

Guy-François Delaporte

COMMENTAIRE DE THOMAS D'AQUIN SUR LE *TRAITÉ DE L'ÂME* D'ARISTOTE



OUVERTURE
PHILOSOPHIQUE

BIBLIOTHÈQUE

L'Harmattan

**GUIDE DE LECTURE DU
TRAITÉ DE L'ÂME D'ARISTOTE**

Guide de lecture du *Traité de l'Âme*

Avertissement

Nous avons déjà commis un ouvrage introductif au *Commentaire du Traité de l'âme d'Aristote* de Thomas d'Aquin¹. Nous invitons à le découvrir pour une présentation classique de l'œuvre dont nous proposons la traduction. Nous ne reviendrons donc guère ici sur ce qui fut dit là.

Nous nous permettrons, en échange, des considérations plus personnelles – et donc plus discutables – sur une thèse centrale de l'œuvre : Tout le *Traité de l'âme* d'Aristote est construit comme un vaste essai de définition de l'essence de l'âme² et des différents types d'âmes, dont « *il faut considérer comme ils le méritent le soin et l'ordre admirables qu'Aristote met dans sa démarche* »³.

L'Arbre de Porphyre

Prenons les choses d'un peu loin, sans craindre l'anachronisme. Porphyre, ce jour de l'année 268 de notre ère – donc 600 ans après la rédaction du *Traité de l'âme*, par Aristote – où il entreprit l'écriture de son ouvrage de vulgarisation pédagogique *Isagogè* ou *Introduction*, avait-il prévu son succès plus que millénaire ? Avait-il imaginé les débats tonitruants à cette occasion ? La fameuse “Querelle des Universaux”, qui traversa les siècles et demeure encore vivace aujourd'hui ?

¹ *Lecture du Commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de l'âme d'Aristote*, L'Harmattan, Paris, 1999.

² Peut-être est-ce la focalisation sur cet objectif qui a conduit Aristote à être bref (trop bref à notre goût !) sur des précisions possibles au sujet des facultés et opérations de l'âme et des âmes, et notamment de l'intelligence. Les questions relevant du thème de la « théorie de la connaissance » furent l'objet des développements certainement les plus importants et les plus approfondis chez les commentateurs d'Aristote, depuis Alexandre d'Aphrodise jusqu'à Avicenne, Averroès et Thomas d'Aquin.

³ *Contre Averroès*, ch. 1, n° 15. Trad. A. de Libera.

Nos conventions de références sont les suivantes : lorsque nous citons le *Commentaire du Traité de l'âme* de Thomas d'Aquin, dont nous proposons ici la traduction, nous notons simplement, par exemple : L II, l 4, n° 262, pour “Livre 2, leçon 4, numéro 262” ; pour les autres œuvres de Thomas d'Aquin, nous ajoutons en italique le titre de l'œuvre. Lorsque nous citons le *Traité de l'âme* d'Aristote, nous écrivons : Aristote, L II, ch. 2, 413b13 pour “Livre 2, chapitre 2, 413b13” ; la numérotation “413b13” renvoie à la numérotation des pages (413), colonnes (b) et lignes (13) du texte d'Aristote édité par Immanuel Bekker et universellement admise. Pour les autres œuvres d'Aristote, nous ajoutons en italique le titre de l'œuvre. Pour les autres auteurs, nous adoptons le référencement usuellement pratiqué pour une citation.

L'Arbre de Porphyre

Pourtant, l'objectif avoué du livre était sans prétention : faciliter l'intelligence d'un traité ardu d'Aristote : *Les Catégories*, auprès d'un lectorat éclairé mais amateur, et singulièrement, auprès du sénateur romain Chrysaore, à qui il était dédié. Peut-être ce livre avait-il aussi le projet plus secret de faire pièce aux attaques virulentes de Plotin contre Aristote. Peut-être enfin n'aurait-il pas eu ce destin s'il n'avait été traduit en latin et commenté par Boèce 250 ans plus tard, pour devenir le premier manuel de logique répandu à travers toute l'Europe médiévale et moderne.

C'est effectivement un exposé court mais dense, d'un abord simple, parfaitement organisé, où le progrès de la connaissance est linéaire, d'évidence en évidence ; ce ne fut pas pour rien dans son succès. Un parfait polycopié d'initiation qu'on lira encore avec profit de nos jours. On le trouve sans difficulté sur internet en grec, en latin et en français (et en d'autres langues, bien évidemment).

Porphyre eut l'habileté (pensait-il) de déclarer d'entrée de jeu qu'il voulait éviter toutes les questions philosophiques "qui fâchent", pour se limiter à un pur point de vue logique. Mais voilà, il a dû pour cela les formuler, ces fameuses problématiques à mettre de côté, et, comme on pouvait s'y attendre, les philosophes n'ont, le plus souvent, voulu débattre que de ce que lui voulait précisément taire⁴. Ce jeu de questions a même reçu le nom de "Questionnaire de Porphyre", à la source de ladite "Querelle des Universaux".

Saint Thomas tenait Porphyre, qu'il connaissait à travers Boèce, pour une autorité de premier rang en logique (même s'il fut un violent adversaire du christianisme). Il le cite fréquemment dans ses commentaires de l'Organon d'Aristote.

Pourtant, ce qui nous intéresse présentement, ne se trouve ni chez Thomas d'Aquin, ni chez Aristote, ni même chez Porphyre, mais est connu à travers les âges sous le nom d'"Arbre de Porphyre". Par "Arbre", il faut entendre un schéma d'organisation de concepts ou d'objets selon des divisions

⁴ Porphyre écrit dans l'*Isagogè* Ch. 1, § 2 : « Tout d'abord concernant les genres et les espèces, la question de savoir s'ils existent ou bien s'ils ne consistent que dans de purs concepts, ou, à supposer qu'ils existent, s'ils sont des corps ou des incorporels et, en ce dernier cas, s'ils sont séparés ou bien s'ils existent dans les sensibles et en rapport avec eux, voilà des questions dont j'éviterai de parler, parce qu'elles représentent une recherche très profonde et qu'elles réclament un autre examen, beaucoup plus long » (Trad. A. de Libera, *Isagogè, Introduction, traduction et notes*, Paris, Vrin 1998).

Guide de lecture du Traité de l'Âme

intrinsèques successives. Visuellement, il se présente sous la forme d'un sapin, pointu en son sommet et s'élargissant vers le bas par ramifications successives de branche en branche. Sans doute parlerions-nous davantage d'organigramme ou d'arborescence de nos jours. Cette façon de classer rejoint d'ailleurs les méthodes cladistiques et taxonomiques de la biologie contemporaine, ainsi que les analyses informatiques et beaucoup d'autres domaines de réflexion.

On ne trouve pas ce schéma chez Porphyre, avons-nous dit, mais il s'extrait aisément de l'*Isagogè*, notamment des chapitres 2 et surtout 3. L'auteur veut organiser le classement des notions répondant aux questions que se pose un chercheur devant un objet qu'il étudie : De quoi s'agit-il ? d'un animal ?, d'un virus ?, d'un métal ?, etc. Comment est-il ?, grand ?, lourd ?, rapide ?, bleu ou rouge ?, etc. De quoi est-il capable ?, de se déplacer ?, d'aimer ?, de dissoudre ?, etc. Comment réagit-il ?, à la flamme ?, au choc ?, à la lumière ?, etc. etc.

On comprend que les réponses à ces questions n'ont pas toutes la même valeur, que les unes sont plus fondamentales et d'autres plus anecdotiques. Pour un corbeau, être noir, par exemple est moins essentiel qu'être oiseau, car si tous les corbeaux sont des oiseaux noirs (sauf exception rarissime), tout ce qui est noir n'est pas corbeau ni même oiseau. Être noir n'est donc pas un critère précis pour qualifier un corbeau. D'ailleurs, oiseau non plus, n'est pas suffisant, mais chacun voit intuitivement que cette dernière note cerne davantage la nature précise du corbeau. Dans un premier temps, par conséquent, à l'occasion de ce questionnement tous azimuts, le chercheur fait se succéder les qualifications qu'il peut découvrir dans une sorte de "brainstorming" heuristique, au hasard de ses inspirations, de ses observations et de ses réflexions. Mais elles ne deviennent explicatives qu'après avoir été triées selon un ordre défini.

Porphyre donne trois critères de classement. Il distingue tout d'abord les caractéristiques qui qualifient un sujet en le rendant "autrement" ; par exemple, un grand homme est "autrement" qu'un petit homme ; un nez camus est "autrement" qu'un nez aquilin, etc. Grand et petit, camus et aquilin sont donc des caractéristiques qui rendent "autrement" un même sujet donné.

