



HAL
open science

Âme, corps, intellect dans le De Anima d'Aristote

Michel Narcy

► **To cite this version:**

Michel Narcy. Âme, corps, intellect dans le De Anima d'Aristote. Séminaire platonicien et néoplatonicien, Luc Brisson, Pierre Caye, Philippe Hoffmann, Feb 2019, PARIS, France. hal-02066569

HAL Id: hal-02066569

<https://hal.science/hal-02066569>

Submitted on 27 Mar 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

MICHEL NARCY
CNRS/ENS UMR 8230 Centre Jean Pépin
Âme, corps, intellect dans le *De anima* d'Aristote
Draft

Présentation orale : Séminaire platonicien et néoplatonicien
(Coordination : Pierre Caye, Luc Brisson, Philippe Hoffmann)
École normale supérieure de Paris, 11 mars 2019

Avant d'aborder mon sujet, petit « hors-d'œuvre » – au sens littéral du mot, puisqu'il ne traite ni du *DA* ni de l'âme. Il s'agit de donner un exemple de la façon dont certaines propositions aristotéliennes reçoivent un éclairage supplémentaire si on saisit la charge polémique qui est la leur vis-à-vis de Platon. C'est aussi un exemple frappant de la façon dont Aristote retourne, littéralement met cul par-dessus tête, les problèmes platoniciens.

Mon hors-d'œuvre sera donc cette phrase de *Phys.* III 1, 200b12-15 :

T1. Puisque la nature est principe de mouvement, c'est-à-dire de changement, et que notre recherche a pour objet la nature, il ne doit pas nous échapper ce qu'est le mouvement ; en effet, l'ignorance du mouvement entraîne nécessairement l'ignorance de la nature.

Ἐπεὶ δ' ἡ φύσις μὲν ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἡ δὲ μέθοδος ἡμῖν περὶ φύσεως ἐστὶ, δεῖ μὴ λανθάνειν τί ἐστὶ κίνησις· ἀναγκαῖον γὰρ ἀγνοουμένης αὐτῆς ἀγνοεῖσθαι καὶ τὴν φύσιν. (*Phys.* III 1, 200b12-15.)

Pour saisir la portée de cette phrase, il faut avoir à l'esprit que la nature, c'est ce que Platon appelle « les sensibles » dont, selon le rapport d'Aristote (*Met.* A 6, 987a32-b7, non mentionné dans le *hand out*), il ne peut pas y avoir de science puisqu'ils changent sans cesse = sont sans cesse en mouvement. Autrement dit, pour Platon, le mouvement qui caractérise les sensibles fait obstacle à la constitution d'une science de la nature = d'une physique.

On lit dans **T1** la réponse d'Aristote. Réponse qui consiste à prendre Platon au mot : s'il est impossible aux sensibles de se soustraire au mouvement/changement (= si « la nature est principe de mouvement »), alors la science de la nature = la physique est la science du mouvement. On a là l'acte fondateur de la physique – même si Galilée analysera le mouvement, et donc la nature, d'une tout autre manière et avec de tout autres moyens qu'Aristote.

I

On observe dans le *Traité de l'âme* un retournement analogue de la question des rapports entre l'âme et le corps.

On se souvient du *Phédon* : si selon Socrate « philosopher c'est apprendre à mourir », c'est qu'à la mort l'âme se sépare¹ du corps (**T2a**), un corps qui est une entrave

¹ Τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν : Robin, Vicaire, Dixsaut traduisent « séparation » (1^{er} sens dans Bailly), mais LSJ donne I. 1. *deliverance, release, relief* 2. *divorce* (abs.) II. *removal* III. 1. *going away, means of getting away or escape* 2. τοῦ

(ἐμπόδιον) à la recherche de la sagesse (φρόνησις) (T2b), qui trompe (ἐξαπατάται, T2c) l'âme, qui la trouble et l'empêche d'acquérir vérité et sagesse (ὡς ταραττοντος καὶ οὐκ ἐῶντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀληθείαν τε καὶ φρόνησιν, T2d). De sorte que ce n'est qu'une fois morts que nous pourrions les posséder.

T2. (a) Croyons-nous que la mort est autre chose que l'âme se séparant du corps ?

ἡγούμεθα... τὸν θάνατον εἶναι... ἄλλο τι ἢ τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν; (*Phaed.* 64c2-5.)

(b) Qu'en est-il de l'acquisition proprement dite de la sagesse ? Le corps y fait-il obstacle ou non ?

Τί δὲ δὴ περὶ αὐτὴν τὴν τῆς φρονήσεως κτήσιν; Πότερον ἐμπόδιον τὸ σῶμα ἢ οὐ; 65a9-10.)

(c) Quand l'âme entreprend d'examiner quelque chose avec le concours du corps, il est manifeste qu'alors il l'entraîne dans l'erreur.

