore ce que prouve l'attention à cette propriété du vivant de retenir les éléments. En fait, c'est la même observation : qu'est-ce qui fait que les éléments matériels ne suivent pas leur cours naturel (monter au lieu de descendre) ou se disperser, sinon une force qui les retient, les empêche, c'est-à-dire l'action finalisée de l'âme ? Enfin, Empédocle (Héraclite et Démocrite) ont pu supposer que le feu est le principe (matériel) de la nutrition et de la croissance, parce qu'il est le seul élément qui se nourrit et s'accroît. Ici Aristote récuse l'usage de l'analogie. En fait, le feu n'est qu'une cause concomitante parce que la combustion est un phénomène in-

⁴⁷ Cf. *Traité du ciel*, III, II, 300b25.

⁴⁸ Cf. *De l'âme*, Tricot, p. 89.

défini alors que la croissance est un processus orienté vers une limite qui définit le terme de sa perfection et donc suppose l'acte de l'âme. C'est une cause adjuvante par exemple dans la digestion qui est une cuisson (elle commence dans l'estomac et s'achève dans le cœur qui n'est pas une pompe, mais la source de la chaleur vitale)⁴⁹.

§ 9-15 : L'aliment et l'âme nutritive

Le thème de la digestion ramène ainsi la discussion sur le phénomène biologique absolument primitif, même comparé à la reproduction : la nutrition. Dans les § qui suivent Aristote esquisse une théorie de l'assimilation. Il présente les deux thèses explicatives en présence, les critique et indique sa solution en faisant justice à chacune d'elle. Ou bien (Héraclite) la nourriture est le contraire de ce qu'elle nourrit, parce que se nourrir c'est être affecté par l'aliment. Or le semblable ne peut être affecté par le semblable et l'aliment est nécessairement transformé et digéré, c'est-à-dire cuit. Donc c'est le contraire qui sert d'aliment à son contraire. Plus précisément, la contrariété est prouvée par le changement et par l'opposition de l'agent et du patient. L'aliment paraît le contraire de ce qui se nourrit puisqu'il se convertit en celui-ci (rien ne change sinon en son contraire ou en son intermédiaire qui joue le rôle de contraire par rapport à lui (comme le pâle est noir par rapport au blanc, et blanc par rapport au noir selon l'exemple de Thomas d'Aquin).

Ou bien (Empédocle), le semblable nourrit le semblable puisque l'aliment fait croître ce qu'il nourrit. La nourriture agit comme fait la croissance : elle ajoute de la chair à la chair. L'aliment est cause de croissance : donc il faut que le semblable se nourrisse du semblable, parce que seul le semblable croît par le semblable – sinon toute addition apporte une nature étrangère.

Aristote remarque contre la première thèse que tout contraire ne nourrit pas son contraire. A la transformation du contraire dans son contraire, il faut ajouter une différence supplémentaire, qui est précisément la croissance: seul nourrit le contraire qui fait croître. L'insuffisance de la seconde, c'est de ne pas rendre compte du fait que la digestion est une transformation. Il convient donc de corriger la première, plus valable que l'autre, en indiquant que dans l'alimentation l'aliment est moins ce qui affecte que ce qui est affecté. C'est l'aliment qui est transformé par l'organisme plus qu'il ne transforme l'organisme : en quelque sorte le contraire est transformé par son contraire. Ainsi Aristote peut proposer sa solution (§ 12) en s'appuyant sur une distinction entre digestible et digéré et répondre au point le plus litigieux qui porte sur la nature de l'aliment : si on le considère dans son état dernier, après digestion, le semblable est nourri par le semblable ; si c'est dans son premier état (avant la digestion), c'est le contraire qui alimente son contraire. Pour Aristote donc, le contraire nourrit au sens du digestible, le semblable au sens du digéré : la nutrition est une assimilation, c'est-à-dire une restructuration de l'organisme selon une forme qu'il ne possédait pas. L'aliment est d'abord dissemblable (contraire) à la chair et lui devient semblable par assimilation.

Pour mieux comprendre la nutrition comme assimilation (comment l'aliment peut nourrir comme contraire et comme semblable), Aristote précise qu'elle est à la fois quantitative (accroissement) et substantielle. La nourriture n'est pas essentiellement apport quantitatif de matière à

⁴⁹ Cf. *Parties des animaux*, II, 3, 650a.

l'organisme. C'est un effet provisoire ou un moment du processus de formation et de conservation de la substance individuelle. L'alimentation est l'intégration d'une matière à une nouvelle forme substantielle. Que l'aliment ne soit pas essentiellement un facteur de croissance, parce que la croissance elle-même est ordonnée à la persévérance de l'identité formelle (substantielle) de l'individu, c'est encore ce que prouve la production de la semence. La croissance terminée, la nourriture sert la reproduction (la semence est le résidu d'excès de nourriture) : elle est donc en vue de l'être animé qui la transforme en elle pour elle.

A partir de là, Aristote opère une synthèse en précisant les rôles de l'âme et de l'aliment. Il faut distinguer trois termes : le corps animé, c'est-à-dire ce qui est nourri ; ce qui nourrit, c'est-à-dire l'âme (par elle l'aliment a pour fonction la conservation de la forme de l'individu) ; ce par quoi le corps animé est nourri, c'est-à-dire l'aliment. Ce schéma fait bien ressortir le finalisme du processus de nutrition. L'aliment n'est pas la cause principale de la nutrition, mais le moyen nécessaire de cette activité vitale. Pour ainsi dire, c'est parce qu'il y a nutrition (l'acte de l'âme nutritive, c'est-à-dire primordiale) qu'il y a aliment.

Le dernier § précise le sens de l'expression "ce qui sert à l'alimentation" (ce par quoi l'être se nourrit). En un sens, c'est l'aliment (le digestible). Mais en un autre c'est la chaleur interne, vitale qui assure la cuisson, c'est-à-dire la digestion pour transformer l'aliment en nutrition. Et Aristote recourt à une analogie pour concevoir le statut de la chaleur entre la passivité de l'aliment (il est plus transformé qu'il ne transforme) et l'activité première de l'âme nutritive : de même que la main est, par rapport au gouvernail et au pilote, à la fois motrice et mue, de même la chaleur est active par rapport à l'aliment et agie par rapport à l'âme (moteur immobile). La chaleur apparaît comme l'intermédiaire, l'organe corporel ou l'équivalent d'un organe, pour la nutrition qui a son principe dans l'âme végétative : elle n'est pas assimilable à l'âme, mais elle est l'instrument dont celle-ci se sert pour informer la matière du vivant – cette chaleur (analogue au feu des astres et du soleil) a son siège dans le cœur (siège de l'âme donc), et c'est le cœur, par l'intermédiaire du sang, qui réchauffe le reste du corps.

II, 5

Aristote passe ensuite à l'étude de la sensation qu'il traite de manière générale avant de s'intéresser aux sens propres en particulier. Et il repart d'une idée déjà avancée en II, 4, 415b24 : la sensation est une sorte d'altération. La transition entre les deux chapitres, et donc entre les deux niveaux de l'âme, comme Aristote le suggère au début et à la fin du § 2, se fait par transposition de la nutrition comme assimilation à la sensation comme altération.

§ 1

Il part donc de l'opinion. Pour tout un chacun, la sensation est entièrement passive. Sentir c'est subir l'action d'un agent externe. La sensation est une sorte de mouvement où l'affection, la passivité dominant. Et puisque ce changement n'est pas un déplacement (sentir ce n'est pas subir un mouvement local), ni un accroissement (sentir ce n'est pas croître ou dé-

croître), si donc la sensation n'est pas un mouvement selon le lieu ou selon la quantité, il ne reste pas d'autre hypothèse que d'y voir une altération, c'est-à-dire un mouvement selon la qualité. Mais à partir de là, plusieurs questions se posent.

Aristote écarte la première pour savoir s'il y a similitude entre le sensible (cause de la sensation) et le sens (qui subit l'action du sensible), c'est-à-dire si l'assimilation de la sensation se fait du semblable au semblable. Il renvoie à son traité *De la génération et de la corruption* II, 7. L'agent (sensible) et le patient (sensible) sont dissemblables mais à l'intérieur d'un même genre (similitude). Aristote se concentre sur deux autres questions : 1/ Pourquoi n'y a-t-il pas sensation des sens eux-mêmes ? 2/ Pourquoi sans objet sensible, n'y a-t-il pas pour les sens de sensation ? En fait la deuxième question donne la réponse à la première.