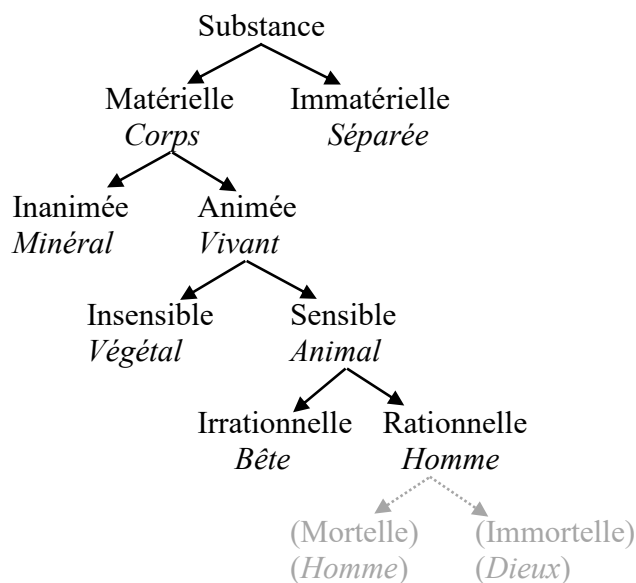
Au sein de ce critère, il distingue encore entre les différences séparables et les différences inséparables. Être grand ou petit, par exemple n'est pas propre à l'homme, et sera donc dit séparable à son égard, tandis qu'être

L'Arbre de Porphyre

camus ou aquilin est propre à celui qui possède un nez, c'est-à-dire à l'homme, et lui est donc inséparable. Les différences inséparables sont plus proches, on le voit, de la nature fondamentale de quelque chose, que les différences séparables.

Mais Porphyre insiste aussi sur les caractéristiques qui rendent "autre". Celles qui rendent "autrement", nous l'avons vu, s'attribuent à une même sorte de sujet. Le nez reste un nez, qu'il soit aquilin ou camus, et l'oiseau, un oiseau, qu'il soit noir, blanc ou coloré. En revanche, une caractéristique comme "vivant" introduit une différence essentielle entre les êtres qui la reçoivent, et ceux qui ne l'ont pas. Un être animé est "autre" qu'un inanimé, et pas seulement "autrement", car ce ne peut pas être une même sorte de sujet qui soit tantôt vivant et tantôt inerte selon les spécimens. Il n'existe pas de corbeau minéral, ni de pierre vivante.

C'est à classer ce dernier genre de différences – rendre un être autre – qu'est destiné l'Arbre de Porphyre. Voici à quoi il ressemble :



Au sommet, la notion de "substance". C'est un concept des plus généraux, synonyme de "quelque chose de concret", qui se distingue des autres "quelque chose de concret" par son identité, son unité et son indépendance intrinsèques. Un caillou est une substance, un arbre, un nuage, un homme sont encore des substances, les anges et Dieu le seront aussi, s'ils existent. Alors que la couleur bleue ou le nez ne le sont pas, car ils n'ont pas la pleine autonomie d'existence nécessaire. Le bleu est le bleu d'une surface,

Guide de lecture du Traité de l'Âme

et le nez celui d'un visage humain, tandis que le caillou ne doit son existence à rien d'autre qu'à lui-même ; il est séparable des autres cailloux, de la terre où il repose et de tout son environnement.

La suite de l'arbre vise à distinguer entre substances "autres" et "autres", en descendant par palier depuis les différences les plus générales jusqu'aux plus précises, sans jamais laisser échapper d'élément. C'est d'ailleurs pour satisfaire à cette exigence d'exhaustivité, que les différences sont exprimées une fois positivement et une fois négativement. Entre l'affirmation et la négation, il n'y a pas d'intermédiaire. Il n'y en a pas, par exemple, entre corporel et incorporel, car ou bien une substance est corporelle, ou bien elle ne l'est pas, sans troisième choix possible.

Observons la structure de cet arbre. Il commence par diviser les substances en "substances corporelles" et "substances incorporelles". Ce choix présuppose évidemment d'admettre l'existence d'au moins une substance incorporelle, telle qu'on la découvre dans la *Physique* et surtout la *Métaphysique* d'Aristote. Nous considérerons ce point acquis, mais nous aurions pu tout aussi bien le refuser sans qu'il y ait d'impact sur le reste. L'arbre commencerait tout simplement à l'étape suivante : "substance corporelle".

Puis s'enchaînent les degrés d'existence : animé / inanimé, sensible / insensible, rationnel / irrationnel⁵. À chaque degré s'attache deux sous-espèces. La différence matériel / immatériel engendre au sein du genre substance les sous-espèces "corps" et "substance séparée". La différence

⁵ Nous laisserons de côté la distinction finale mortel / immortel, qui pose un problème de cohérence ; c'est pourquoi nous l'avons mise en grisé sur le schéma. Par corps immortel, il faut peut-être entendre les astres, dans la conception antique de l'Univers. Mais ces corps célestes ne sont conçus ni comme biologiques ni comme animaux, mais comme de purs corps intelligents et incorruptibles. C'est pourquoi ils s'intègrent mal dans la logique du schéma. Certains platoniciens, d'après saint Thomas, soutenaient aussi la présence d'animaux rationnels au corps subtil, imperceptible et incorruptible, qu'ils nommaient démons. Ceux-là, s'ils existent, s'intègrent mieux au graphe, mais demeure la question de leur biologie (alimentation, reproduction, ...). Les uns et les autres jouissaient d'un statut divin, d'où l'appellation de "dieux" au pluriel et sans majuscule.

L'Arbre de Porphyre

animé / inanimé⁶ engendre au sein du genre “corps”⁷ les sous-espèces “être vivant” et “minéral”. La différence sensible / insensible, les sous-espèces “animal” et “végétal” au sein du genre vivant. La différence rationnel / irrationnel engendre les sous-espèces “homme” et “bête” au sein du genre animal. Un homme est donc un animal (son genre immédiat) doté de la différence rationnel, ou encore une substance (son genre le plus lointain) dotée des différences corporelle – animée – sensible – rationnelle⁸.

On peut remarquer que les grandes familles de sciences se distinguent selon ce schéma. Tout ce qui est corporel relève des sciences physiques fondamentales ; tout ce qui est vivant relève de la biologie ; tout ce qui est sensitif et émotif relève de la zoologie, de l'éthologie et des différentes disciplines consacrées à l'animal et à ses mœurs – on pourrait aussi ajouter les neurosciences ; enfin, tout ce qui est rationnel relève des sciences humaines. Il faut évidemment comprendre que les sciences physiques s'occupent de tout ce qui est corporel, y compris donc les êtres vivants, les animaux et les hommes, mais du seul point de vue de leur corporéité. Il en va de même des autres disciplines. La biologie considère aussi bien les plantes que les animaux ou les hommes, mais du point de vue des opérations végétales que sont l'entretien du corps, la croissance, la reproduction et le dépérissement. L'éthologie porte sur le comportement des bêtes mais aussi de l'homme au regard de son animalité.

Notons également qu'à chaque étape (sauf la première), la différence positive produit un être plus complexe et plus riche que ne le fait la différence négative. Il est plus riche d'être un végétal que d'être un simple

⁶ Un être animé est un être vivant – végétal, animal ou homme – doté d'une âme qui le fait vivre. Telle est la conception antique et philosophique de l'âme, qu'il ne faut évidemment pas confondre avec la vision chrétienne. Les deux ne sont pas incompatibles, mais la philosophie de l'âme est beaucoup plus prosaïque. Pour Aristote, la carotte, qui est un être vivant, a une âme, et de même le lapin, alors que la pierre n'en a pas.

⁷ “Corps” fut d'abord sous-espèce dans le cadre de la division du genre “substance”, mais est devenu genre dans le cadre de la division subséquente produisant les sous-espèces “êtres vivants” et “minéraux”, et ainsi de suite au fur et à mesure de la descente de l'Arbre de Porphyre. Ce qui était espèce d'un genre supérieur devient genre d'espèces inférieures.

⁸ Aristote, *Topiques*, L VI, ch. 5, 143a23.

Guide de lecture du Traité de l'Âme

minéral⁹, d'être un animal que d'être un végétal, et d'être un homme que d'être un animal. C'est logique, car la différence positive attribue au sujet un caractère supplémentaire que précisément la différence négative lui refuse.

Ce schéma pourrait donc très bien s'interpréter dans une perspective évolutionniste : puisque minéraux et végétaux ont en commun d'être des substances corporelles, il suffirait qu'apparaisse, pour une raison ou pour une autre, un embryon d'animation dans la grande danse des minéraux au sein de l'Univers au cours de milliards d'années d'existence, pour que naissent les premiers végétaux. Le schéma prouve, en effet, qu'il n'est pas incompatible d'être végétal et d'avoir la corporéité en commun avec les minéraux. C'est l'existence d'une communauté de racine qui milite en faveur de la théorie évolutionniste. Et de même pour les degrés suivants.

Mais il peut tout autant s'interpréter dans une perspective antiévolutionniste, en affirmant qu'à chaque embranchement, s'ajoute une différence qui ne vient pas de l'étape précédente, puisqu'une partie de l'étape suivante en reste privée. Autrement dit, les minéraux sont des corps et rien d'autre, tandis que les végétaux sont des corps qui ont en outre une animation. Cette dernière ne peut donc pas venir du fait d'être corps, car les minéraux qui ne sont que corps, ne sont pas animés. Et de même pour les étapes suivantes.