Ὅταν μὲν γὰρ μετὰ τοῦ σώματος ἐπιχειρῇ (*scil.* ἢ ψυχῆ) τι σκοπεῖν, δῆλον ὅτι τότε ἐξαπατάται ὑπ' αὐτοῦ. (65b9-11.)

(d) ... séparé le plus possible... du corps dans son ensemble, dans la mesure où il trouble et empêche l'âme d'acquérir vérité et sagesse.

... ἀπαλλαγεῖς ὅτι μάλιστα... σύμπαντος τοῦ σώματος, ὡς ταραττοντος καὶ οὐκ ἐῶντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀληθείαν τε καὶ φρόνησιν. (66a3-6.)

Car T2e :

(e) De deux choses l'une : ou bien il n'est d'aucune façon possible d'acquérir le savoir, ou ce l'est pour ceux qui sont morts : alors en effet l'âme sera elle-même et rien qu'elle-même à part du corps, mais pas avant.

δυοῖν θάτερον· ἢ οὐδαμοῦ ἔστι κτήσασθαι τὸ εἰδέναι, ἢ τελευτήσασιν· τότε γὰρ αὐτὴ καθ' αὐτὴν ἢ ψυχὴ ἔσται χωρὶς τοῦ σώματος, πρότερον δ' οὐ. (66e5-67a1.)

Selon Socrate, donc, l'union de l'âme et du corps est une union malheureuse – en tout cas du point de vue des philosophes, car ce sont eux qui se soucient d'atteindre la vérité. Ce n'est qu'après la mort que l'âme peut enfin vivre sa vie, comme une épouse mal mariée après son divorce (un des sens d'*ἀπαλλαγὴ*).

Ce n'est pas à dire que le corps va lui aussi vivre sa vie, mais seulement qu'il est le seul à mourir. Ce qui semble impliquer que c'était l'âme qui lui donnait la vie, mais c'est là une question que Socrate n'approfondit pas. Il insiste au contraire sur le fait que le corps vivant – par son usage des sens (65b1-6), par la nourriture dont il a besoin, les maladies auxquelles il est sujet, ses amours, ses désirs, ses phobies (66c1-3) – fait obstacle à la vie de l'âme, qui se résume à la *διανοία*².

Pour Aristote, la question de savoir si le corps empêche ou non l'âme de penser ne se pose pas plus que celle de savoir si le mouvement fait ou non obstacle à la connaissance de la nature ; bien plus, elle ne doit pas être posée :

βίου *departure* from life, ψυχῆς ἀπὸ σώματος Pl. *Phd.* 64c: hence à. alone, *death* (Thphr.) 3. *avoidance*. Montanari: **separazione, distacco, liberazione** [*Phd.* 64c parmi les références] || *ass. scampo* || **separazione, divorzio** || **allontanamento, trasferimento** || **decesso, fine, morte**.

² ἐν τῷ λογιζέσθαι (65c2), διανοηθῆναι (65e3-4), αὐτῇ τῇ διανοίᾳ (65e8, cf. 66a2), ἐν τῷ διανοεῖσθαι (65e9).

T3. Il ne faut pas chercher si l'âme et le corps sont un, pas plus que la cire et sa forme ou, en général, la matière d'une chose particulière et ce dont elle est la matière.

Οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἐν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, οὐδ' ὅλως τὴν ἐκάστου ὕλην καὶ τὸ οὐ ἡ ὕλη. (DA II 1, 412b7-8.)

Cette phrase est la conséquence que tire Aristote de sa définition de l'âme comme « entéléchie première d'un corps apte à servir d'instrument (ὄργανικός) » (T7). Le mot « entéléchie » (ἐντελέχεια) suffit à faire comprendre que cette définition recourt à une ingénierie conceptuelle originale et autrement sophistiquée que celle de Socrate. Elle combine plusieurs des innovations métaphysiques d'Aristote : la multiplicité des sens de l'être (doctrine des catégories de la prédication + distinction être en puissance/être en acte) + identification être en acte = cause finale. Plutôt que de détailler tous ces présupposés, j'essayerai d'éclaircir la définition aristotélicienne de l'âme à l'aide d'une analogie fournie par Aristote lui-même :

T4. Si l'œil était un animal, c'est la vue qui serait son âme, car c'est en elle qu'il a sa réalité, celle qui correspond à sa définition. L'œil, lui, est la matière de la vue : si celle-ci vient à manquer, ce n'est plus un œil, sauf par homonymie, comme l'œil d'une statue ou l'œil dessiné.

Εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῶον, ψυχὴ ἂν εἴη αὐτοῦ ἡ ὄψις· αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἢ κατὰ τὸν λόγον. Ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως, ἥς ἀπολειπούσης οὐκέτ' ὀφθαλμὸς, πλὴν ὁμωνυμῶς, καθάπερ ὁ λιθινὸς καὶ ὁ γεγραμμένος. (DA II 1, 412b18-22.)