En effet, les sens étant composés des mêmes éléments sensibles en acte que les choses qu'ils perçoivent devraient se percevoir eux-mêmes. Ce qui sent est sensible, doit se sentir soi-même. C'est cette hypothèse, elle-même radicalisée dans le sens d'une ontologie, que Merleau-Ponty déploie dans ses ultimes conséquences. La réversibilité sensible/sentant est une propriété constitutive du corps propre et finalement la vérité même de l'être, redéfini comme "chair" : mon corps sentant le sensible est d'abord sensible au monde : l'être c'est l'intercorporéité, mon corps existant au corps du monde. C'est un problème qui préoccupe la phénoménologie aussi bien de Heidegger que de Michel Henry : la sensation est-elle l'essence même de la sensibilité ? Pour M. Henry, l'affectivité, l'auto-affection de la vie est la condition de possibilité de la sensation externe.

Pour Aristote, il ne suffit pas que le sens contienne le même élément que le sensible pour qu'il y ait sensation. Il est nécessaire que le sens soit mis en présence d'un objet pour que la sensation se produise. Sans son objet, le sens n'est qu'en puissance de la sensation. Autrement dit le sens n'est pas le sensible en acte mais seulement en puissance, comme le feu qui ne brûle pas tout seul mais seulement si le combustible en puissance est brûlé par un agent qui possède le feu en acte. Ou encore l'âme n'est pas sensible en acte mais en puissance et ne devient sentante que si un objet sensible lui est donné.

Ce passage signifie donc que :

1) le sens n'est pas identique en acte, mais en puissance, au sensible. Le sens est en puissance du sensible, donc il ne se sent pas comme sensible ;

2) le sens ne s'actualise (sensation) que sous l'effet du sensible (sensation = mouvement et altération) ;

3) le sensible existe avant la sensation, mais indépendamment il n'est sensible comme tel qu'en puissance – pour ainsi dire, le sensible n'existe en acte comme sensible que dans sa rencontre avec le sens ;

4) donc le sens en acte est identique au sensible en acte : dans la sensation, la chose sensible existe en tant que sensible ;

5) et finalement la sensation doit être définie comme l'acte commun du sens et du sensible⁵⁰.

§ 2

Ici comme le souligne le § 2 on peut, aussi paradoxal que cela puisse paraître, identifier l'actif et le passif. Quand le sens subit l'action du sensi-

⁵⁰ Cf. III, 2, 425b25, p. 206.

ble, il est comme le patient par rapport à l'élément agent. Le sens est mis en mouvement. La sensation est une passion ou une action imparfaite (séparée de son achèvement). Mais en même temps le sens actualise sa puissance et s'identifie comme acte au sensible. Avant la sensation, le sens est affecté par le sensible comme quelque chose de dissemblable : dans la sensation, il devient la même chose que le sens. Il en va du sens au sensible comme du mobile au mouvement. Il subit le mouvement tout en s'acheminant vers l'acte. Là encore la distinction de l'acte et de la puissance permet d'éviter les erreurs des Anciens. Ici Aristote n'indique pas exactement encore comment le sens devient en acte, pour renverser le préjugé d'une passivité irréductible du sens : de même que le mouvement est un certain acte, la sensation qui est un mouvement est aussi un acte. Donc "la première chose que nous supposons, c'est l'identité entre subir ou être ébranlé et être en activité".

Dans ces conditions, il faut relativiser l'idée que la sensation soit une altération. D'une part, comme c'est plus clair par la suite⁵¹, l'assimilation de la sensation se fait sur le mode de l'information et non de la communication matérielle. La sensation requiert la cause formelle de l'âme qui organise ce qui est reçu par le sens. Elle est un acte immatériel d'abstraction ou de discrimination : le sens reçoit en informant. D'autre part, la sensation est une réalisation, un acte du sens par le sensible et du sensible par le sens, de sorte que la passivité est une dimension seconde ou provisoire. On peut anticiper ici sur ces deux points.

Pour Aristote la sensation n'est pas un mouvement, une altération, mais un acte. Ou bien la passion du sens n'est pas une véritable altération. Sa réceptivité n'est pas une pure passivité.

La sensation comporte sans doute un double mouvement : celui par lequel le sens devient sentant, et celui par lequel le sensible est senti. A partir de là deux conceptions de la sensation sont également possibles. Ou bien "nous servir de 'pâtir' et de 'être altéré' comme de termes propres"⁵², et alors le sensible est un agent qui altère le sens, et la relation du sens au sensible est une relation de patient à agent. Ou bien l'on dit que "le sens ni ne pâtit, ni n'est altéré"⁵³, auquel cas le sens remplit la fonction pour laquelle il existe, et manifeste ainsi la vie dont il est une fonction. Le sens n'est pas altéré par le sensible puisqu'il réalise au contraire sa fin en accomplissant l'acte pour lequel il est fait, et que la fonction constitue l'acte de l'organe.

Or Aristote maintient les deux points de vue. Pour comprendre le mécanisme général de la sensation, lequel pose le plus de difficulté pour le toucher, Aristote recourt à l'exemple, tiré de l'art, de la cire qui reçoit l'empreinte d'un anneau⁵⁴. Quand la cire reçoit l'empreinte, ne s'imprime en elle que la forme du sceau, qui devient la forme du cachet de cire, sans qu'elle soit pour autant altérée dans sa nature, c'est-à-dire écrasée ou détruite

⁵¹ Cf. II, 12, et III, 2.

⁵² II, 5, 418a 2, p. 103

⁵³ III, 7 431a5, p. 190.

⁵⁴ "D'une façon générale, pour toute sensation, il faut comprendre que le sens est le réceptacle des formes sensibles sans la matière, comme la cire reçoit l'empreinte de l'anneau sans le fer ni l'or, et reçoit le sceau d'or ou d'airain, mais non en tant qu'or ou airain ; il en est de même pour le sens : pour chaque sensible, il pâtit (*paschei*) sous l'action de ce qui possède couleur, saveur ou son, non pas en tant que chacun de ces objets est dit être une chose particulière, mais en tant qu'il est de telle qualité et en vertu de sa forme" (II, 12, 424a16-25, p. 139-140).

par le sceau (par le composé de matière et de forme qui constitue le sceau). Si la cire recevait le sceau en réalité, elle le recevrait comme corps total, en tant qu'or ou en tant que bronze et serait effectivement altérée dans sa nature au point de pouvoir être détruite. Ce n'est pas ainsi que le sens reçoit le sensible. La sensation ne reçoit pas le composé, mais les "formes sensibles sans la matière". Autrement dit la cire ou le sens ne pâttissent, ne subissent d'altération qu'à l'égard de l'objet considéré en tant que forme, et non à l'égard du composé. S'il y a passion, c'est un pâtre dont le résultat est de donner au sens ou à la cire la forme qu'il ne possédait qu'en puissance mais qui était en acte dans l'objet. C'est pourquoi Aristote définit la sensation comme l'acte commun du sens et du sensible.

Il n'y a donc pas, l'acte d'un côté et la passion de l'autre. S'il y a deux mouvements, c'est qu'on peut considérer la sensation selon le sens ou selon le sensible. Mais ces deux mouvements ne forment qu'un seul et même acte. Les deux mouvements sont les suivants. Il y a le mouvement du sensible. Le sceau en puissance ne devient sceau en acte que quand il imprime sa trace, c'est-à-dire quand il rencontre la cire capable de la recevoir. Le visible par exemple (le sensible pour l'œil) en puissance ne devient vu (visible en acte) que quand sa forme colorée rencontre un œil en puissance de voir. Il y a de l'autre côté le mouvement du sens. La cire en puissance devient empreinte en acte, l'œil en puissance de voir s'actualise dans le mouvement de la vision. Mais ces deux mouvements ont la même cause, une seule forme, un acte identique et commun. "L'acte du sensible et celui du sens sont un seul et même acte, mais leur quiddité n'est pas la même"⁵⁵. La sensation est identité du sens et du sensible pour le sens et le sensible en acte. Sinon ils sont deux choses substantiellement distinctes. Le sens et le sensible forment deux êtres séparés, deux composés différents. Mais la sensation se définit comme leur unité formelle. Si on les pense d'un point de vue formel, on doit y reconnaître l'unité d'un même acte.