Ces réflexions, qui restent dialectiques et tout à fait discutables, ne visent qu'à illustrer l'actualité de la démarche de Porphyre et l'intérêt que nous pouvons y porter aujourd'hui. Poursuivons notre analyse, et remarquons le choix des différences positives et négatives. Pourquoi diviser les substances corporelles en "animées" et "inanimées" ? Pourquoi n'avoir pas préféré, par exemple "constantes" et "non-constantes" ? En effet, les minéraux ne connaissent aucune maturation, aucune reproduction ; ils ne meurent pas non plus, mais demeurent constants dans leur état d'être, contrairement aux êtres vivants qui s'alimentent, croissent, se reproduisent et meurent. Les premiers sont intrinsèquement constants, et les seconds intimement inconstants. Ce serait donc aux minéraux qu'il faudrait attribuer une différence positive : être constant, et aux vivants une différence négative : être inconstant.

⁹ *Minéral* : « Élément constitué de matière inorganique (opposé à végétal) ». Dictionnaire *Le Robert*, <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/mineral>. Par symétrie, le végétal jouit donc d'une organicité dont est dépourvu le minéral.

L'Arbre de Porphyre

Mais au fond, ne sommes-nous pas là en train de jouer sur les mots ? Car qu'entendons-nous par "constant" en l'occurrence, si ce n'est "dénué de changement intrinsèque", contrairement aux corps vivants qui en sont pourvus ? Sous un adjectif positif se cache en fait une notion négative. Parce que le vivant est un corps, comme le minéral, mais avec des caractéristiques supplémentaires dont ne jouissent pas les minéraux, alors que l'inverse n'est pas vrai, sa différence ne peut qu'être positive et celle du minéral ne peut qu'être négative en comparaison, quel que soit le vocabulaire, positif ou négatif, utilisé pour les signifier. Porphyre réfléchit en logicien et non en grammairien ; il s'intéresse aux notions, pas aux mots.

Dernière considération sur l'Arbre de Porphyre (qui en mériterait beaucoup d'autres, et d'abord de s'interroger sur sa fidélité à la pensée d'Aristote¹⁰), intéressons-nous à la lignée des différences négatives : incorporel (conservons-le), inanimé, insensible, irrationnel, immortel (intégrons-le). Pourquoi sommes-nous impuissants à donner une différence positive, alors que la nature des êtres que nous qualifions ainsi est, quant à elle, positive ? Pourquoi ne parvenons-nous pas à attribuer à minéral, à plante, à bête et à astre ou à démon, une différence positive qui exprime pleinement leur être ? Quelle est la caractéristique faisant d'une bête autre chose qu'un homme ? Car si bête et homme sont des animaux et que l'homme est un animal rationnel, au contraire de la bête, alors la bête qui a une nature positive, ne serait-elle pas un animal "ainsi" au contraire de l'homme ? Mais quel serait cet "ainsi" ? Ne serait-ce pas cet "ainsi" qui expliquerait par exemple, la grande différence entre la biologie animale et la biologie humaine, qui justifierait qu'un vétérinaire ne soit pas un médecin et réciproquement ?

Une explication possible¹¹ pourrait être que l'homme attribue à la substance corporelle une différence positive parce que lui-même en est une ; parce qu'il vit, expérimente et conçoit de l'intérieur ce qu'est être un corps. Et il donne une différence négative à la substance incorporelle parce que, sans expérience intime de ce qu'elle pourrait être, il est incapable de la caractériser positivement. Il peut seulement dire ce qu'elle n'est pas, par rapport à ce qu'il sait être une substance corporelle : avoir volume,

¹⁰ Voir à ce sujet : A. de Libera, *Isagogè, Introduction, traduction et notes*, Paris, Vrin 1998, Introduction *passim*.

¹¹ C'est du moins notre thèse.

Guide de lecture du Traité de l'Âme

dimensions, consistance et emplacement. Une substance incorporelle est une substance sans volume, ni dimensions, ni consistance, ni emplacement.

Il en va de même d'animé / non-animé. L'homme expérimente en lui toutes les facultés biologiques exercées par les plantes et les animaux, dont la plus impressionnante est la fonction de reproduction, totalement absente des minéraux. Il connaît ces opérations parce qu'il les exerce naturellement et pour une large part involontairement. C'est ainsi qu'il conçoit de l'intérieur ce qu'est être animé. Mais n'ayant jamais vécu l'état de pierre, il est impuissant à exprimer quelle pourrait être la nature positive d'une pierre. Il sait seulement, l'ayant constaté, qu'un minéral est, tout comme lui, un corps, mais ne vit pas, car il ne pose aucune des opérations vitales essentielles dont lui-même est capable.

À nouveau, comme il est un corps vivant sensitif, l'homme ne peut savoir ce que sont l'être et la vie d'un pur végétal privé de sensations et de passions. Comme il est un animal rationnel, il n'a pas d'idée positive de ce que serait la bestialité.

On voit donc que l'Arbre de Porphyre est avant tout l'expression de la connaissance intime de la nature des choses dans la mesure et dans les limites strictes où nous la partageons dans notre propre être¹². La formulation par l'intelligence humaine de l'essence des choses est donc fonction de ce qu'elle peut en savoir à l'intime de sa propre existence. Nous savons de façon très certaine et très intime que l'essence de l'animal se définit comme "vivant sensible", ou encore : "substance - corporelle - animée - sensible". Mais nous n'en savons pas plus. C'est pourquoi l'Arbre de Porphyre ne subdivise que les différences positives. Il est impuissant à le faire pour les négatives. Nous ne connaissons jamais l'essence même des différentes espèces de minéraux, de végétaux ni de bêtes. Il est important d'insister sur ce dernier point. C'est ce qu'expriment Aristote et Thomas d'Aquin lorsqu'ils écrivent que le plus souvent, nous ne connaissons pas les essences¹³. Et de celles que nous connaissons, notre savoir se limite au contenu de l'Arbre de Porphyre, c'est-à-dire à une appréhension définitivement très confuse et grossière, au moins pour tout ce qui n'est pas l'homme, c'est-à-dire nous-même ; mais en échange, une appréhension très certaine.

¹² Voici un élément de réponse au *Questionnaire de Porphyre* et notre contribution à la *Querelle des Universaux*.

¹³ « Nous ignorons les principes essentiels des choses ». L I, l 1, n° 15.

L'Arbre de Porphyre

C'est ainsi que cet arbre, tout en exprimant notre connaissance la plus sûre et la plus existentielle de l'essence des choses, détoure aussi les frontières infranchissables de la clarté et de la précision dont notre intelligence est capable de l'intérieur. Vouloir aller plus loin dans la connaissance et le détail demande de se rabattre sur des points de vue extérieurs, faits d'observations et de raisonnements à partir de l'écorce du réel, car c'est elle, désormais, qui nous est plus accessible et plus connue. Alors commence la recherche scientifique.

Intuition de l'âme

Il est temps d'enraciner cet arbre dans le champ de nos considérations, celui de la définition de l'âme qu'Aristote s'efforce de formuler tout au long du *Traité de l'âme*, que Thomas d'Aquin commente ligne à ligne et qui fait l'objet de notre présente attention.

Dès l'ouverture de son commentaire, saint Thomas donne, à la suite d'Aristote¹⁴, deux critères de valeur d'une science : la noblesse de son sujet et la certitude de sa méthode. Autant l'on peut comprendre la haute valeur du *Traité de l'âme* en raison de son domaine d'étude, à savoir l'âme et singulièrement l'âme humaine dont on soupçonne qu'elle pourrait être immortelle, autant on est en droit de s'étonner de voir qualifier cette science de "très certaine". Sommes-nous si sûrs, seulement, d'avoir une âme ? Pourtant, cette question paraît si anecdotique aux yeux de Thomas,

¹⁴ Aristote ..., saint Thomas ..., les aristotéliens non-thomistes comme nombre de néo-thomistes s'ingénient à établir une distance la plus large possible entre les deux penseurs ; sans doute pour gagner une place au soleil en son mitan. Si en effet, Aristote a presque tout dit de la philosophie, comme le pensait saint Thomas, et si Thomas a tout dit d'Aristote, comme le pensent de vénérables thomistes, alors comment se faire un nom dans l'aristotélisme ou le thomisme ? Depuis la fin du XIX^{ème} siècle, les modes et les écoles se succèdent à grande vitesse à la suite d'une présumée découverte attribuée à tel ou tel mentor, pour imposer du nouveau dans l'ancien : analyse historique, génétique, essentialiste, existentialiste, analytique, transcendante, platonicienne, anti-platonicienne, néo-platonicienne, statistique, linguistique, matérialiste, spiritualiste, intellectualiste, kantienne, hégélienne, heideggerienne, wittgensteinienne, etc., etc. Sans compter ceux, aristotéliens ou thomistes, pour qui Thomas a ni plus ni moins subverti Aristote d'alpha en oméga. L'étude des dépassements de Thomas vis-à-vis de la pensée d'Aristote est certes très enrichissante, mais ceux qui s'y sont essayés ont le plus souvent négligé l'étude des apports d'Aristote à la philosophie de Thomas, ce qui fausse évidemment la balance. Dieu nous préserve de la prétention à la nouveauté et à l'originalité. Parfois, donc, nous attribuerons à Aristote ce qui n'est en fait qu'un développement chez Thomas, mais sous-entendu chez le premier, sans chercher à préciser davantage.

Guide de lecture du Traité de l'Âme

qu'il y répond de façon lapidaire et entre parenthèses : « *(Tout un chacun peut expérimenter en lui la présence de son âme qui le fait vivre)* »¹⁵ renvoyant ainsi à l'expérience subjective interne.