Ce que dit cette analogie, c'est que l'âme d'un être vivant (ζῶον), c'est son activité ; ici, Aristote prend l'exemple d'un organe (ὄργανον = instrument) : son activité, c'est ce à quoi il sert, sa fonction, son ἔργον. L'œil sert à voir : si l'on imagine un animal qui ne serait qu'un œil, ce serait un couple formé de l'œil anatomiquement parlant et de sa fonction ou de l'acte (ἔργον) qu'il est fait pour accomplir : la vue. Mais le mot « couple » est impropre, car l'absence d'un des deux termes entraîne *ipso facto* la disparition de l'autre : sans un œil physique (matériel), pas de vue ; réciproquement un œil qui ne voit pas, ou plus précisément qui n'a pas la vue, l'aptitude à voir, ce n'est plus un œil.

Si maintenant nous étendons cette analogie, au-delà d'un organe en particulier, à un animal (un vivant, ζῶον) envisagé dans sa totalité, son âme sera l'ensemble des fonctions/activités qu'il exerce ou des aptitudes/capacités/facultés qui sont celles de ses différents organes. Comme pour l'œil et la vue, aucune de ces fonctions/activités/aptitudes ne peut se passer de l'organe approprié – d'une matière appropriée (cf. l'œil, matière de la vue) – et, à l'échelle de l'organisme entier, du corps approprié. Or, à quoi tend l'ensemble des fonctions d'un organisme vivant, si ce n'est à vivre ? De même, donc, que l'âme d'un œil qui se suffirait à lui-même, ce serait la vue, de même l'âme d'un être vivant, c'est sa vie.

D'où la première définition de l'âme donnée par Aristote :

T5. L'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance.

ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δύνامي ζώην ἔχοντος. (412a27-28.)

Pourquoi « première » et pourquoi « en puissance » ?

Reprenons l'exemple de l'œil. Un œil, au sens propre du mot, est doué de la vue. Cela ne veut pas dire qu'il voit tout le temps : quand la paupière se ferme, p. ex. dans le sommeil, il ne voit pas, mais il ne perd pas pour autant la vue, c.-à-d. l'aptitude à voir. Mais avoir la vue suppose aussi que l'œil soit pourvu de l'équipement anatomique et physiologique nécessaire pour voir. C'est en ce sens que la vue est l'entéléchie (= l'état abouti, la réalisation achevée, portée à sa fin = son achèvement/but) de l'œil, mais seulement première : l'entéléchie seconde de l'œil n'est pas la vue, aptitude à voir, mais la vision, l'acte de voir. D'où la corrélation entre « entéléchie première » et « avoir la vie [la vue, dans l'ex. de l'œil] en puissance » : avant même que la vie soit en acte dans un organisme, il faut que ce dernier présente l'aptitude à la recevoir, et même l'aptitude à recevoir telle forme déterminée de vie : une plante n'est pas apte à recevoir la vie d'un animal, un herbivore celle d'un carnivore, peut-être même un animal (au sens où nous distinguons animal et être humain) celle d'un humain... Voir les sarcasmes d'Aristote contre la théorie de la transmigration des âmes des pythagoriciens (mais la critique vise aussi Platon, *Phédon*, 81e), selon laquelle une même âme peut habiter successivement des corps d'espèces différentes :

T6. ...comme si l'on disait que l'art du charpentier entre dans les flûtes : à l'art, d'une part, il faut user de ses instruments, et à l'âme, de son corps.

ὡσπερ εἴ τις φαίη τὴν τεκτονικὴν εἰς αὐλοὺς ἐνδύεσθαι· δεῖ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι. (*DA I 3*, 407b23-26.)

Cette idée qu'il en est du corps pour l'âme comme d'un instrument pour l'art de s'en servir nous mène à la deuxième définition générale de l'âme :

T7. Si donc il faut dire quelque chose de général qui s'étende à toute âme, ce sera « entéléchie première d'un corps naturel apte à servir d'instrument ».

Εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. (*DA II 1*, 412b4-6.)

Sur la traduction d'ὀργανικός : Barthélemy Saint-Hilaire (1849) : « organique » ; Tricot, Thillet : « organisé » ; Bodéüs : « pourvu d'organes ».

J'ai préféré « apte à servir d'instrument »³ (a) d'abord parce que la désinence -ικός désigne en général une aptitude ou une compétence (p. ex. plus haut τὴν τεκτονικὴν (*scil.* τέχνη) = l'art capable de construire, et ainsi de suite pour ῥητορικὴ, σοφιστικὴ, πολιτικὴ κτλ.); (b) « organisé » ne convient pas parce qu'Aristote vient justement d'expliquer que même les parties des plantes sont des ὄργανα, des instruments, quoique tout à fait simples (παντελῶς ἀπλᾶ, b1-2) ; (c) parce que, même si le mot « organe » vient d'ὄργανον, ce mot ne signifie pas « organe », mais d'abord instrument, comme on le voit dans **T6** : de même que l'art a besoin d'un outil façonné à sa fin, de même l'âme,

³ J'ai traduit ailleurs (« En quête du moi chez Platon », dans G. Aubry & F. Ildefonse (éd.), *Le moi et l'intériorité*, Paris, Vrin, 2008 (p. 57-70), p. 68) : « à vocation d'instrument ».

d'un corps non seulement « ayant potentiellement la vie », mais « apte à lui servir d'instrument »⁴.