Par conséquent, l'acte de sentir, qui passe pour une altération, est, pour le sens, le passage de la puissance à l'acte (comme pour le sensible concerné), c'est-à-dire son propre accomplissement. La puissance de sentir est en vue de la sensation comme de sa perfection. La sensation n'est donc pas l'altération du sens par le sensible extérieur, mais passage du non-sentant au sentant, c'est-à-dire réalisation et actualisation du sens⁵⁶.

Donc, si la sensation est altération c'est en tant qu'elle apporte au sens sa perfection propre, lui permettant d'accomplir la fonction vitale qui est la sienne⁵⁷. Si le sens est devenu dans la sensation, la forme du sensible, c'est qu'en puissance il est sans forme – et c'est pourquoi il ne peut se sentir. Par

⁵⁵ III, 2, 425b 26, p. 154.

⁵⁶ "Le sensible fait seulement passer la faculté sensitive, qui était en puissance, à l'acte, car le sens ni ne pâttit, ni n'est altéré" (III, 7, 431a 4, p. 190). "La faculté sensitive est, en puissance, telle que le sensible est déjà en entéléchie ... ; elle pâttit donc en tant qu'elle n'est pas semblable, mais, quand elle a pâtti, elle est devenue semblable au sensible et elle est telle que lui" (II, 5, 418a 3-5, p. 102).

⁵⁷ Aristote critique ses prédécesseurs qui traitaient la sensation comme un processus passif au cours duquel les organes des sens étaient modifiés qualitativement, passant d'un état à son contraire. Il soutient au contraire que si la sensation est une altération, elle ne change pas le sens qu'elle affecte, mais lui permet d'actualiser ses puissances propres. Le mécanisme de la sensation, l'action transitive du sensible sur le sens est récupéré par ce mouvement téléologique du sens vers l'accomplissement de son essence.

conséquent la sensation n'est pas la substitution de la forme propre du sens (il en est dépourvu, puisqu'étant en puissance, il est sans forme), à la forme propre du sensible. Il est en puissance de la forme du sensible qui devient en acte, dans la sensation, sa forme propre. Aussi l'insensibilité est-elle toujours due à une impuissance, à une incapacité à séparer la forme de la matière, soit que la sensation s'annule parce qu'un excès du sensible détruit l'organe sensoriel⁵⁸, soit que l'être vivant soit privé de ce pouvoir discriminant comme le sont les plantes⁵⁹ qui pâtissent absolument de l'action du sensible. Elles ne reçoivent pas la fraîcheur et l'humidité de la pluie indépendamment de la matière de l'eau. Au contraire l'animal est sensible parce qu'il sépare la forme de la matière. Ce qui suppose que la sensation se fasse par un certain milieu (*to metaxu*) où s'effectue cette discrimination. Pour le toucher, la chair est cet intervalle. Pour les autres sens, le problème est moins pressant puisqu'ils sont séparés de fait par l'élément simple, air ou eau, par lequel la perception a lieu⁶⁰.

On retiendra de cette analyse aristotélicienne, d'abord que la sensation n'est pas une altération mais un accomplissement vital du sens. Le sensible est pour le sens la fin vers laquelle il se porte spontanément. C'est pourquoi, la sensation y est définie comme l'acte commun du sens et du sensible.

Cette définition par laquelle est expliqué le mécanisme de la sensation permet de répondre, partiellement du moins⁶¹, à la question qu'Aristote s'est posée dans ce chapitre 5. La sensibilité n'a pas besoin de se redoubler elle-même pour se sentir, le sens n'a pas besoin de produire une sensation pour se sentir, parce que la sensation est ontologiquement une actualisation de l'union vitale de l'âme et du corps, elle est la réalisation de notre nature par la réalisation propre du sens. Loin d'être passive, expérience non-libre d'une extériorité, la sensation est un accomplissement et un développement de soi.

⁵⁸ “Si le mouvement est trop fort pour l'organe, la forme (ce qui, disions-nous, est le sens) est dissoute, à la façon de l'harmonie et du ton, quand les cordes sont frappées trop fortement” (II, 12 423a 29-31, pp. 140-141).

⁵⁹ “Ceci explique aussi pourquoi les plantes n'ont pas la sensation, bien qu'elles aient des parties de l'âme et qu'elles pâtissent en quelque degré sous l'action des tangibles ; et en effet, elles peuvent devenir, par exemple, froides ou chaudes. La cause en est qu'elle n'ont pas de médiété, ni de principe capable de recevoir les formes des sensibles < sans leur matière > ; au contraire, quand elles pâtissent, elles reçoivent également la matière” (II, 12, 423a-424a 2, pp. 140-141).

⁶⁰ La sensation ne peut se produire que si le changement apporté par l'objet dans le milieu a une certaine intensité, en-deçà de laquelle le sens ne perçoit rien ; la proportion des contraires (objet de chaque sens spécial) est différente dans le sensible et dans le sens - la main chaude ne sent pas le chaud si la température est la même dans le sens et dans le sensible ; cette différence n'est pas excessive au point de provoquer la destruction des tissus et de l'organe sensoriel.

⁶¹ Pourtant cette conscience de sentir — pour lequel Aristote ne propose aucun terme technique : les commentateurs parlent de *sunaisthèsis* — fait appel à une sensibilité profonde, d'où émergent les sens spécialisés, qu'Aristote désigne comme *aisthèsis koinè*. La sensibilité complète c'est donc les cinq sens plongeant par leurs racines dans l'*aisthèsis koinè*. Ou plutôt c'est une question de savoir si les cinq sens sont coiffés d'un “sens commun” (“sensation” commune ?), ou en procèdent comme ses déterminations. Quelle est la fonction et le statut de cette sensibilité qui élargit le champ de la sensation et paraît se présenter comme le fondamental de la sensibilité ? Cf. à ce sujet, l'article de J. Brunschvig, “Les multiples chemins aristotéliciens de la sensation commune”, *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 1991, p. 455-474.

Mais surtout cette définition fonde une théorie de la sensibilité où ne se rencontre entre le sensible et le sens, aucune médiation : « ni phénomène, ni représentation, ni idée, ni concept, l'action du sensible sur le sens étant l'acte par lequel le sens passe de la puissance à l'acte »⁶². La sensibilité est peut-être perdue dès l'instant qu'on introduit le concept de représentation. Ce qui est reçu dans la sensation, ce n'est pas le phénomène, le "phantasme" ce qui est retenu par l'imagination quand la sensation a disparu, mais pour ainsi dire la présence non-phénoménalisée de la chose. Aristote aurait rendu compte métaphysiquement (acte/puissance, matière/forme ...) de cette évidence immédiate de la chose sensible à la sensibilité⁶³.

⁶² M. Malherbe, *Trois essais sur le sensible*, éd. Vrin, 1991, p. 47.

⁶³ M. Malherbe parle d'"un miracle qui ne sera jamais reproduit et dont il est difficile de ne pas avoir la nostalgie" (*op. cit.*, p. 48). Peut-être est-ce aussi ce pouvoir révélant, sans médiation, de la sensation qu'Heidegger a justement en vue quand il définit l'essence "délo-tique" du discours dans *Etre et temps* (éd. Gallimard, 1986, traduction Vezin, pp. 60-61).

Commentaire du livre III, 3-4

III, 3

Le chapitre 3 passe pour le traité aristotélicien de l'imagination. Mais c'est surtout le premier traité sur l'imagination de l'histoire de la philosophie, ce qui suffit à en souligner l'importance. Pour la première fois, l'imagination est reconnue et étudiée dans sa nature et dans sa fonction. Entre sensation et pensée intellectuelle, impliquée dans le désir et la locomotion, elle se présente comme la faculté qui unifie les pouvoirs de l'âme et même articule la relation âme-corps. La définition qui conclut le chapitre : « la *phantasia* se définira comme un mouvement produit par la sensation en acte », anticipe la longue tradition empiriste de l'imagination comme perception affaiblie.