C'est donc ici que nous nous greffons à l'Arbre de Porphyre. Nous avons, en effet, dit que ses divisions étaient très certaines, parce qu'elles reposaient toutes sur l'intuition de nous-même, de sorte que notre intelligence pouvait en appréhender l'essence de l'intérieur.

Toute la scientificité du traité repose donc au départ sur cette expérience interne fondatrice de se sentir vivant et animé en raison d'un principe efficient que l'on nomme âme¹⁶. Nous parlons de "principe" car nous avons l'intime conviction de l'unité indivisible de notre personne. C'est nous-même, tout entier et uniment, qui avons faim ou soif, qui voulons atteindre tel ou tel endroit. C'est nous-même, qui voyons ce bolide de course à la couleur rouge sang, et dans une unique impression d'ensemble, entendons son rugissement, respirons son odeur d'huile brûlée et ressentons sous nos mains la vibrante chaleur du capot. « *Ventre affamé n'a pas d'oreille* », dit-on encore pour exprimer la communication vitale des besoins biologiques primaires avec le sens de l'ouïe, et au-delà, avec la voix de la raison, que l'affamé n'entend plus. Et chacun connaît les difficultés à réfléchir avec sérénité lorsqu'on s'est heurté le petit orteil au pied de la table de nuit. On pourrait multiplier à l'infini les exemples d'interactions entre toutes les composantes de l'organisme humain. Nous savons en nous-même que malgré son extrême complexité organique et la très grande variété de ses facultés et opérations, notre personne naît d'un foyer unique et radical. C'est lui que nous appelons âme. L'âme est principe d'unité et de vie de la personne dans toutes ses dimensions.

Cette expérience interne conduisit les anciens philosophes, prédécesseurs d'Aristote, à concevoir presque spontanément l'âme comme un principe de connaissance et de locomotion¹⁷, et sans doute un principe très subtil,

¹⁵ L I, l 1, n° 6.

¹⁶ « L'animé se distingue de l'inanimé dans le fait de vivre. L'âme est principe de vivre. Les êtres animés vivent, en effet, tandis que les inanimés ne vivent pas ». L II, l 3, n° 256.

¹⁷ « L'animé diffère de l'inanimé par deux caractères principaux : le mouvement et la sensation. Et ce sont aussi, approximativement, ces deux conceptions que nous ont transmises nos prédécesseurs au sujet de l'âme ». Aristote, L 1, ch.2, 403b26.

Intuition de l'âme

voire immatériel¹⁸. Prendre connaissance du monde extérieur et de son peuplement et pouvoir s'y déplacer à volonté nous paraissent, en effet, être les activités les plus élevées de notre vie naturelle, celles que nous ne partagerions qu'avec les animaux les plus évolués. Voilà ce que nous appelons vivre au plus haut point, et nous nommons âme ce foyer intime à la source de nos réflexions et de nos agissements¹⁹.

C'est une vision de l'âme par le haut, par ce qu'elle a de plus noble, au point qu'Aristote nous met en garde contre un défaut lourd de conséquences : il ne faudrait pas se limiter à étudier la seule âme humaine²⁰. Défaut très actuel de penseurs qui ne savent plus parler que de l'homme, mais abstrait de son environnement terrestre et cosmique. Défaut que déjà Aristote reprochait à Socrate²¹. Défaut qui découle spontanément de la focalisation sur la seule expérience interne. Au contraire, écrit Aristote, « *il faut rechercher quelle sorte d'âme appartient à chaque espèce d'être, l'âme de la plante, celle de l'homme ou celle de la bête* »²².

La nécessité de lancer cette alerte laisse penser qu'au fond, c'est en nous-même seulement que nous reconnaissons spontanément une âme par conviction intime, mais nous ne l'attribuons à d'autres êtres, l'homme y compris, que par rebond et après réflexion, parce que nous observons, d'un regard extérieur cette fois, qu'ils mangent, se développent, se reproduisent et meurent, tout comme nous ; et comme nous encore, certains – les animaux supérieurs – prennent connaissance de leur environnement et s'y déplacent librement. Alors que d'autres réalités naturelles comme les pierres ou les métaux nous paraissent totalement dépourvues de ce type d'opérations et donc ne pas vivre. L'expérience interne, par conséquent, ne franchit pas le seuil de la subjectivité et ne peut servir que de bref point

¹⁸ « Ils ont cru, non sans raison, que ce qui est naturellement moteur fait partie des principes. D'où l'opinion est venue à certains philosophes que l'âme est feu, car le feu est le plus subtil et le plus incorporel des éléments ». Aristote, L 1, ch.2, 403b26.

¹⁹ Nous parlons, bien entendu, de la vie naturelle de l'homme, et laissons de ce fait de côté toute son activité créatrice, productrice et civilisatrice, qui exprime bien davantage le génie humain, mais ne relève plus de la seule nature.

²⁰ « C'est qu'aujourd'hui, ceux qui parlent de l'âme ont l'air de faire porter leur examen sur la seule âme humaine » Aristote, L 1, ch. 2, 402b4.

²¹ « Socrate se laissa influencer par l'opinion à la mode en son temps qu'il ne pouvait y avoir de science des sensibles, et refusa de connaître quoi que ce fut de la nature des choses. Il se consacra entièrement aux questions morales ». *Commentaire de la Métaphysique*, L I, 1 10, n° 152.

²² Aristote, L II, ch. 3, 414b33.

Guide de lecture du Traité de l'Âme

de départ, quoiqu'essentiel, pour faire place au plus vite à l'observation externe, après en avoir fondé et la légitimité et le besoin. Comment définir ?

Le point étant fait sur l'expérience subjective, nous pouvons suivre Aristote dans son processus de définition objective de l'âme et des âmes, qui est l'intention de son traité²³.

Mais on sait que chez le Philosophe²⁴, la question de la définition est à la fois des plus essentielles, des plus difficiles et des moins explicitées. Nous manquons cruellement d'un "*Traité de la définition*" de la main d'Aristote. Celui-ci aborde la question en de multiples endroits, dont le livre qui nous intéresse, mais nous ne trouvons pas trace d'une vision d'ensemble de la définition pour elle-même et non dans un contexte où elle est partiellement exploitée à d'autres fins²⁵.

Définir, c'est formuler l'essence même de ce qu'est telle chose ou telle caractéristique. C'est dire ce qu'est, par exemple, une statue, un lapin ou une éclipse. Non pas donner un signe de reconnaissance, comme dire d'une statue qu'elle est de marbre, ou d'un lapin qu'il a de grandes oreilles, ou de l'éclipse qu'elle blesse le regard de l'observateur. Toutes ces affirmations sont vraies et suffisent à reconnaître ce dont on parle, mais n'expriment pas l'essence même des choses. Admettons, par exemple, de définir (à l'emporte-pièce) l'essence d'une statue comme "une représentation en relief" ; celle d'un lapin comme "une bête" (terme qui, nous l'avons vu, désigne l'essence mais à distance, et reste insuffisant) ; celle d'une éclipse comme "l'ombre portée sur la lune par l'interposition de la terre entre elle et le soleil".

²³ « L'objet de notre investigation est d'étudier et de connaître sa nature [de l'âme] et sa substance ». Aristote, L I, ch. 1, 402a7.

²⁴ "Le Philosophe", surnom que Thomas attribue aisément à Aristote, indiquant ainsi la place éminente, et pour ainsi dire unique, qu'il lui attribuait en philosophie.

²⁵ Notamment : Aristote, *Seconds analytiques*, L II, ch. 3 à 10 ; *Topiques*, L VI et VII ; *Métaphysique*, L VII, ch. 12 ; *Traité de l'âme*, L I, ch. 1, 402a6 - 403b18. Voir aussi les exemples de définition de la nature, du mouvement, du lieu et du temps dans les *Physiques*. Saint Thomas ne nous livre pas davantage de "*Traité de la définition*", mais en commentant ces passages d'Aristote, il est prolix en remarques méthodologiques à ce propos. Nous renvoyons à nos traductions des *Commentaires* de Thomas d'Aquin sur les œuvres en question, aux éditions de L'Harmattan, <https://www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=auteurs&obj=artiste&no=5571>.

Intuition de l'âme

Admettons toujours que ces dernières expressions désignent le cœur même des choses et des phénomènes. C'est alors ce cœur qui explique toutes les propriétés de l'objet défini. Parce que la statue est une représentation en relief, on choisira une matière plutôt solide, comme le marbre, mais sans exclusive ; parce que le lapin est une bête, il a des oreilles ; parce que l'éclipse est un phénomène lumineux intense, son aura blesse la vue.

Une bonne définition convient donc à tous les spécimens de l'espèce définie sans préjuger de leurs caractéristiques individuelles. "Représentation en relief" continuera de définir une statue, qu'elle soit de marbre, d'argile ou de bronze, ou même éphémère en sable ou en glace ; "ombre portée par interposition de la terre " continuera de définir une éclipse, qu'elle blesse ou non les yeux de l'observateur, etc. Nous avons donc affaire à une formulation "universelle", qui dit ce qu'est la chose ou le phénomène. Si elle est complète, comme les formules de la statue ou de l'éclipse, la définition dit tout ce qu'est l'objet et n'ajoute rien de superflu ; c'est pourquoi nous n'avons pas insisté sur le lapin, dont la définition est limitée au genre, mais dont nous ignorons l'espèce plus précise qui expliquerait ses longues oreilles.

