

Aristote
Traité de l'âme — II, 1-5 ; III, 3-4

Laurent Cournarie

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

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

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

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 déshabitué 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 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 suscité 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'E. d'Alexandrie (VI-VIII^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.

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 :

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 anglosaxons 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, informer toute matière (Hermès peut être de bois ou d'airan) – 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).

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 histoire critique, centrée sur l'analyse des apories.

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*).

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 relève l'âme – 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) ?

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

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 au 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 opérations intellectuelles indirectement au moins, dépendante du corps (*phantasia*, ici 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, 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 non seulement 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 ?

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.

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.

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 :

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.

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 -> immatérialité -> 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.

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

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