L'introduction de l'imagination (*phantasia*) se fait après la démonstration que la sensation et la pensée sont distinctes. Mais tout le texte le montre : l'imagination est liée par nature à ce dont il faut pourtant la distinguer. Aristote multiplie les thèses. La *phantasia* diffère de la sensation et de la réflexion (pensée); il n'y a pas de *phantasia* sans sensation ; il n'y a pas de croyance sans *phantasia*. Autrement dit, la sensation est la condition nécessaire de la *phantasia* sans qu'on puisse dire pour autant qu'elle en est la condition suffisante. Tout être doué de sensation n'est pas de fait doué de *phantasia*. Et à son tour, la *phantasia* est la condition nécessaire de la croyance, sans qu'on puisse, à nouveau, supposer que tous les animaux doués de *phantasia* soient pourvus de la faculté de croyance puisqu'il semble que seuls les hommes, doués de raison, y prétendent. Il ressort, de ce début de texte, que la croyance relève de la pensée et que la *phantasia* est intermédiaire entre la sensation et la croyance, ce qui n'avance guère la connaissance de sa nature. D'autant plus qu'aussitôt, Aristote passe à la distinction entre la *phantasia* et la croyance. Ainsi, le paradoxe enveloppe d'emblée la *phantasia* (imagination), ce qui commence avec son introduction abrupte dans le texte. La préposition ("en effet") dissimule mal la rupture dans l'enchaînement du raisonnement. Il vient juste d'être précisé que la sensation des propres est toujours vraie et qu'elle appartient à tous les animaux, tandis que la pensée, qui peut être fausse, n'appartient qu'aux êtres doués de raison. Tout se passe comme si Aristote revenait sur un oubli : la distinction de l'esprit entre la sensation et la pensée (*dianoia*) ne suffit pas à rendre compte du jeu des facultés cognitives. Mais pourquoi l'imagination se présente-t-elle comme la mieux disposée à jouer cette fonction synthétique ? Tous les commentateurs supposent que le raisonnement est ici elliptique, renvoyant certainement aux interrogations antérieures sur l'imagination dans les livres I et II, marquées par une hésitation à rabattre l'imagination sur la sensation ou à l'élever à la dignité de la pensée. On avait pu lire en effet que c'était une question douteuse, à examiner plus tard⁶⁴, de savoir si "les animaux possèdent l'imagination"⁶⁵, ou si l'acte de penser n'est pas aussi une espèce d'imagination ou impossible sans imagination et donc sans corps⁶⁶.

⁶⁴ Cf. III, 11, 433b31.

⁶⁵ Cf. II, 3, 3, 414b 16.

⁶⁶ Cf. I, 403a 7-10.

L'imagination relève-t-elle, au moins dans la généralité des cas, de la puissance sensitive ou communique-t-elle déjà avec la puissance dianoétique ? C'est peut-être l'anticipation de cette ambiguïté qui pourrait expliquer le silence d'Aristote sur l'imagination quand il avait énuméré les diverses puissances de l'âme⁶⁷. Mais la restitution de l'argument manquant reste incertaine⁶⁸. Telle que l'introduit le texte, l'imagination se présente comme une faculté troisième et "synthétique".

Ou alors le "en effet" n'est pas rapporté et il faut supposer qu'il prolonge ce que l'analyse a acquis sur la différence entre la sensation et la pensée. Le passage sur l'imagination se présenterait alors comme une clarification des rapports entre sensation et pensée, comme si pour bien les différencier, il fallait les distinguer ensemble de l'imagination. Aussi Aristote s'empresse-t-il d'inscrire la liaison imaginative dans un réseau de distinctions conceptuelles⁶⁹. Si l'on ne distingue pas bien la pensée et la sensation de l'imagination, on risque en elle de les confondre. C'est pourquoi il convient de s'arrêter sur l'étude de la *phantasia*. Il s'agit donc en quelque sorte de bien distinguer pour mieux unir les fonctions de l'âme, conformément au souci d'Aristote de ne pas fractionner l'âme. Or, à cette fin, l'étude de l'imagination s'impose. Ou plutôt l'imagination impose par sa nature la thèse de l'unité de la vie psychique : prolongeant la sensation, elle montre que l'âme est active au-delà de celle-ci et qu'elle accompagne la constitution de la pensée. La connaissance n'est pas scindée entre sensation et intellection, mais unifiée par l'imagination.

La différence de la *phantasia* avec l'opinion est précisée par deux arguments principaux : la liberté productive, qui s'accompagne d'une indifférence à la vérité, et la suspension de l'émotion. D'abord l'imagination dépend de nous contrairement à l'opinion. Ici, le plus important consiste dans le fait de reconnaître à l'imagination une espèce de liberté : la formation des images, la composition des images est à la discrétion de l'âme. Peut-on y voir le thème anticipé de l'imagination créatrice ? C'est une hypothèse excessive, comme le prouve la référence à la mnémotechnie. La liberté de l'imagination est associée à l'exercice de la mémoire (comment associer à une idée une figure feinte pour mieux se la rappeler). La liberté est dans l'arbitraire de la relation image/idée. L'esprit dispose ainsi du pouvoir de feindre une image gratuite comme support mnésique. Autrement dit, l'imagination est la condition même de la mémoire⁷⁰. Et même si l'imagination est ici orientée vers l'avenir plutôt que vers le passé, il n'est pas encore question d'une imagination créatrice, puisque l'imagination procède malgré tout de la sensation⁷¹.

⁶⁷ Cf. II, 414 30-31. L'indétermination subsiste puisque même quand la *phantasia* est reconnue comme faculté (*phastikon*) à part entière (III, 9, 432a31-b3) Aristote souligne qu'« il est difficile de dire à quelle partie elle est identique ou de quelle partie elle est distincte, si on suppose des parties séparées dans l'âme ». Cette difficulté tient peut-être précisément à la nature synthétique de l'imagination.

⁶⁸ Cf. G. Rodier, p. 408-413.

⁶⁹ Les termes sont ici déplacés. Aristote ne dit pas exactement que l'imagination est distincte de la pensée, mais qu'elle diffère de la croyance (*hupolepsis*). Il faut admettre que la croyance est le résultat de la *dianoia* : c'est le jugement avec assentiment (conviction) qui contiendrait, au titre de ses espèces, la science, l'opinion, la prudence.

⁷⁰ Cf. *De la mémoire*, 450a23.

⁷¹ Cf. 429a1-2.

Cette liberté affranchit du même coup l'imagination de la prétention à la vérité. Là où l'opinion a nécessairement une valeur de vérité, l'image n'est ni vraie ni fausse. L'opinion est en vue de la vérité, même si elle ne lui est pas toujours conforme – tout jugement prend en considération le réel pour en rendre compte – mais la *phantasia* n'est pas soumise à la réalité des faits et s'exerce à volonté. Les images librement produites (*eidôlopoiein*) par la *phantasia*, sont sans valeur de vérité. Dans l'imagination, aucun jugement n'est formé; c'est pourquoi Aristote dira qu'il faut prendre *phantasia* au sens propre, comme une sorte d'apparition qu'on peut se mettre devant les yeux et qui ne contient aucun jugement vrai ou faux. La liberté de l'imagination c'est donc d'abord la liberté par rapport au vrai et au faux. L'imaginaire, c'est la représentation sans le jugement, le sens sans la vérité.

Ensuite, la *phantasia* est comparée à une peinture (*graphè*): l'imagination désigne ainsi la faculté de recevoir et de produire des images mentales, et donc d'instaurer une distance "esthétique" avec les émotions et les passions. La relation aux affects est constitutive de l'imagination, qu'elle en répercute et décuple les effets ou en produise certains. Or ici, au contraire de ce qui se passe pour l'opinion, Aristote voit plutôt dans l'imagination une puissance qui neutralise l'affect : si je juge qu'un lion va surgir, puisque je ne peux pas croire qu'il ne surgira pas, j'en éprouve aussitôt une émotion de peur et de terreur. En revanche, si le lion n'est qu'une image de lion, l'image n'étant ni vraie ni fausse, l'émotion est comme suspendue dans son effet. L'imagination met l'âme à distance de l'émotion, qu'elle a le loisir de vivre sur le mode du "comme si". C'est ce mode de la représentation iconique qui traduit la liberté de l'imagination à l'égard du vrai et du faux. Je me figure toujours "pour de faux", comme disent les enfants, ce qui apparaît pour moi en image. Dans cette fiction, j'éprouve une liberté que ni la sensation ni la croyance, ni même la science n'autorisent jamais.