Cette dernière remarque nous permet d'ailleurs de noter qu'il est relativement aisé d'appréhender l'essence d'un objet artificiel comme une statue (l'objet artificiel se définit par sa finalité), ou l'essence d'un accident (s'éclipser est un accident de la lune) tant qu'on ne cherche pas à intégrer dans la définition leur substrat naturel, mais qu'on s'en tient à la particularité accidentelle (l'ombre portée) ou artificielle (la représentation en relief). L'essence des substances naturelles porteuses de ces caractéristiques (comme le marbre, le lapin ou l'astre) est, nous l'avons dit, le plus souvent inconnaissable au-delà d'un certain degré très vite atteint.

C'est donc une (ou des) formule(s) de ce genre qu'Aristote cherche à établir à propos de l'âme : dire ce qu'est l'âme dans son essence, et ce que sont l'âme de l'animal, du végétal et de l'homme. Pour cela, il est indispensable de savoir comment définir, avant d'entreprendre une telle démarche. Le premier ouvrage apportant des précisions sur le processus de définition est *Les Catégories*, auquel justement Porphyre veut introduire dans son *Isagogè*. Les premières lignes de ce dernier avertissent : « ... *puisque pour donner des définitions ainsi que pour ce qui concerne la division et la démonstration, cette étude [le traité des Catégories] est utile ...* » Très utile, certes, malgré sa rédaction d'une aridité extrême, et où il n'est nulle part question de définition.

Guide de lecture du Traité de l'Âme

Ce volume appartient à la logique d'Aristote, et annonce donc son domaine : étudier les relations mises entre des notions sur le fondement de leur signification. Pour comprendre le type de lien appliqué par les catégories, il n'est pas superflu d'examiner l'origine de ce terme. "Katègoria", en grec, signifie "chef d'accusation". Il s'agit des grandes classes de contraventions, de délits et de crimes que définit la loi, telle que la violence, le vol, le meurtre, etc. Le rôle des avocats, des jurés et des juges, est de donner à l'accusation la classe qui convient à la faute commise. S'agit-il d'une contravention, d'un délit ou d'un crime ? Dans ce dernier cas, par exemple, s'agit-il d'un meurtre, d'un viol, d'un vol, de coups et blessures, etc. ? Est-ce accidentel, passionnel, avec préméditation, terroriste, en bande organisée ? etc. De précision en précision, les juges cernent la qualification exacte de l'accusation et donc la peine encourue.

De même, le rôle précis du traité des *Catégories* est de lister les grandes classes de natures des choses et des phénomènes auxquelles on peut rattacher d'une façon générale, l'essence même de tout ce qui existe, avant de préciser davantage. Cela consiste à dire que cette chose – un lapin, par exemple – est une "substance" (première catégorie), que telle caractéristique – 5 m² – est une "quantité" (seconde catégorie), que telle autre – bleu – est une "qualité" (troisième catégorie), que courir est une "action" et se faire soigner une "passion" (autres catégories), etc. Aristote liste dix catégories auxquelles se rattache l'identité de tout être. Chacune est exclusive des autres et l'essence de chaque être n'appartient qu'à une seule d'entre-elles.

Rattacher à une catégorie en vue de définir, est donc la toute première démarche de prise de connaissance de l'essence d'un objet ou d'un phénomène dès que l'on sait confusément de quoi il s'agit ou ce que signifie son nom. On met en relation une notion quelconque avec une des dix notions fondamentales de l'essence des choses et des phénomènes.

La transcription latine, par Boèce, de "katègoria" en "prædicamentum", devenue "prédicament" en français, est aussi riche d'enseignements. Le verbe latin "dicare" signifie proclamer publiquement, déclarer avec emphase. Ce verbe est à l'origine du terme "prédicat", qui signifie "notion déclarée d'une autre notion", "attribuée à une autre notion". Un prédicat est une notion officiellement déclarée inhérente à une autre qui est son sujet. Le suffixe "-ment" vient du latin "mens, mentis" dont le sens est "esprit humain,

Intuition de l'âme

entendement”²⁶ et qui a donné “mentalité”. L’association des deux vocables en “prédicament” veut donc indiquer que la catégorie est l’esprit même du prédicat, sa racine la plus profonde, son sens tout à fait premier, et le point de départ sur lequel peut s’appuyer de façon certaine la recherche de définition, même si ce début demeure encore très confus.

Définition générale de l'âme

*« Sans doute est-il d’abord nécessaire de déterminer à quel genre l’âme appartient et ce qu’elle est : je veux dire, si elle est une chose individuelle et une substance, ou une qualité, ou une quantité, ou encore quelque autre des catégories que nous avons distinguées. »*²⁷

Dès le début du premier livre de son traité, Aristote liste les questions à se poser pour définir l’âme²⁸. Très logiquement après ce que nous venons de dire, il s’interroge d’abord sur son genre premier, c’est-à-dire sa catégorie. Se tromper sur le point de départ, en effet, c’est faire irrémédiablement fausse route jusqu’à la fin. Et comme toute catégorie se divise en catégorie en acte et catégorie en puissance, « *il faut déterminer en outre si elle est au nombre des êtres en puissance ou si elle n’est pas plutôt un acte* ».

Mais c’est seulement au début du deuxième livre qu’Aristote entreprend de livrer ses réponses, en prévenant qu’après avoir terminé l’examen de la pensée de ses prédécesseurs, il reprend la question de l’âme à zéro. « *Efforçons-nous de déterminer ce qu’est l’âme et quelle peut être sa définition la plus générale* »²⁹. Le Philosophe suit donc l’ordre naturel du progrès de la connaissance : aller du plus général au plus précis³⁰. Il se fonde sur les acquis de l’étude de ses devanciers : la certitude de l’existence à l’intime de l’être vivant d’un principe premier qui le fait vivre, connaître et se mouvoir. Ce principe, les anciens l’appelaient communément “âme”, mais aussi “feu” ou “souffle” et c’est lui qu’Aristote va chercher à définir,

²⁶ « -ment : Suffixe ... qui est le latin mens, mentem, esprit. » *Dictionnaire de français Littré en ligne*. <http://littrereverso.net/dictionnaire-francais/definition/-ment>.

²⁷ Pour cette citation et la suivante : Aristote, L I, ch. 1, 402a23 - 25.

²⁸ Énumérer au début les questions auxquelles devra répondre la suite de l’étude est une pratique fréquente chez Aristote.

²⁹ Aristote, L II, ch. 1, 412a5.

³⁰ « Car tel est l’ordre de doctrine : progresser du plus commun au moins commun, comme l’a écrit le Philosophe » L II, 1 1, n° 211 ; cf. aussi *Commentaire des Physiques*, L I, 1 1, n° 6.

Guide de lecture du Traité de l'Âme

d'abord de façon générale et ensuite avec autant de précision que les limites de l'intelligence humaine le permettent.

L'âme est partie intégrante de la nature de l'être vivant dont elle est principe de vie ; elle n'existe donc pas en dehors de lui. Or, l'être vivant, complet en lui-même, relève de la catégorie substance, comme tout corps. Un corps est, en effet, une substance composée de matière et de forme. Seul le composé mérite entièrement le qualificatif de substance, mais matière et forme sont aussi dites substances à titre de parties essentielles. La matière à titre de sujet et la forme à titre d'acte. Or, un être vivant est un corps ayant la vie. Saint Thomas en conclut :

« Nous avons par conséquent trois types de substances, à savoir le composé, la matière et la forme ; or, l'âme n'est pas ce composé qu'est le corps ayant la vie, ni cette matière qu'est le corps siège de la vie ; reste donc, en vertu de la division, que l'âme est substance comme la forme ou l'espèce d'un corps de ce type, à savoir un corps physique ayant en puissance la vie. »³¹

Et après avoir distingué entre acte premier et acte second, Aristote formule une première définition de l'âme : « *Acte premier d'un corps ayant la vie en puissance* »³² ou « *d'un corps physique organique* »³³. Saint Thomas y voit un énoncé qui se présente « *comme la conclusion d'une démonstration* »³⁴, même si elle n'a pas été obtenue par démonstration, mais par divisions successives. Division de l'être en ses catégories, division des catégories selon l'acte et la puissance, puis division de la catégorie substance en matière, forme et composé.

Le Philosophe entreprend ensuite une seconde tentative de définition en s'appuyant sur ce qui est plus connu de nous afin de progresser vers ce qui est plus connaissable en soi. Passer ainsi du mieux connu à une connaissance plus éloignée peut se faire de plusieurs façons. Pour établir la définition qui précède, le Philosophe procéda de l'intelligible le plus universel (substance) au moins universel (être animé), c'est-à-dire du plus confus mais plus accessible à l'intelligence, au plus précis mais plus élaboré. Pour la définition qui suit il démontrera en remontant des effets à

³¹ L II, 1 1, n° 221.

³² L II, 1 1, n° 229.

³³ L II, 1 1, n° 233.

³⁴ L II, 1 1, n° 212.