Cette idée du corps comme instrument de l'âme se rencontre dans la définition, non pas de l'âme, mais de l'homme, que donne l'*Alcibiade I*, 129b5-130c3. L'authenticité de l'*Alcibiade I* est contestée – sans qu'il y ait d'arguments décisifs dans un sens ou dans l'autre – mais l'opinion générale est que, si Platon n'en est pas l'auteur, ce dialogue aurait de toute façon été écrit du vivant de ce dernier, au sein de l'Académie. Ce serait donc un témoin des discussions qui avaient cours au sein de l'Académie, auxquelles Aristote aurait par conséquent pu assister ou participer.

Dans l'*Alcibiade*, le raisonnement de Socrate est le suivant : le cordonnier, p. ex., qui se sert (χρηται) d'outils propres à son métier, est évidemment distinct de ces outils ; or, pour les utiliser, il se sert (χρηται) de ses mains, comme aussi de ses yeux, ce qui conduit à observer que, au-delà de toute spécialité professionnelle, l'homme, pris en général, se sert (χρηται) de son corps (129e3-4). De même, donc, que le cordonnier est distinct de son alêne, il est distinct de ses mains et l'homme distinct de son corps.

Il suit de là que l'homme n'est ni son corps, puisqu'il s'en sert au même titre que d'un outil, ni le couple (συναμφότερον) que forment corps et âme, puisque le corps ne peut être à la fois utilisé et utilisateur, exécutant et donneur d'ordre :

T8. Puisque ni le corps ni le couple n'est homme, ce qui reste, c'est ou bien que cela (*scil.* l'homme) ne soit rien ou, s'il est quelque chose, que l'homme ne se trouve être rien d'autre qu'âme.

Ἐπειδὴ δ' οὔτε τὸ σῶμα οὔτε τὸ συναμφότερόν ἐστιν ἄνθρωπος, λείπεται ... ἢ μηδὲν αὐτ' εἶναι, ἢ εἴπερ τί ἐστι, μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχῆν. (Plat. *Alc I*, 130c1-3.)

Cette conclusion relève d'une anthropologie nettement différente de celle du *Phédon*. Le corps, dans l'*Alcibiade*, n'est plus le tombeau de l'âme comme dans le *Phédon* ; au lieu d'être cet obstacle à son activité dont les vrais philosophes sont impatients d'être débarrassés, il en est l'instrument : autrement dit, il lui est utile. Même si, comme l'a noté J. Brunschwig⁵, cela implique un lien plutôt qu'une séparation, âme et corps restent distincts et sont même cantonnés dans des rôles opposés qui ne peuvent ni être partagés ni échangés : commander ou être commandé (ἄρχειν/ἀρχεῖσθαι). Même si l'*Alcibiade* apporte un bémol à la séparation de l'âme et du corps, il maintient entre eux un strict dualisme.

Si *DA* partage avec l'*Alcibiade* l'idée du corps-instrument, il nie en revanche tout dualisme de l'âme et du corps : dire que l'âme est l'entéléchie, c.-à-d. l'état abouti, finalisé, d'un corps naturel apte à servir d'instrument, c'est dire que l'âme, c'est ce corps naturel, une fois ce dernier complètement réalisé⁶, en acte ou en action (ἐνεργεία), c.-à-

⁴ Voir d'ailleurs III 9, 432b18, où Bodéüs traduit τὰ φυτὰ ...εἶχέ τι μόριον ὀργανικόν πρὸς τὴν κίνησιν ταύτην : « les plantes... posséderaient quelque partie susceptible de servir d'organe à ce type de mouvement. »

⁵ J. Brunschwig, « La déconstruction du "Connais-toi toi-même" dans l'*Alcibiade Majeur* », *Recherches sur la philosophie et le langage*, 18 (1996), p. 61-84, cité ici p. 68.

⁶ Rappelons que Bodéüs traduit ἐντελέχεια : « réalisation ».

d. vivant. L'âme n'est rien d'autre que la vie du corps, et c'est pourquoi, écrit Aristote aussitôt après avoir donné sa définition de l'âme, « il ne faut pas chercher si l'âme et le corps sont un » (T3).

Il ne faut pas en conclure que l'âme est pour Aristote quelque chose de corporel, qu'il a une conception matérialiste de l'âme. Comme il l'écrit en II 2,

T9. Pas plus qu'il n'y a d'âme sans corps, pas plus elle n'est un corps.

μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἢ ψυχή. (II 2, 414a19-20.)

Il ne peut pas y avoir d'âme sans corps, parce qu'il n'y a pas d'entéléchie sans un en-puissance à porter à l'acte : sans un corps naturel prêt à servir d'instrument, il n'y a rien à animer (à « psychiser », si on veut un dérivé de *psyche* parallèle à *anima*-« animer »). Mais l'âme n'est pas non plus un corps, parce qu'elle n'est pas elle-même en puissance, sa définition, c'est d'être en acte. Pour le dire simplement, dans un corps privé de vie (mort), il n'y a pas d'âme, et c'est une discussion de savoir à quel stade de développement le fœtus peut être tenu pour un corps naturel ὀργανικός en acte. Conclusion : ni sans corps, ni corporelle, l'âme est « quelque chose du corps », σώματος δε τι (414a21) – expression parallèle à celle qu'emploie Aristote pour caractériser le statut ontologique du temps, nombre du mouvement : le nombre, lui aussi, n'étant ni sans mouvement ni un mouvement, est « quelque chose du mouvement » (τῆς κινήσεώς τι, *Phys.* IV 10, 219a10).

C'est une conception difficile, puisque le statut ontologique de l'âme, comme celui du temps, paraît insaisissable, se dérober au moment même où croit le tenir. Mais c'est en même temps une conception révolutionnaire. Du fait même qu'elle empêche de concevoir l'âme comme une entité séparable, capable d'exister αὐτὴ καθ' αὑτήν, selon l'expression platonicienne, que cette entité soit matérielle ou purement spirituelle, la définition aristotélicienne met un terme aux débats sur la localisation de l'âme dans le corps, sur son mode d'action sur le corps : c'est le corps animé/vivant qui agit, et l'âme n'est rien d'autre que son actualisation dans l'exercice de ses fonctions vitales. Fonctions vitales différentes selon les différentes espèces de vivants, depuis les plus générales, communes à tous les vivants (« se nourrir, croître et dépérir », δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὐξήσιν καὶ φθίσιν, 412a14-15) jusqu'aux plus rares, comme penser, qui ne se rencontre que chez l'homme. C'est là aussi, en effet, un aspect révolutionnaire de la conception aristotélicienne de l'âme : à partir du moment où l'âme s'identifie à la vie de tout corps vivant, les plus petits organismes (vers de terre, et l'on dirait aujourd'hui les amibes ou les bactéries) ont une âme, et même les végétaux. Et dans la mesure où les fonctions sont différenciées selon les espèces, l'âme d'un mammifère n'est évidemment pas la même que celle d'une plante, et l'âme d'un humain pas la même que celle d'un animal dépourvu de *logos*.

T10. Parmi les facultés de l'âme, toutes celles qui ont été mentionnées appartiennent aux uns, comme nous l'avons dit⁷, certaines d'entre elles à d'autres, et une appartient seule à quelques-uns. Et comme facultés, nous avons énuméré le nutritif, le sensitif, le désidératif, la motricité selon le lieu, l'aptitude à penser.

Τῶν δὲ δυναμέων τῆς ψυχῆς αἱ λεχθεῖσαι τοῖς μὲν ὑπάρχουσι πᾶσαι, καθάπερ εἴπομεν, τοῖς δὲ τινὲς αὐτῶν, ἐνίοις δὲ μία μόνη. Δυνάμεις δ' εἴπομεν θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικόν κατὰ τόπον, διανοητικόν. (DA II 3, 414a29-32.)

La suite du texte (414a33-b19) précise la répartition de ces facultés : aux végétaux, seulement le nutritif, par ailleurs commun à tous les êtres vivants, on l'a vu, mais à d'autres appartient en plus le sensitif, qui entraîne avec lui le désidératif. S'y ajoute la mobilité locale et enfin, chez d'autres, p. ex. les hommes – et s'il existe autre chose de semblable ou de plus haute dignité –, l'aptitude à penser, soit l'intelligence (νοῦς).

Autrement dit, il n'y a pas de définition générale de l'âme. J'ai jusqu'à présent employé le mot « définition » pour qualifier T5 et T7. En réalité, il s'agit plutôt du dénominateur commun à toute âme – ce qui, après tout, n'est pas une mauvaise traduction de l'expression employée par Aristote au début de II 1 : κοινότατος λόγος (412a5-6)⁸.

Ce qui est à retenir de ce dénominateur commun, c'est que toute âme, quelle qu'elle soit, de quelque nature que soit le corps dont elle est l'âme, n'est rien d'autre, voire rien de plus, que son entéléchie : son actualisation, sa réalisation (Bodéüs) – plus littéralement son actualité, sa réalité de corps vivant. Toute âme se définit par le fait qu'elle anime un corps – plus même : par le corps qu'elle anime : ce n'est pas parce qu'une âme est végétative que le corps qu'elle anime est une plante ; c'est parce que ce corps est une plante, c.-à-d. qu'il n'est pas apte à d'autres fonctions que nourriture, croissance et dépérissement, que son âme est végétative.