La suite du texte est délicate d'interprétation. D'abord en cherchant à circonscrire la *phantasia* dans les puissances cognitives, en contradiction avec ce qui précède, Aristote est obligé d'en faire une faculté d'être dans le vrai ou dans le faux. Aristote a distingué l'imagination de l'opinion en disant que celle-ci peut être vraie ou fausse alors que l'image n'est ni vraie ni fausse. Mais ailleurs, il signale que "les sensations [propres] sont toujours vraies, tandis que les *phantasiai* sont le plus souvent fausses"⁷², pensant manifestement aux images oniriques – Aristote ne dit pas qu'elles sont toujours fausses, sinon les animaux qui se guident sur l'imagination⁷³ seraient dépourvus de toute espèce d'intelligence. Si l'imagination est une faculté de connaissance, elle est ordonnée au jugement selon le vrai et le faux. On peut s'appuyer par anticipation sur la définition positive de l'imagination comme mouvement de la sensation : si la sensation est déjà discriminante des valeurs de ses sensibles propres⁷⁴, ce qui la prolonge doit partager le même caractère. Mais la sensation est toujours vraie et l'imagination peut être fausse, soit que l'image décolle de la sensation comme dans le rêve, soit qu'elle soit maniée librement par l'artiste, soit qu'elle soit composée volontairement pour aider la mémoire comme dans les techniques d'*Ars memoriae*. Par sa plasticité, elle déborde de partout la sensation. Mais

⁷² 3, 428a11-12.

⁷³ Cf. III, 3, 429a4-6.

⁷⁴ Cf. III, 2, 426b8-12.

l'imagination n'est pas la pensée, puisque cette dernière est propre aux hommes, alors que les animaux supérieurs possèdent, selon Aristote, une forme élémentaire d'imagination⁷⁵. Peut-être faut-il, pour plus de cohérence, prendre Aristote au mot quand il souligne que *phantasia* est à entendre à partir de son nom : elle est avant tout apparition, au risque de n'être qu'une apparence : que l'apparition implique ou non la présence d'un objet, qu'elle soit vraie ou fausse sont des aspects secondaires.

Mais que veut dire précisément Aristote quand il demande de prendre la *phantasia* au sens non métaphorique ? Ce sens désigne-t-il l'usage de *phantasia* quand elle n'est pas employée à la place de sensation ou de pensée (Simplicius) ou bien quand, comprise à partir de l'étymologie, elle désigne "ce en fonction de quoi quelque chose devient visible et apparaît comme ceci ou cela"⁷⁶ ? La controverse concerne directement le problème de la traduction de *phantasia*. Aristote découvre la *phantasia* comme une fonction cognitive nouvelle. Mais avant d'être un objet philosophique nouveau, elle appartient à la langue grecque. Or ce que dit *phantasia* ce n'est pas une fonction psychique mais le phénomène. Il y a *phantasia* dès que quelque chose apparaît : "Si donc la *phantasia* est ce en vertu de quoi on dit qu'une apparition survient en nous..." (428a1) ; "puisque la vue est la sensation par excellence, la *phantasia* a tiré son nom de la lumière, car sans lumière on ne peut voir" (429a3). Si la *phantasia* est la faculté (*dunamis*) entre la sensation et la pensée, sa traduction par imagination est justifiée. De fait, le chapitre 3 découvre bien ce que la tradition nommera *imaginatio* en faisant référence à l'activité originale qui consiste pour l'âme à prolonger la sensation en produisant une image *in absentia*. Mais s'il suffit pour parler de *phantasia* d'une manifestation analogue à la lumière, la traduction par imagination est inappropriée : la *phantasia* désigne alors le corrélat subjectif du *phantasma* qu'il faut traduire non par image mais par apparition – on notera la forme passive de l'expression : "ce en vertu de quoi une apparition survient", ce qui contredit partiellement l'idée de libre spontanéité attribuée à la *phantasia*. A moins encore que l'usage non métaphorique de *phantasia* désigne précisément la découverte aristotélicienne de l'imagination (re-)productive d'images. Aristote utiliserait "le terme de *phantasia* pour désigner un contenu nouveau, la faculté de produire des images, dont il [serait] en quelque façon le découvreur. L'auteur d'une métaphore pour un instant suspendue pourrait donc être Aristote lui-même, mettant entre parenthèses ici momentanément sa propre conception de la *phantasia*"⁷⁷.

Pour marquer la différence entre l'imagination et la sensation, Aristote avance trois arguments principaux. La sensation est ou puissance ou acte, alors que des "images" apparaissent indépendamment de la puissance ou de l'acte de la sensation. "La sensation est toujours présente, non la *phantasia*", ce que l'on peut comprendre de deux façons : que la sensation est présente chez tous les animaux, ce qui n'est pas le cas de l'imagination ; ou que l'imagination peut produire des représentations sans que la sensation soit en puissance ou en acte, comme c'est manifeste dans l'expérience du rêve.

⁷⁵ H. Védrine *Les grandes conceptions de l'imaginaire*, LGF, Livre de Poche, 1990, p. 37.

⁷⁶ J.-L. Labarrière, "Nature et fonction de la *Phantasia* chez Aristote", in *De la phantasia à l'imagination*, Peeters, 2003, p. 23.

⁷⁷ R. Lefebvre, *De l'âme*, III, 3, Ellipses, 2001, p. 37.

L'imagination est ainsi reconnue comme ce qui dépasse la sensation, c'est-à-dire comme faculté de se représenter l'objet en l'absence de sa sensation. A travers l'imagination onirique, et même s'il maintient le vocabulaire de l'apparition, Aristote dégage en fait la fonction psychologique de l'imagination. Le rêve montre qu'il y a image même en l'absence de sensation actuelle. Sans doute la sensation potentielle demeure, mais n'étant pas actualisée par un objet, l'image qui la réactive doit procéder d'une faculté distincte d'elle. L'argument est repris à la fin du paragraphe⁷⁸, liant plus particulièrement l'image et la sensation visuelle.

Par ailleurs si la sensation et la *phantasia* constituaient la même faculté, tous les animaux devraient posséder celle-ci en même temps que celle-là puisque la sensation définit l'âme animale. Or, certains animaux ne semblent pas dotés d'imagination, comme la fourmi, l'abeille et le vers⁷⁹.

Enfin, la sensation propre est toujours vraie, alors que l'imagination est souvent trompeuse. Aristote donne un exemple que tous les éditeurs n'ont pas conservé, en y voyant une addition. C'est manifestement une reprise du *Philèbe* (38c-d) de Platon où la même situation est décrite : quand on aperçoit un objet sans pouvoir le distinguer (*krinein*), on a affaire à une sorte d'apparition. Ici l'imagination est bien décrite en son sens propre, comme ce en fonction de quoi "quelque objet *x* apparaît comme *x* ou *y* à un sujet *Z*"⁸⁰. Aristote semble dire que "l'image" consiste dans le défaut de la sensation propre : ce qui apparaît, c'est une représentation en suspens, qui ne se donne pas comme immédiatement et nécessairement vraie. Mais la sensation nous permet-elle de dire "ceci est un homme" ?⁸¹ Le prédicat est ici un universel, alors que l'objet de la sensation est toujours particulier. Donc l'image n'est-elle pas la première représentation générale que l'esprit forme, au-delà de la sensation, et qui, par sa généralité même, est encore indéterminée, pouvant se révéler vraie ou fautive ? Ou alors il faut considérer que la fausseté de l'imagination est liée à la sensation des attributs communs ? C'est sur ce passage, qu'on peut présenter l'imagination comme une interprétation de la sensation. L'apparition de *x* n'est pas une représentation originale mais un effet de l'interprétation sur une sensation indistincte, un jugement sur la sensation, qui peut être vrai ou faux. Aristote avait situé, en 428a3-4, l'imagination du côté des puissances ou des dispositions selon lesquelles nous pouvons dire le vrai ou le faux. Mais si l'imagination est le plus souvent fautive, elle ne saurait relever des puissances cognitives⁸² qui sont toujours vraies, comme le sont la science ou la connaissance intuitive

⁷⁸ Cf. 428a14-15.

⁷⁹ Dans les *Parties des animaux*, on peut lire que les abeilles sont "plus prudentes" que bien des animaux sanguins. Aussi les éditeurs, dès l'Antiquité, ont corrigé ce passage du chapitre 3 en écrivant : "il semble que ce soit le cas pour les fourmis, les abeilles, non pour les vers". L'absence du sens de la vue pourrait expliquer ce déficit. Autrement dit, l'imagination est, dans l'ordre des facultés, une puissance supérieure à la sensation : elle est requise notamment pour le mouvement local. La faculté désirante ne peut causer l'action que par l'intermédiaire des représentations fournies par l'imagination (cf. Pellegrin, *op. cit.* p. 278). La vision donne à la faculté de désirer la possibilité de se représenter des buts, d'ouvrir le champ de l'action, de susciter un comportement plus évolué. Les commentateurs anciens, sur la base de cet argument, ont pu placer l'imagination au sommet de l'âme irrationnelle, justifiant ainsi qu'elle n'appartient qu'aux animaux développés.