Définition générale de l'âme

la cause, car en sciences naturelles, l'effet qui est sensible, nous est mieux connu que la cause qui reste le plus souvent cachée. Aristote va donc du plus visible au moins visible³⁵.

Or le plus visible, c'est qu'il existe en nous et en tout être vivant des opérations vitales qui nous font vivre. Chacun constate, en effet, qu'un vivant se nourrit, se reproduit et meurt, que certains, en outre, perçoivent leur environnement et s'y meuvent intentionnellement. Toutes ces opérations manifestes concernent le vivant en son entier. Ce n'est pas seulement la bouche qui se nourrit, mais tout l'organisme, et de façon harmonieuse en toutes ses parties. Le quadrupède ne grandit pas tantôt d'une jambe et tantôt d'une autre mais à égalité entre tous ses membres. Son désir d'alimentation ne le meut pas en déplaçant d'abord ses membres antérieurs puis à la suite, ses membres postérieurs ; c'est tout l'animal qui se précipite uniment vers sa proie. Les opérations vitales, qu'elles soient primaires ou complexes, sont l'œuvre du vivant dans son entier et dans son unité. C'est cela que tout un chacun peut constater avec une très grande certitude, on l'a vu. On reconnaît non moins sûrement que c'est ce dont est incapable le corps sans vie. Aristote donne donc comme seconde définition de l'âme la formule suivante : « *L'âme est ce par quoi nous vivons, percevons et pensons* »³⁶.

Il précise que c'est là le sens primordial de l'âme, c'est-à-dire le plus accessible pour nous, et même plus connu de nous que la première définition qu'il a formulée précédemment. C'est pourquoi cette seconde définition va servir de principe connu par soi pour démontrer la première définition, selon le syllogisme suivant :

- *Ce qui est premier principe de vie est l'acte et la forme des corps vivants ;*
- *Or, l'âme est principe premier de vie pour les êtres qui vivent ;*
- *Donc, elle est l'acte et la forme du corps vivant.*³⁷

C'est en cela que la première définition de l'âme comme « *acte premier d'un corps organique* », quoiqu'elle ne fût pas obtenue tout d'abord par démonstration, mais par division comme nous l'avons dit, se trouve

³⁵ *Commentaire des Physiques*, L I, l 1, n° 6 à 8.

³⁶ Aristote, L II, ch. 2, 414a13.

³⁷ L II, l 3, n° 253 ; citation mise en figure de syllogisme.

Guide de lecture du Traité de l'Âme

désormais être la conclusion d'une démonstration s'appuyant sur la deuxième définition de l'âme « *principe premier des opérations vitales chez l'être vivant* » qui est le sens tout à fait premier pour nous de ce qu'est l'âme.

Il faut cependant vérifier la majeure de ce syllogisme : « *Ce qui est premier principe de vie est l'acte et la forme des corps vivants* ». Saint Thomas explicite cette majeure de la façon suivante : « *Ce par quoi nous vivons et sentons peut s'entendre en deux sens soit comme la forme soit comme la matière* »³⁸. En effet, "ce par quoi" renvoie toujours à deux origines ; ce par quoi nous sentons, par exemple, c'est d'une part le nez et d'autre part l'odorat ; ce par quoi nous nous déplaçons, ce sont d'un côté nos membres inférieurs et de l'autre notre vouloir ; ce par quoi nous savons, dit Aristote, c'est la science et c'est l'âme. Un des deux principes est sujet formel, comme l'odorat, le vouloir ou la science, et l'autre est sujet matériel, comme le nez, les jambes ou l'âme.

Or, la forme, qui est acte, est première par rapport à la matière qui est puissance à cet acte. Mais l'être vivant vit, sent et désire par deux principes, à savoir l'âme d'un côté et le corps vivant de l'autre. Donc, le premier principe de vie se tient du côté de l'acte et de la forme, plutôt que de la puissance et de la matière ; il est "l'acte et la forme des corps vivants". Or, le corps n'est pas l'acte de l'âme, mais bien plutôt son sujet récepteur ; il se tient du côté de la puissance et l'âme du côté de l'acte. C'est donc l'âme qui est principe premier de vie.

On ne peut s'empêcher, malgré tout, d'évoquer le traité des *Seconds analytiques*, où Aristote semble contredire ce qui précède lorsqu'il montre par plusieurs voies qu'il est impossible de démontrer une définition³⁹. Ceci pour la simple raison que le moyen-terme d'une démonstration scientifique doit être une définition. Or, si cette définition doit être elle-même démontrée à l'aide d'un moyen-terme qui soit à son tour une définition, on remonterait ainsi à l'infini, et il n'y aurait finalement jamais de démonstration ni de définition. En outre, la définition fait connaître l'essence même des choses tandis que la démonstration présuppose acquise cette connaissance pour prouver que tel attribut appartient ou non à tel sujet ; ce n'est, en effet, que si l'on approche finement de la définition du lapin que l'on pourra expliquer pourquoi il a des grandes oreilles. La

³⁸ L II, 14, n° 272.

³⁹ Aristote, *Seconds analytiques*, L II, ch. 4 à 10, 91a12 - 94a19 ; Thomas d'Aquin, *Commentaire des Seconds analytiques*, L II, 13 à 8, n° 431 - 489.

Définition générale de l'âme

démonstration présuppose donc la connaissance de la définition et ne peut par conséquent la démontrer, car sinon il y aurait démonstration circulaire ou pétition de principe.

En effet, supposons un sujet S – “homme”, par exemple – dont on voudrait démontrer la définition P – admettons que ce soit “animal bipède” – laquelle définition serait donc la formulation complète de l'essence même du sujet. Admettons l'existence d'un moyen-terme M de démonstration. Nous aurions l'argumentation suivante :

- M est P —————> M est animal bipède
- Or, S est M ———> Or, Homme est M
- Donc, S est P ———> Donc, Homme est animal bipède

La question se pose alors de savoir quel serait le statut de M. Si une définition énonce l'essence d'un sujet, elle doit être convertible avec lui. Si “S est P”, alors “P est S”, autrement dit, si l'homme est par essence complète un animal bipède, alors tout animal bipède est un homme. Pour que cette conversion demeure possible dans l'argumentation, le grand terme P ne peut pas être une simple propriété ni encore moins un effet du moyen-terme M, et de même ce moyen-terme ne saurait être seulement une propriété ou un effet du petit terme S. Sinon, nous aurions un syllogisme démontrant, certes, l'appartenance de P à S, c'est-à-dire d'“animal bipède” à “homme”, mais ne démontrant aucunement qu'il s'agit là de l'essence même et de la définition du sujet.

Pour démontrer l'essence, il faudrait que la mineure “S est M” présuppose la conclusion “S est P”, si P est bien la définition de M et pas seulement une propriété ou un effet. Il y aurait alors pétition de principe, et le syllogisme serait vicieux. Il semble donc bien impossible de démontrer une définition.

« À moins de prendre les deux prémisses comme nous l'avons dit [c'est-à-dire comme énoncés de l'essence⁴⁰], on ne peut pas conclure que A est la quiddité et la substance de Γ. Seulement, si on les prend de cette façon, en assumant B, on aura assumé, antérieurement à la conclusion, que B est la quiddité de Γ. Il en résulte qu'il n'y a pas eu de démonstration : on n'aura fait qu'une pétition de principe. »⁴¹

⁴⁰ Nous précisons.

⁴¹ Aristote, *Seconds analytiques*, L II, ch. 4, 91b7-10.

Guide de lecture du Traité de l'Âme

Pourtant, Aristote laisse entrevoir une possibilité de sortir de cette impasse :

« Reprenons donc la question à son point de départ et expliquons de quelle façon on peut démontrer l'essence. Quand nous avons connaissance du fait, nous recherchons le pourquoi. »⁴²

Or, nous avons le fait : les opérations vitales, qui sont le propre d'un être vivant, et c'est l'âme qui est au principe premier de ces opérations vitales. Mais ce qui est principe premier des opérations vitales, comme de toute opération ou de toute puissance en cours de changement, c'est l'acte et la forme. Donc, l'âme est acte et forme au principe des opérations vitales d'un corps organique ou ayant la vie en puissance.

Nous sommes ici devant une démonstration “*quia*”, c'est-à-dire en raison du fait⁴³. La cause “acte et forme d'un corps ayant la vie en puissance” est démontrée par l'effet “les opérations vitales de l'être vivant”. Comprendons que d'un point de vue physique, c'est bien l'acte ou la forme qui est cause des opérations, mais d'un point de vue logique, c'est la prémisse attribuant les opérations vitales à un principe qui est cause de la conclusion que l'âme est acte et forme. Dans le syllogisme “*quia*”, il y a inversion de la charge de causalité entre la logique et la réalité. L'effet physique devient cause logique pour conclure à la cause physique.

Aristote explique ce processus scientifique à la fin du second livre des *Physiques* :

« Dans les choses produites en vue d'une fin, si la fin advient ou est présente, l'antécédent aussi advient ou est présent, sinon, la conclusion n'étant pas [vraie⁴⁴], le principe ne sera pas [vrai⁴⁵] (...) car la fin est principe non de l'exécution, mais du raisonnement. »⁴⁶

Et Thomas d'Aquin commente ainsi :

« Aristote assimile ensuite la nécessité des choses naturelles à celle des sciences démonstratives. On observe un processus similaire entre la force de démonstration des sciences et celle

⁴² Aristote, *Seconds analytiques*, L II, ch. 8, 93a16.