D'où l'idée, contrairement là encore à ce que soutient Platon, que l'âme n'a pas d'activité, pas de faculté propre, distincte de celles du corps :

T11. Il semble que [l'âme] ne fasse ni ne subisse rien ou presque sans le corps, par exemple se mettre en colère, faire preuve de courage, désirer, en général sentir...

Φαίνεται δὲ τῶν μὲν πλείστων οὐθὲν ἄνευ τοῦ σώματος πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν, οἷον ὀργίζεσθαι, θαρρεῖν, ἐπιθυμεῖν, ὅλως αἰσθάνεσθαι... (DA I 1, 403a5-7.)

Ce qui veut dire que cette faculté que l'homme semble seul à posséder (jusqu'à plus ample informé), le διανοητικόν ou νοῦς (414b18) n'est pas plus indépendante du corps que la sensibilité (αἰσθητικόν) : même quand elle pense, l'âme est « quelque chose du corps », et c'est donc le corps qui pense avec elle, ou elle qui pense avec le corps – on a là la base de l'empirisme aristotélicien, ou de ce qui passe pour tel.

II

⁷ Cf. 413a31-b9, 14-24, 32-414a3.

⁸ Bodéüs : « formule ». Tricot, Aubonnet, Thillet : « définition ». Barthélemy Saint-Hilaire : « notion ».

Tel que je viens de le citer, **T11** est cependant inachevé : la phrase se poursuit ainsi :

T11bis. ... tandis que penser est ce qui semble le plus lui être propre (*scil.* à l'âme)

... μάλιστα δ' ἔοικεν ἰδίῳ τὸ νοεῖν (403a8.)

Ce qui veut dire que, lorsque l'âme pense au lieu de sentir et d'accomplir toutes les opérations qui dérivent du sentir, elle pense seule, pour ainsi dire déliée du corps. Autrement dit, ce qui pense, le νοῦς, l'intelligence/intellect, échappe au dénominateur commun (κοινότατος λόγος) de l'âme : entéléchie d'un corps. Ce que confirme plus loin Aristote :

T12. Là où il y a sensation, il y a aussi peine et plaisir, et où il y a ces choses-là, il y a aussi, par nécessité, désir. Mais en ce qui concerne l'intelligence, c'est-à-dire la faculté contemplative⁹, rien n'est encore clair, mais elle semble être *un autre genre* d'âme, à savoir qu'elle seule, il est possible qu'elle soit séparée, de la même façon que l'éternel, du périssable.

“Οπου μὲν αἰσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, ὅπου δὲ ταῦτα, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία. Περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδὲν πῶ φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ αἰδίων τοῦ φθαρτοῦ. (DA II 2, 413b23-26.)

Ce n'est pas *encore* clair, écrit Aristote : selon tous les commentateurs modernes, ce ne l'est pas beaucoup plus par la suite.

Ce qui conduit Aristote à voir dans l'intelligence « un autre genre d'âme », c'est qu'elle est exempte de désirs¹⁰, et qu'elle n'a donc pas besoin d'un corps qui lui serve d'instrument pour les satisfaire : dans l'absolu, elle peut s'exercer (ἐνεργεῖν) sans le concours d'un corps, et inversement, le corps n'a pas de part à son activité (cf. la dernière phrase de **T16** = *GA* II 2, 736b28-29 : « une activité corporelle n'a rien en commun avec son activité (*scil.* de l'intelligence) », οὐθέν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια). Qu'elle soit séparée (du corps) est donc une possibilité (ἐνδέχεται, **T12**) qui peut être considérée.

Maintenant, comment faut-il comprendre que, dans cette hypothèse, elle serait dans son rapport au corps, comme l'éternel au périssable ?

Les raisons les plus claires d'une telle analogie sont, non plus d'ordre psychologique ou psycho-cognitif – l'absence de désir – mais d'ordre épistémologique.

Le point de départ est simple : toute connaissance met en rapport une faculté de connaître et un objet – dans le cas de la connaissance sensible, l'αἰσθητικόν (le « sensitif ») et les sensibles ; pour la connaissance intellectuelle, l'intellect et les objets intelligibles :

T13. (a)... ce qu'est le sensitif aux sensibles, de même l'intelligence aux intelligibles.

... ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. (DA III 4, 429a17-18.)

(b) L'activité du sensible et du sens est une seule et même activité.

Ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μὲν ἐστὶ καὶ μίᾳ (III 2, 425b 26-27.)

⁹ Tricot : « théorique ». Aubonnet, Bodéüs, Thillet : « spéculative ».

¹⁰ À part celui de connaître (*Metaph.* A 1, 980a1 : πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.