⁸⁰ Labarrière, *art. cit.*, p. 16.

⁸¹ Cf. *Analytiques postérieurs*, II, 9, 100b6.

⁸² Cf. *Ethique à Nicomaque*, VI, 3, 1139b15sq.

des principes (*nous*). Dans tous les cas, le verbe *phainesthai* est ici lesté d'une valeur péjorative, ce qui tend "à présenter la *phantasia* comme une représentation imprécise, tendanciellement fausse, et dans l'exemple cette fois-ci donné : 'cela nous semble un homme', il est clair qu'il s'agit d'une représentation en présence. Ce qu'Aristote appelle *phantasia* n'est donc pas nécessairement de l'imagination (de la représentation en l'absence par images), cela peut être de la représentation imprécise, voire fausse, en présence d'un objet mal perçu"⁸³.

Cette faculté advient après la sensation et donc lui est supérieure. Mais cette supériorité ne suffit pas à lever tout soupçon sur la *phantasia*. Aristote hésite à la considérer comme une sensation imprécise ou comme la faculté de représentation *in absentia*. Ainsi la *phantasia*, sans être "maîtresse d'erreur et de fausseté" n'étant ni tout à fait sensation ni tout à fait pensée, déploie sa puissance comme possibilité de la fausseté.

Aussi pour statuer sur sa nature propre, Aristote passe-t-il, dans un second temps, à la définition positive de la *phantasia*. Après avoir démontré qu'elle n'est ni la pensée, ni la sensation, ni leur combinaison, comme le pensait Platon dans la *Sophiste*, Aristote propose une théorie cinétique de la *phantasia*. La *phantasia* n'est pas la sensation mais quelque chose de la sensation puisqu'elle n'existe pas sans elle. Cette dimension qui résout positivement l'écart de "l'image" par rapport à la sensation propre consiste dans l'effet de rémanence de la sensation. La *phantasia* est le mouvement continué de la sensation, "sensation affaiblie"⁸⁴. L'objet imprime un mouvement sur le sens. Mais l'âme continue de le représenter une fois sa présence disparue, c'est-à-dire proprement l'imaginer. Et Aristote d'insister sur l'enrichissement qu'apporte la *phantasia* à la vie psychique. Elle augmente le pouvoir d'agir⁸⁵ et rend possible la mémoire, l'induction⁸⁶ et finalement la pensée conceptuelle.

Finalement que conclure de ce chapitre 3 sur l'imagination ? Fondamentalement peut-être que l'ambiguïté de l'imagination va de pair avec sa découverte. Tantôt la formation des images est en notre pouvoir, tantôt leur apparition se joue de nous. Ici la spontanéité fait la différence spécifique de l'imagination ; là l'imagination perd toute autonomie sous la dépendance de la sensation. Donc l'imagination est-elle seulement découverte comme une faculté⁸⁷ ? Sans même envisager une fonction première, l'imagination reproductrice se montre déjà ambivalente.

⁸³ Lefebvre, *op. cit.*, p. 38-39.

⁸⁴ *Rhétorique*, I, 11, 1370a28.

⁸⁵ Cf. ch. 9.

⁸⁶ Cf. *Métaphysique*, A, 1, 980b26.

⁸⁷ Il y a moins de différence entre l'imagination et la sensation qu'entre la fonction nutritive et la fonction sensitive de l'âme. Autant la faculté sensitive n'est ni la production ni le prolongement de la faculté nutritive (cf. Crubellier et Pellegrin, *Aristote, Le philosophe et les savoirs*, Seuil, 2002, p. 269), autant l'imagination est homogène à la sensation puisqu'elle est causée par elle : dès lors "elle en apparaît comme doublet superfétatoire" (Castoriadis, *op. cit.* p. 341). Même le rêve appartient à la sensation pour autant que la sensation a la forme de l'imagination, comme l'explique Aristote dans le traité contemporain ou postérieur *Des Rêves* : « Dans leur existence (*esti*) l'imagination et la sensation sont le même, mais leur essence (*to d'einai*) est autre (...) le rêve apparaît comme quelque phantasme (...) il est clair que rêver appartient à la sensibilité, et à celle-ci en tant qu'elle est imagination » (459a15-22).

III,4

Le début du chapitre 4 est important parce que ce passage est peut-être le début du livre III. Jusque là, la question de la définition de l'âme (II, 1) a été envisagée par ses facultés (nutritive, sensitive, suite du livre II). Cette étude s'est poursuivie en III, 1-3 avec l'examen des facultés sensibles : le sens commun et l'imagination – avec tous les problèmes qui se posent sur le statut de la *phantasia*. Avec le chapitre 4, on passe à la faculté intellectuelle (*nous*). Et c'est le seul exposé détaillé consacré au *nous*. D'où l'intérêt du passage. Pour l'essentiel, le livre III développe une théorie de l'intellect. Mais quel est le statut de l'intellect dans l'âme ? C'est ce qu'il est convenu d'appeler depuis les études de Nuyens "dilemme âme-intellect". Or Aristote vient d'écarter le problème de la séparation : l'intellect est bien présenté comme une partie de l'âme – par quoi il faut entendre une faculté – mais la question sur son caractère séparable est écartée. Il y a bien une distinction logique, de raison ou selon la définition (l'intellect n'est pas l'imagination, parce qu'elle ne remplit pas la même fonction), non une différence réelle : il n'est pas séparée comme une chose par rapport à une autre (ailleurs on lit : "séparée par le lieu" 413b 14-15). Mais en même temps ce problème, bien qu'écarté, demeure présent et évoqué. Les relations problématiques entre l'intellect et l'âme dans le traité aristotélicien conduisent dans cette première partie du chapitre 4 à une théorie de l'intellect passif ou potentiel. Aristote procède en trois temps :

§ 1 l'attribution des propriétés de l'intellect à partir de l'analogie avec le sens

§ 2 la déduction de l'incorporéité de l'intellect

§ 3 la mise en évidence de l'impassibilité propre, c'est-à-dire non limitée de l'intellect par rapport à l'impassibilité des sens.

§ 1

Donc étant admis qu'il y a une partie, c'est-à-dire une faculté par laquelle l'âme connaît, il s'agit de savoir comment se fait la pensée et la connaissance. C'est par l'intellect que l'âme est capable de connaître et que l'homme connaît effectivement. L'âme n'est pas le sujet de l'intellect, mais c'est l'homme⁸⁸ qui connaît par la faculté intellectuelle de l'âme.

Mais si la nature de la séparation est suspendue à un examen ultérieur, d'un côté, il est acquis que l'intellect est distinct des sens : il n'y a pas d'organe corporel de la pensée. Pour autant, l'intellect appartient à l'âme. Comment l'intellect peut-il appartenir à l'âme, définie comme acte du corps ayant la vie en puissance et être incorporel ? Le problème est d'autant plus délicat que pour décrire le processus psychique de la connaissance, Aristote s'appuie sur une comparaison avec les sens. Ainsi l'étonnant c'est que le Stagirite signale l'analogie avec la connaissance sensible. L'analogie est la suivante : l'intelligence est comme le sens une connaissance. Or on a vu qu'on sent en puissance ou en acte. Donc l'intelligence qui est aussi une façon de connaître obéit à la même distinction de la puissance et de l'acte. En conséquence, la connaissance intellectuelle est une certaine passivité. Le chapitre 4 avance l'idée de potentialité intellectuelle, c'est-à-dire d'"intellect patient". Ainsi l'opération de l'intelligence sera une sorte de passion (Aris-

⁸⁸ Cf. 408 b 13-15.

tote est prudent : “*paschein ti*” écrit-il) ou quelque chose qui ressemble à une passion qui consiste à subir l’influence de l’intelligible ou de quelque chose du même genre. Mais il en va de l’intellect comme pour le sens : la passivité n’est pas synonyme d’imperfection (*phtartikon pathos*, passion corruptrice) mais c’est plutôt le signe de l’accomplissement d’une puissance (*teleiôtikon pathos*), “une capacité de développement”⁸⁹.