⁴³ Aristote, *Seconds analytiques*, L I, ch. 13, 78a22 - 30.

⁴⁴ Nous précisons.

⁴⁵ *Id.*

⁴⁶ Aristote, *Physiques*, L II, ch. 9, 200a20.

Définition générale de l'âme

de la génération naturelle. Il y a dans les sciences, du nécessaire a priori. Nous déduisons par exemple de la définition de l'angle droit que le triangle a nécessairement trois angles égaux à deux droits. À l'antérieur assumé comme principe, succède obligatoirement la conclusion. Mais l'inverse n'est pas vrai. La présence de la conclusion n'impose pas celle des principes, car il peut arriver de conclure la vérité à partir de propositions fausses. Tandis que si la conclusion n'est pas vérifiée, alors les prémisses ne le sont pas non plus. Le faux n'est conclu que du faux. Mais l'événement répondant à un motif quelconque, qu'il soit artificiel ou naturel, connaît un déroulement inverse. Si la fin existe, maintenant ou plus tard, il est nécessaire que tous les prérequis soient présents, maintenant ou plus tard, sinon la fin n'existera pas, de même que dans la démonstration, l'absence de conclusion découle de l'absence de principes. On voit donc que dans le mouvement finalisé, l'objectif occupe la même place que les principes dans la démonstration. Car la fin est aussi principe, non pas d'action, mais de raisonnement. C'est avec elle que nous commençons à examiner ce qui tend vers elle. Dans une démonstration, on ne se sert pas de principes d'opération mais de raisonnement, car il s'agit de réfléchir et non d'agir. Aussi est-il cohérent que la fin tienne lieu de principe de démonstration là où l'événement est finalisé. Il y a donc bien similitude, même si cela semble inversé, du fait que la fin est ultime dans l'ordre de l'action, contrairement à l'ordre de démonstration (...). Dans les démonstrations scientifiques, il n'y a pas de principe s'il n'y a pas de conclusion, car cette dernière est assimilée à ce qui est en vue de la fin et les principes à cette fin même. »⁴⁷

C'est ainsi que la première définition "l'âme est acte premier d'un corps ayant la vie en puissance" est la conclusion démontrée par la prémisses formulant la seconde définition "principe premier des opérations vitales de l'être vivant", dans la mesure où les opérations vitales sont vues comme la finalité même du principe de vie. Et si elles sont présentes, alors leur cause

⁴⁷ *Commentaire des Physiques*, L II, l 15, n°273.

Guide de lecture du Traité de l'Âme

naturelle, c'est-à-dire l'acte premier d'un corps organique, est présente par voie de conséquence logique.

En résumé, dans l'ordre de la nature, être principe des opérations vitales est l'effet de l'acte premier d'un corps organique, et lui est donc postérieur, mais il lui est antérieur dans l'ordre de la démonstration logique car il sert de principe prouvant la conclusion. Ce raisonnement n'a pourtant de portée démonstrative qu'à condition de voir l'effet comme finalité propre de la cause, et non pas le fruit du hasard ou des circonstances. Être au principe des opérations vitales est bien la finalité de l'acte premier d'un corps organique.

Recherche de définitions précises des différents types d'âmes

Revenons aux interrogations de départ qu'Aristote énumère au début de son traité. Car, une fois cette définition générale établie,

« On doit examiner si toutes les âmes sont de même espèce, ou s'il n'en est rien, et dans ce cas, si elles diffèrent entre elles par l'espèce ou par le genre⁴⁸ (...) Nous devons nous garder de passer sous silence la question de savoir si la définition de l'âme est une (...) ou si elle est différente pour chaque espèce d'âme⁴⁹. »

Une définition générale de l'âme n'est donc pas suffisante. En effet :

« Il est évident que s'il y a une notion commune de l'âme, ce ne peut être que de la même façon qu'il y en a une de la figure, car dans ce dernier cas, il n'y a pas de figure en dehors du triangle et des figures qui lui sont consécutives. »⁵⁰

Il n'existe pas, en effet, de figure qui ne soit que figure, sans être triangle, quadrilatère, pentagone ou autre. Il n'existe pas de spécimen concret de "figure" en son sens général. Le triangle, au contraire, est la première figure, la plus simple, celle formée de trois côtés. Il n'en est pas de plus élémentaire, car deux côtés seulement ne peuvent former une figure fermée ; encore moins une droite ou un point. Le quadrilatère est la seconde figure, formée en acte de quatre côtés, mais contenant en puissance le triangle ; il suffit de tirer une diagonale pour rendre ce dernier en acte. De même, le pentagone est la troisième figure en acte, contenant

⁴⁸ Aristote, L I, ch. 1, 402b1 - 4.

⁴⁹ Aristote, L I, ch. 1, 402b6 - 8.

⁵⁰ Aristote, L II, ch. 3, 414b19 - 22.

Recherche de définitions précises des différents types d'âmes

en puissance les deux précédentes qui deviennent en acte par le jeu des diagonales, et ainsi de suite.

Il en va de même de l'âme et des âmes. Aucune ne correspond concrètement à la définition générale d'âme, comme aucune figure ne correspond concrètement à la définition générale de figure. La toute première âme est l'âme végétale. En dehors d'elle, point d'être vivant. Mais ce que veut nous faire comprendre l'exemple d'Aristote, c'est que l'âme animale n'est pas une âme végétale en acte, à laquelle on aurait ajouté quelques fonctions supplémentaires, de même que le quadrilatère n'est pas un triangle auquel on aurait ajouté un côté sans perdre pour autant le triangle. L'âme animale est animale en acte, et contient en puissance l'âme végétale, dans la mesure où c'est l'âme animale elle-même qui assure en acte les fonctions végétales au même titre que les fonctions animales.

Et il en va de même de l'âme humaine ; elle est humaine en acte et animale et végétale en puissance. Chez l'homme, c'est l'esprit qui, outre les fonctions spirituelles, assure autant les fonctions animales que les fonctions végétales. Et il ne le fait à la manière ni d'une bête ni d'une plante, mais d'un esprit ! De même que la définition du pentagone n'est pas celle du quadrilatère ni celle du triangle, de même la définition de l'âme humaine n'est ni celle de la bête, ni celle de la plante. Mais de même que le triangle est potentiellement présent dans toutes les autres figures, et le quadrilatère potentiellement présent dans les figures qui le suivent, de même, l'âme végétale est potentiellement présente dans les âmes suivantes, et l'âme animale potentiellement dans l'âme humaine.

« À l'évidence, l'unicité de la notion d'âme se compare à celle de la notion de figure. De même qu'il n'existe pas parmi les figures un spécimen au-dessus du triangle et des espèces successives, qui serait en quelque sorte l'idée commune de toutes les figures, de même il n'est pas question d'une quelconque âme qui serait comme séparée, en plus des parties susdites. »⁵¹

Ceci explique pourquoi le vivant n'a qu'une seule âme qui est sa forme substantielle, et non pas une superposition d'âmes à partir d'une âme fondamentale, au fur et à mesure de sa complexification.

⁵¹ L II, 1 5, n° 296.

Guide de lecture du Traité de l'Âme

Une pluralité d'âmes ordonnées, en effet, ferait de la première seule une forme substantielle et réduirait les autres à l'état de forme accidentelle, comme un triangle auquel on voudrait ajouter un segment de droite sans savoir très bien où le placer pour former un quadrilatère en acte sans supprimer pour autant le triangle en acte ; exercice impossible.

« Cela réduit à néant la thèse du livre “La Fontaine de Vie”, d'Avicébron, qui soutient l'existence d'une pluralité ordonnée de formes substantielles selon la hiérarchie des genres et des espèces, en une seule et même chose. Telle personne, par exemple, aurait une forme qui la ferait substance, une autre corps, une troisième corps animé, etc. D'après ce que nous avons dit, il faut qu'une seule et même forme substantielle rende l'individu à la fois cette chose précise ou substance, corps, corps animé, et ainsi de suite⁵². Une forme supérieure donne à la matière ce qu'elle offre la forme inférieure et plus encore ; l'âme, en effet, fait être non seulement substance et corps, comme le fait aussi la forme de la pierre, mais en outre corps animé. »⁵³

Il faut donc parvenir, on le comprend, à cerner au plus près les différences entre l'âme des végétaux, celle des animaux et celle de l'homme. Pour cela, l'étude détaillée des différentes caractéristiques et opérations des êtres vivants, leurs ressemblances et leurs différences, leur présence chez certains et leur absence chez d'autres est d'un grand secours pour accéder à une meilleure définition de l'âme et des âmes, jusqu'à savoir si, par essence, tel type d'âme mène ou non une existence séparée du corps. En effet :

« Il semble bien que, non seulement la connaissance de l'essence soit utile pour étudier les causes des propriétés des substances (...) mais encore inversement, que la connaissance des propriétés contribue, pour une grande part, à la connaissance de l'essence ; c'est, en effet, quand nous pourrions rendre compte (...) des propriétés d'une substance, que nous serons le plus à même d'en donner une définition⁵⁴ ... Une difficulté se présente aussi à propos des

⁵² Thomas d'Aquin reprend ici l'intuition de l'Arbre de Porphyre que nous avons développée.