De même donc que la sensation est l'acte commun du senti et du sentant, l'intellection sera l'acte commun de l'intelligence et de l'intelligible. Bien entendu, les intelligibles aristotéliens ne sont pas les idées platoniciennes. Ce sont les formes qui apportent leur détermination à la matière et constituent donc l'essence (le $\tau\acute{\iota}$ ἐστὶ, τὸ $\tau\acute{\iota}$ ἦν εἶναι) des substances premières, c.-à-d. des individus, composées de matière + forme. L'âme, p. ex., entéléchie d'un corps naturel etc., peut être appelée aussi « forme » :

T14. L'âme, c'est ce par quoi nous vivons, c'est-à-dire sentons et pensons, au sens premier¹¹, de sorte qu'elle sera quelque chose comme une définition et une forme.

ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρῶτως, ὥστε λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος.
(*DA* II 2, 414a14.)

De ces substances, les sens ne reçoivent que la forme qui, conservée dans la mémoire et reconnue dans d'autres individus, finit par identifier l'espèce (même mot : εἶδος) ; autrement dit, un processus d'abstraction et de généralisation progressives fait passer les formes de l'individuel à l'universel : ainsi deviennent-elles objets de science, apanage de l'intelligence.

D'où une double différence/hétéro-généité entre l'αἰσθητικόν et le νοῦς : (1) chaque sens n'a connaissance que de ce qui lui est accessible (son « sensible propre »), alors que l'intelligence connaît/a vocation à connaître *toutes* les formes. Elle n'est donc prédisposée à connaître aucune forme en particulier : à la différence du corps ὀργανικός et de l'âme qui en est l'entéléchie, dont nous avons parlé jusqu'à présent, l'intelligence, en tant que « lieu des formes » (τόπος εἰδῶν, 429a27), est entièrement indéterminée, c.-à-d. entièrement en puissance. Mais c'est elle aussi qui, au terme du processus d'abstraction, dégage les formes des substances sensibles auxquelles elles sont immanentes. Autrement dit, elle n'existe en acte que lorsqu'elle actualise ses objets : les formes intelligibles ne sont en acte que dans l'activité de l'intellect, et réciproquement l'intellect n'est en acte que dans l'actualité de ses objets. Réciprocité entre intelligence et intelligible.

(2) Mais, écrit Aristote :

T15. « ... mais il n'est pas le cas que tantôt elle (*scil.* l'intelligence) pense et tantôt ne pense pas. »
' Ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ (*DA* III 5, 430a22.)

Si c'était le cas – et c'est le cas pour l'homme¹², sujet p. ex. au sommeil et à tous les inconvénients évoqués par Socrate dans le *Phédon* –, les formes/espèces ne subsisteraient qu'aussi longtemps qu'on les pense¹³, ce qui n'est évidemment pas concevable. Même si, donc, on peut attribuer à l'homme l'intellect en puissance, lieu ou réceptacle des formes, on est amené à concevoir un intellect perpétuellement en acte,

¹¹ Cf. l'entéléchie *première* (T5, T7).

¹² Cf. *Eth. Nic.* X 4, 1175a5: πάντα γὰρ τὰ ἀνθρώπεια ἀδυνατεῖ συνεχῶς ἐνεργεῖν.

¹³ Cf. Descartes : « Je pense, je suis : cette phrase est vraie toutes les fois que je la prononce. » Mais qu'arrive-t-il quand je ne la prononce/pense pas ? D'où recours à Dieu créateur des vérités éternelles.

qui, d'un côté, est cause de l'éternité des espèces et, de l'autre, fait passer de la puissance à l'acte les formes en puissance dans les substances sensibles et et l'intelligence humaine qui les pense : au moment où l'intelligence humaine est en acte, elle participe de l'éternité de cet intellect¹⁴, et c'est ce qui explique l'analogie qu'établit Aristote entre le rapport intellect/corps et éternel/périssable.

Dans *DA*, Aristote ne va pas¹⁵ jusqu'à déclarer divin cet éternel auquel participe l'intelligence humaine, mais il le fait en *GA* :

T16. Il est évident qu'aucun des principes dont l'activité est corporelle ne peut exister sans un corps, comme marcher sans pieds : de sorte que ces principes ne peuvent venir du dehors. En effet, ils ne peuvent s'introduire d'eux-mêmes, puisqu'ils n'existent pas à l'état séparé, ni s'introduire véhiculés par un corps : le sperme en effet est un résidu de la nourriture en voie de transformation. Reste donc que seul l'intellect vienne du dehors, et seul soit divin : car une activité corporelle n'a rien en commun avec son activité.

Ἄσῶν γὰρ ἐστὶν ἀρχῶν ἢ ἐνέργεια σωματικὴ, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν· ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον. Οὔτε γὰρ αὐτὰς καθ' αὐτὰς εἰσιέναι οἷον τ' ἀχωρίστους οὐσας, οὔτ' ἐν σώματι εἰσιέναι· τὸ γὰρ σπέρμα περίττωμα μεταβαλλούσης τῆς τροφῆς ἐστίν. Λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια (*GA* II 3, 736b22-29.)