La suite contient trois conclusions (introduites par “*ara*”) qui avancent trois prédicats de l’intellect. Le premier est surprenant, étant donné l’analogie faite avec le sens, puisque l’intellect est dit devoir être impassible (“*apathès*”). N’y a-t-il pas contradiction manifeste si l’intellect est à la fois *paschein ti* et *apathès* ? En fait, il n’y a contradiction que si l’on prend la passion au sens strict et ordinaire du terme, c’est-à-dire comme *passio corruptiva* et non comme *passio perfectiva*. Pour la faculté cognitive (sensible ou intellectuelle), la passion est de la deuxième sorte, sinon il faudrait s’abstenir d’utiliser le terme *pathos*⁹⁰. Ainsi en étant pure capacité à recevoir l’intelligible, l’intellect est aussi bien impassible à l’égard de celui-ci : il subit sans être modifié, mais s’accomplit dans ce processus. Et il doit être impassible c’est-à-dire également inactif à l’égard de l’intelligible qu’il reçoit pour ne pas altérer les formes qu’il appréhende. L’intellect s’assimile à la forme. Il est puissance des formes, ou ce dont les formes sont en acte, comme le sens par rapport au sensible déterminé. On passe ici à la deuxième caractéristique : l’intellect est réceptivité de la forme (*dektikon tou eidous*), de toutes les formes, donc il n’est en acte aucune d’elle – ce qui prolonge l’analogie avec le sens, puisque Aristote a montré en II, 12 424a 17-19 que le sens aussi reçoit la forme sans la matière. Mais la différence c’est que le sens reçoit la forme perceptible tandis que l’intellect reçoit le concept. Il est tout à fait significatif de voir Aristote insister sur la dimension de puissance et de réceptivité de l’intellect, non seulement parce que c’est le moyen de reconnaître l’incorporité de l’intellect (pure puissance, il n’est l’acte d’aucun organe corporel, donc est séparé du corps) comme le montre la suite, mais aussi parce que c’est conforme à son anti-platonisme. L’âme ne possède pas le pouvoir de connaître en elle et par elle-même les formes intelligibles. Aristote s’oppose ici à Platon sur deux points :

a) les formes n’existent pas en soi mais dans les choses dont elles doivent être abstraites par l’intelligence ;

b) l’âme ne possède aucune connaissance innée (réminiscence) mais la connaissance se fait toujours de l’extérieur, elle consiste dans le déploiement de la puissance de connaître – d’où la précision : “la relation du sensitif aux sensibles doit être celle de l’intelligence aux intelligibles”. Il en va pour l’intellect comme pour la faculté sensible qui ne possède pas l’acte de connaître, mais seulement l’aptitude : l’actualisation de la puissance est un mouvement (*kinèsis*), une altération (*alloiôsis*) sous l’effet de quelque chose qui existe en acte⁹¹. Pour la sensation, la chose sensible est le *poiétikon* de la connaissance sensible. Mais évidemment, si l’intellect procède “de la même manière” que le sens, la question se pose de savoir ce qu’est pour lui l’équivalent de la cause efficiente ou motrice de la connaissance intellectuelle. C’est justement ce problème délicat qui fait l’objet du chapitre 5.

⁸⁹ Nuyens, *op. cit.*, p. 279.

⁹⁰ Cf. II, 5, 417b 12-16.

⁹¹ Cf. II, 5, 417a 17-18.

Mais Aristote poursuit en proposant, à partir d'une citation d'Anaxagore, une troisième propriété de l'intellect : l'intellect est pur ou sans mélange (*amigès*). Ici deux interprétations sont possibles. Ou bien⁹² l'intellect est sans mélange avec la matière et avec le corps – ce qui va dans le sens de la séparation et peut-être de l'immortalité de l'intellect – ; soit sans mélange avec les formes intelligibles (Alexandre). Les commentateurs modernes sont plutôt de l'avis d'Alexandre. En effet :

1) Aristote interprète la pensée d'Anaxagore : là où le présocratique envisage la pureté du *nous* par rapport à toutes les choses⁹³ comme condition de sa puissance infini, Aristote donne à “dominer” le sens de “connaître”. Dès lors “sans mélange” est à comprendre comme pur de tout ce qui est intelligible.

2) Par ailleurs, plus loin Aristote fait une nouvelle référence à Anaxagore (429b 22-25) : l'expression “où l'intelligence n'a rien de commun avec rien” est synonyme de sans mélange et s'applique au *nous* dans son rapport aux formes plutôt qu'au corps.

3) Comme le note encore Nuyens, avant 429a 29, Aristote s'attache à la similitude et non à la différence entre l'intellect et la faculté sensitive pour souligner le fait que l'intellect est comme elle⁹⁴, pure réceptivité, sinon comme le dit la phrase suivante il interposerait sa propre forme (acte) à la forme qu'il reçoit ;

4) enfin plus loin (429a 24-25) il est dit que l'intellect est non mélangé au corps, de sorte qu'ici *amigès* ne peut servir à dire la même chose. Ainsi dire que l'intellect est sans mélange souligne à nouveau sa nature strictement potentielle et que c'est là l'essence de l'intelligence humaine.

§ 2

Mais dans un second temps, Aristote déduit l'incorporéité de la potentialité de l'intellect. L'intelligence, c'est-à-dire ce qui permet de penser et de concevoir, n'est en acte aucune réalité avant de penser. Et c'est pourquoi, l'intellect est séparé du corps. Il faut comprendre : si l'intellect était mélangé au corps, il serait l'acte d'un organe sensoriel, et donc ne serait pas pure puissance. Il y a contradiction à définir l'intellect comme pure puissance et à le supposer mélangé au corps : le réceptacle est sans forme. Tout à l'inverse, l'intellect est décrit comme quelque chose de l'âme. Mais alors qu'Aristote avait osé la formule : l'âme est quelque chose du corps (à savoir son acte), ici le *nous* qui n'est pas l'âme de l'homme, mais la faculté intellectuelle de l'âme humaine⁹⁵ (donc une partie de celle-ci⁹⁶), n'est pas mélangé avec le corps. C'est pourquoi, on peut reprendre l'opinion de Platon selon la méthode endoxique, pratiquée dans le livre I : l'intellect est “le lieu des formes”. Mais il faut préciser que l'expression ne se trouve pas expressément dans un dialogue de Platon, c'est plutôt une manière de parler, une

⁹² Cf. Philippon et Thomas d'Aquin, *op. cit.*

⁹³ Cf. fgt 12 : “les autres choses ont une part du tout ; mais le *nous*, lui est infini, autonome, et ne se mélange à rien ; il est seul lui-même et par lui-même, car s'il n'était pas par lui-même et s'il était mêlé à quelque autre chose, il participerait à toutes choses dans la mesure où il serait mêlé à l'une d'elles. Car en tout, il y a une part du tout [...]. Et ce qui serait mêlé au *nous* l'empêcherait d'avoir pouvoir sur chaque chose, comme il l'a maintenant étant seul par lui-même”.

⁹⁴ Cf. II, 7, 418b 26-27.

⁹⁵ Cf. Nuyens, p. 286.

⁹⁶ Cf. I. 10

approximation d'expressions platoniciennes à propos des idées dites être "dans les âmes" ou "en nous"⁹⁷. Ensuite Aristote s'empresse de limiter la thèse à l'intellect : toute l'âme n'est pas le lieu des concepts mais seulement l'intellect. Enfin l'intellect n'est les formes qu'en puissance et non en acte.

§ 3-4

Aristote passe ensuite à la différence entre l'intellect et le sens. Et il commence par l'examen de l'impassibilité – avant d'envisager la différence par l'objet de la connaissance (2ème partie du chapitre 4).

Ainsi l'impassibilité fait à la fois la similitude et la différence de l'intellect par rapport au sens. Comment est-ce possible ? Ici se produit comme un renversement : alors que la connaissance sensible a servi de modèle à la description de la connaissance intellectuelle, ici l'intellect manifeste un cas d'impassibilité absolue tandis que l'impassibilité du sens n'est que relative. Et cette différence de l'absolu au relatif s'explique par la séparation ou le détachement de la connaissance par rapport au corps. La corporéité limite l'impassibilité du sens : l'impassibilité sans limite de l'intellect s'explique par son incorporéité.

L'impassibilité des sens est doublement relative ou limitée :

a) elle n'existe que pour un domaine limité d'objets perceptibles (la vue pour le visible) ;

b) ce qui ne relève pas du sensible propre, est soit imperceptible, soit exerce une action nocive sur le sens⁹⁸ : le sens est donc impassible par soi pour son sensible propre mais altérable par accident par un sensible étranger ou même par un sensible en excès par rapport aux capacités normales de l'organe sensoriel⁹⁹. Ainsi une trop forte lumière aveugle l'œil ou un son trop puissant rend l'oreille incapable d'exercer sa fonction. Donc pour les sens, l'affection (altération) peut toujours l'emporter sur l'actualisation de son aptitude. Or il n'en va pas de même de l'intellect. On ne constate pas que la conception d'une vérité d'ordre supérieur (par exemple en géométrie ou en philosophie première) rende l'intellect inapte ou moins disposé à l'égard de vérités moins élevées, simplement probables par exemple. L'intellect peut continuer de raisonner sur le probable après avoir raisonné sur le nécessaire, et même en est rendu plus capable. Plus l'intellect s'exerce, plus il est capable de s'exercer sur n'importe quel type d'objet. Or la seule cause qui puisse expliquer cette différence de fait, c'est que l'intellect est quant à lui séparé (*chôristos*) du corps. L'impassibilité de l'intellect est absolue, c'est-à-dire que l'opération intellectuelle ne peut être altérée par un quelconque excès, parce que l'intellect ne possède aucun organe corporel pour ses actes. Donc l'impassibilité du sens ne va pas sans organes, c'est pourquoi elle n'est que relative ; l'impassibilité de l'intellect est absolue parce que l'intellect est incorporel. "*Chôristos*" (séparé) signifie "*aneu sômatos*" (sans corps). Aristote emploie ce même terme à propos des formes platoniciennes qui sont censées être des substances existant séparément des choses sensibles. Donc avec ce prédicat, Aristote insiste sur l'indépendance du *nous* par rapport au corps. Mais est-ce suffisant pour admettre chez Aristote que l'âme ou seulement la faculté intellectuelle de l'âme humaine survive à la mort du composé âme-corps ? Aristote se montre à chaque fois prudent sur ce point : "quant à

⁹⁷ Cf. *Parménide*, 132b, 133c.

⁹⁸ Cf. III, 2, 426a 27.

⁹⁹ Cf. II, 10, 422a 20-31.

l'intellect il semble provenir en nous comme une substance et n'être pas sujet à la corruption¹⁰⁰. Le dilemme âme-intellect recouvre en fait une tension entre le *nous* comme substance et le *nous* comme faculté. C'est ce dont il est question au chapitre 5.

§ 4

Dans le dernier §, Aristote en appliquant les degrés de puissance et d'acte qu'il avait dégagés en II, 5, déduit la réflexivité de l'activité intellectuelle. Il revient sur la potentialité non plus comme pure indétermination et donc comme impassibilité infinie, mais comme formation d'une disposition à la conception qui est la condition de la conscience de soi de l'intellect, c'est-à-dire l'équivalent humain de la pensée de la pensée qui définit la vie divine¹⁰¹. La potentialité s'entend en deux sens : comme l'enfant qui n'a que la pure puissance de commander une armée et comme le général chez qui cette puissance est devenue une aptitude permanente, actualisable à loisir si les circonstances s'y prêtent. Or quand l'intellect possède cette puissance supérieure, qui est l'acte au sens premier du terme, il peut se penser lui-même. L'intellect s'est identifié par l'exercice aux formes intelligibles. Et à chaque fois qu'il pense une forme intelligible, puisque l'intellection est acte commun de l'intellect et de l'intelligible, il se pense lui-même. C'est en étant intelligent en acte, que l'intellect devient intelligible : il n'est pas intelligible comme un objet distinct de l'acte d'intellection, ou comme vide de tout objet, à la manière du *cogito* cartésien. Sans l'intellection actuelle d'un intelligible, il n'y pas d'intellection de l'intellection. Donc dès que l'intellect possède l'*hexis* de la science (grammaticale par exemple) (acte premier), il peut quand il le veut passer à l'acte second qui en est l'opération et prendre conscience de soi dans cet acte même.

Donc le chapitre 4 se présente comme une théorie de l'intellect et celui-ci, à partir d'une analogie avec le sens, est essentiellement défini par sa potentialité. A nouveau le schéma acte-puissance manifeste sa fécondité théorique, ici pour rendre compte du processus de la connaissance, ce que la deuxième partie du chapitre va préciser. Mais deux difficultés demeurent. La première porte sur l'actualisation de l'intellect lui-même, puisque l'intellect n'est l'intelligible qu'en puissance et que les formes intelligibles n'existent pas comme des substances séparées qui pourraient, à l'instar des sensibles par rapport au sens, jouer le rôle de causes motrices. Le chapitre 5 aborde ce problème (comment amener les formes intelligibles de la puissance à l'acte pour que l'intellect soit identique à l'intelligible, comme le sens est identique dans l'acte de la sensation à l'objet sensible ?) où la tradition a supposé l'existence d'un intellect agent. Mais la potentialité de l'intellect autorise-t-elle à parler d'intellect patient (*nous pathêtikos*) et, en complément de ce dernier, d'un intellect agent ?

La seconde difficulté est encore plus redoutable et touche le statut ontologique du *nous*. En quel sens, est-il séparé de l'âme comme acte du corps ? L'intellect est-il bien plus que l'âme supérieure, un autre type d'âme (*psychès genos eteron*, 413b25), une âme-substance plutôt que forme substantielle du corps organique ? La conséquence est importante car l'âme et le corps ne forment plus une unité substantielle si l'intellect est une substance.

¹⁰⁰ I, 4, 408b 24-29.

¹⁰¹ Cf. *Métaphysique* L, 7, 1073b 31-32.

“L’intellect, lui, est sans doute quelque chose de plus divin et d’impassible”¹⁰².

Cette phrase a conduit de nombreux commentateurs à prêter à Aristote une doctrine de l’immortalité de l’âme : c’est en tant qu’intellect que l’individu humain peut survivre à la mort de l’être substantiel que forme son âme unie à son corps. Au Moyen-Age, sur cette question se sont opposés les avéroistes et les thomistes, les premiers situant cet intellect séparé en dehors de l’âme humaine – de telle sorte que l’immortalité est nécessairement non-personnelle, quand l’âme s’assimile aux intelligibles – les seconds dans l’âme, ce qui laisse envisageable une immortalité de l’individu par son intellect. Mais il faut reconnaître que sans doute le problème de l’immortalité de l’âme est étranger à la visée d’Aristote dans son traité sur l’âme, et que, comme l’écrit Bodeüs, « nul interprète, jusqu’à ce jour, n’a entièrement réussi à faire la lumière sur la signification exacte et les implications précises de ce langage qui fait état de la “séparation” de l’intelligence ou d’une forme d’intelligence »¹⁰³.

Bibliographie :

- Aristote, *De l’âme*, traduction R. Bodeüs, GF, 1993
Aristote, *De l’âme*, traduction J. Tricot, Vrin, 1972
Thomas d’Aquin, *Commentaire du Traité de l’âme d’Aristote*, traduction J.-M. Vernier, Vrin, 2000
Rodier, *Commentaire du traité de l’âme d’Aristote*, Vrin-reprise, 1985.
J.M. Leblond, *Traité des parties des animaux*, Aubier, 1945
François Nuyens, *L’évolution de la psychologie d’Aristote*, Louvain, Vrin, 1973
J. Brunschvig, “Les multiples chemins aristotéliens de la sensation commune”, *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 1991
J.-L. Labarrière, “Nature et fonction de la *Phantasia* chez Aristote”, in *De la phantasia à l’imagination*, Peeters, 2003
J.-L. Labarrière, “Hylémorphisme et fonctionnalisme. Sur la relation âme/corps chez Aristote”, in *Le corps et l’esprit*, Delagrave, 2003, p. 7 — repris dans *Skepsis*, 2010
R. Lefebvre, *De l’âme, III, 3*, Ellipses, 2001
M. Crubellier, P. Pellegrin, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Point-Essais, 2002
H. Védrine, *Les grandes conceptions de l’imaginaire*, LGF, Livre de Poche, 1990
M. Malherbe, *Trois essais sur le sensible*, éd. Vrin, 1991

¹⁰² I, 4, 408b11-29.

¹⁰³ p. 52.