Si le mot « divin » est absent du *DA*, l'idée que le νοῦς vienne du dehors y est cependant suggérée, jointe à cette propriété divine qu'est l'incorruptibilité :

T17. L'intelligence, quant à elle, semble être une substance qui vient en sus, et ne pas dépérir.

Ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίγνεσθαι οὐσία τις οὐσα καὶ οὐ φθείρεσθαι. (*DA*, I 4, 408b18-19.)

Ainsi, *DA* nous laisse avec une définition de l'âme humaine qui n'englobe pas celle de toutes ses facultés qui est la plus spécifiquement humaine ; une faculté qui peut-être vient du dehors et mériterait d'être tenue pour divine. J'aimerais pour conclure mettre en lumière le parallélisme avec l'anthropologie du *Timée*, si différente de celle du *Phédon* ou de l'*Alcibiade*.

Platon, dans le *Timée*, prend au sérieux, comme Aristote dans *DA*, la synonymie de ζῶον et d'ἔμψυχον, c.-à-d. la réalité psychophysiologique de la vie : tout ce qui est vivant est indissolublement « animé », c.-à-d. doté d'âme dans toutes ses parties et toutes ses fonctions (*Ti.* 69d1-72d4). Mais, indissoluble du corps, cette âme en partage le sort, c.-à-d. qu'elle est mortelle. À ce titre elle est d'une autre espèce que « le principe immortel de l'âme » reçu du démiurge, qui tient sous sa gouverne l'espèce mortelle de l'âme. Principe immortel dont nous apprenons pour finir qu'il n'est autre qu'un δαίμων σύννοκος (*Ti.* 90c5), en quelque sorte un colocataire qui partage avec nous le logement qu'est notre corps. Lui aussi venu du dehors, comme le νοῦς θύραθεν de *GA*, et surtout préservé le plus possible de toute contamination avec l'activité du corps, ses fonctions et ses passions.

¹⁴ Cf. Spinoza, *Éthique*, V, prop. 23, scolie : *Sentimus experimurque nos aeternos esse.*

¹⁵ Et Bodéüs a raison de le souligner.

Une fois dépouillée de la mythologie (avouée : cf. εἰκὸς μῦθος) propre au *Timée* (le démiurge, les dieux secondaires, l'assignation de différentes âmes aux différentes parties du corps), la ressemblance est indéniable entre le dédoublement de l'âme dans le *Timée* – une âme finalement proprement humaine, donc mortelle, et un principe immortel finalement plus divin qu'humain – et celui qui semble se produire dans *DA* : une âme entéléchie du corps, et un νοῦς qui se passe du corps et semble par conséquent surajouté, qui de surcroît semble ne pas partager la condition mortelle du corps, donc peut-être divin.

Faut-il voir là la marque d'un Aristote cherchant à se démarquer de Platon sans finalement y parvenir (Robin) ? Ou celle d'un montage, dû aux premiers « éditeurs » du *DA* ou à Aristote lui-même, qui auraient juxtaposé des textes provenant de périodes différentes de la production du Stagirite (Jaeger, Düring) ?

Une troisième hypothèse consisterait à étendre au *DA* l'hypothèse que Mario Vegetti a développée à propos des écrits politiques de Platon¹⁶. Partant du constat que les *Lois* de Platon anticipent en plusieurs passages les critiques de la *République* présentées par Aristote dans la *Politique*, il a suggéré que les critiques d'Aristote ne trahissent pas une méconnaissance de l'évolution de Platon, mais que les autocritiques de Platon pourraient être le fruit des débats qu'avait dû susciter la *République* au sein de l'Académie, débats auxquels, je l'ai déjà dit à propos d'un *Alcibiade* inauthentique, participait nécessairement Aristote.

J'aimerais étendre cette hypothèse au parallélisme qu'on relève entre l'anthropologie/psychologie du *Timée*, encore une fois si éloignée de celle du *Phédon*, et celle du *DA*. Plus qu'un platonisme honteux d'Aristote ou un bricolage de textes, il est plus stimulant – et plus à l'honneur des deux protagonistes, Platon et Aristote – de voir dans l'anthropologie du *Timée* – la dernière anthropologie de Platon – et dans les hésitations d'Aristote le fruit de discussions entre le maître et ses élèves, et en particulier avec le meilleur d'entre eux.

¹⁶ Cf. « L'autocritica di Platone: il *Timeo* e le *Leggi* », dans M. Vegetti & M. Abbate, *La "Repubblica" di Platone nella tradizione antica*, Naples, 1999 ; « La critica aristotelica alla *Repubblica* nel secondo libro della *Politica*, il *Timeo* e le *Leggi* », dans Platone, *La Repubblica*, trad. e comm. a cura di M. Vegetti, Vol. IV, *Libro V*, Naples, 2000, p. 439-452.