⁵³ L II, l 1, n°225. Saint Thomas nomme Avicébron, mais pense aussi *in petto* à toutes les opinions comparables de ses contemporains, notamment franciscains.

⁵⁴ Aristote, L I, ch. 1, 402b15 - 25.

Recherche de définitions précises des différents types d'âmes

affections de l'âme : sont-elles toutes communes à l'être qui possède l'âme ou bien y en a-t-il aussi quelqu'une qui soit propre à l'âme elle-même ? le déterminer est indispensable mais difficile⁵⁵ ... S'il y a quelqu'une des fonctions ou des affections de l'âme qui lui soit véritablement propre, l'âme pourra posséder une existence séparée du corps.⁵⁶ »

Pour cette raison, Aristote entreprend désormais d'étudier le détail des opérations attribuables à chaque type d'âme, afin de pouvoir, grâce à la connaissance des propriétés, approcher davantage de la définition propre de l'âme en chaque cas, car « parler de chacune de ces espèces d'âmes en particulier est évidemment aussi la façon la mieux appropriée de parler de l'âme »⁵⁷. Il va donc se pencher sur ces propriétés, afin d'en définir la nature et pouvoir conclure sur l'essence même de l'âme qui les porte. Il suit pour cela une méthodologie précise, qu'il annonce au début de sa recherche⁵⁸ : il faut, pour établir la nature de la faculté d'intelligence ou de sensation, définir ce qu'est l'acte d'intelligence ou l'acte de sentir mais cet acte lui-même ne se connaît que rapproché de son objectif : l'intelligible ou le sensible.

C'est l'objet des développements détaillés des facultés et opérations de l'âme, contenus dans les livres II et III. À leur lecture, nous comprenons le jugement élogieux de Thomas d'Aquin : « *Le soin et l'ordre admirables qu'Aristote met dans sa démarche* » ; de la part d'un esprit sobre, ô combien, en blâmes comme en louanges, cette appréciation mérite d'être remarquée. Pour qui a le goût de la philosophie, se plonger dans les explications d'Aristote sur les opérations et facultés de l'âme, et plus encore dans les commentaires qu'en fait Thomas d'Aquin est un enchantement pour l'esprit. Nous invitons à les lire, car nous ne les aborderons pas dans cette introduction. Juste quelques mots pour poursuivre notre objectif : les définitions de l'âme.

Aristote ouvre le livre II par l'étude des opérations de la vie végétative. Il poursuit avec la connaissance sensible, c'est-à-dire chacun des cinq sens externes, le sens commun et la représentation. Il aborde ensuite, au livre III, la connaissance intellectuelle chez l'homme, autrement dit la capacité d'intelligence, l'intellect agent et les opérations

⁵⁵ Aristote, L I, ch. 1, 403a10 - 11.

⁵⁶ Aristote, L I, ch. 1, 402b15 - 25.

⁵⁷ Aristote, L II, ch. 3, 415a13.

⁵⁸ Aristote, L II, ch. 4, 415a15 - 22.

Guide de lecture du Traité de l'Âme

d'appréhension et de composition. Il achève cette étude en se penchant sur la motricité animale et humaine.

Par conséquent, puisqu'il faut commencer par cerner l'objet auquel est dédié l'acte de la faculté pour remonter toute la chaîne, « *c'est donc de l'aliment [objet de l'opération de nutrition] et de la génération [objet de l'opération de génération] que nous devons d'abord parler*⁵⁹ », pour tenter de définir le premier type d'âme et le plus commun, l'âme végétale à travers ses facultés et opérations.

Ces dernières – alimentation, croissance et reproduction – relèvent d'une même puissance commune qui les ordonne l'une à l'autre. L'alimentation est en vue de la croissance, et alimentation et croissance sont en vue de la reproduction. C'est pourquoi saint Thomas, après Aristote, conclut en définissant l'âme végétale d'après sa finalité : « *génitrice d'un autre soi-même selon l'espèce* »⁶⁰, qui vient en quelque sorte concrétiser pour la seule plante, la seconde définition générale : « *l'âme, principe premier de vie pour les êtres qui vivent* ». L'âme végétale “principe de génération d'un vivant semblable à soi-même” est à l'âme en général ce que le triangle est à la figure en général, c'est-à-dire le premier degré d'existence réelle.

Définition des âmes par la voie de la connaissance

On peut donc anticiper que la définition de l'âme animale sera comme le quadrilatère qui est potentiellement triangle : âme animale en acte à la source des potentialités végétales. Et l'âme humaine se comparera au pentagone, potentiellement triangle et quadrilatère. Âme rationnelle en acte, elle porte, en effet, en elle, les potentialités animales et végétales.

C'est au terme de l'étude des facultés cognitives de la sensation et de l'intelligence qu'Aristote propose une nouvelle définition convenant analogiquement aux deux types d'âmes considérés, l'âme sensitive et l'âme intellectuelle.

« Après avoir traité du sens et de l'intellect, le Philosophe se sert de ce qui a été établi dans les deux cas pour expliquer ce qu'il faut penser de la nature de l'âme (...) Récapitulant à présent tout ce qui a été dit sur l'âme afin de mettre notre propos en évidence,

⁵⁹ Aristote, L II, ch. 4, 415a23.

⁶⁰ L II, l 9, n° 347 ; Aristote, L II, ch. 4, 416b25.

Définition des âmes par la voie de la connaissance

nous déclarons que l'âme est d'une certaine manière toutes choses, toutes les choses sensibles ou intelligibles. »⁶¹

Être d'une certaine manière toutes choses, telle est la définition qu'Aristote donne de l'âme à travers les facultés de connaissance⁶². On sait que les anciens avaient ouvert deux voies d'étude de l'âme, celle de la connaissance et celle de la motricité. Aristote achève ici la voie de la connaissance, et rejoint en partie l'intuition de certains anciens comme Empédocle, qui avaient effectivement conçu l'âme comme composée de toutes choses, mais en acte. Pour le Sage d'Agrigente, en effet, l'âme doit être de pierre pour connaître la pierre, de feu pour connaître le feu, etc. Elle est donc composée en acte de tous les éléments qui composent la réalité ; c'est par eux qu'elle peut tout connaître par connaturalité.

Mais pour Aristote, l'âme est toutes choses en puissance et non en acte. Car connaître, c'est être en acte de l'acte même de l'objet connu, et pouvoir connaître, c'est être en puissance à cet acte. C'est ici qu'être "d'une certaine manière" toutes choses prend son sens. Cette manière est, en effet, différente selon la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle. Dans le premier cas, la connaissance demeure singulière et concrète, alors que dans le second, elle est universelle et abstraite. À cause de cette différence, l'âme bestiale et l'âme humaine sont donc autres par nature et pas seulement en degrés – pas seulement "autrement" selon les critères de Porphyre. La définition « *d'une certaine manière toutes choses* » s'applique donc aux deux par analogie uniquement.

Définition des âmes par la voie de la motricité

Aristote est assez bref sur l'étude de l'âme à partir de ses opérations de motricité, pour une raison simple : elles dépendent en grande partie des précédentes, c'est-à-dire de la sensation, la représentation et l'intelligence. Il distingue, en effet, « *deux facultés motrices, le désir et l'intellect (à la condition de regarder la représentation comme une sorte d'intellection)* »⁶³. Ces deux principes ne forment qu'un seul moteur : « *la faculté désirante (...) L'intellect ne meut manifestement*

⁶¹ L III, 17 (13), n° 787.

⁶² « Récapitulons ce qu'on a dit de l'âme en répétant que l'âme est, d'une certaine façon, tout ce qui est » Aristote, L III, ch. 8, 431b20.

⁶³ Aristote, L III, ch. 10, 433a9.

Guide de lecture du Traité de l'Âme

pas sans le désir (...) Le désir, au contraire, peut mouvoir en dehors de tout raisonnement »⁶⁴. Or :

*« Tout mouvement suppose trois facteurs, le premier étant le moteur, le second ce par quoi il meut, et le troisième, le mu. À son tour, le moteur est double, d'une part ce qui est immobile, d'autre part ce qui est à la fois moteur et mu (...) Ici, le moteur immobile, c'est le bien pratique, le moteur mu, le désir (...) et le sujet mu, l'animal. Quant à l'instrument par lequel meut le désir, c'est dès lors quelque chose de corporel. »*⁶⁵

Du point de vue du mouvement, donc, l'âme animale peut se définir comme « *automoteur* », en tant que l'animal est doué de désir. Or, il ne l'est pas sans imagination, laquelle est soit rationnelle, soit sensitive. Nous retrouvons ici la même analogie de définition entre la bête et l'homme que précédemment à propos de la connaissance. C'est très différemment, donc, que l'âme bestiale et l'âme humaine sont « *automotrices* », puisque l'une fait appel à l'esprit et l'autre non.

Ainsi se boucle l'objectif d'Aristote dans cet ouvrage qui reste à ses yeux une ébauche ne demandant qu'à être perfectionnée. Nous l'avons évoqué, c'est très certainement le domaine de la pensée d'Aristote qui a le plus suscité de commentaires et de prolongements. Le commentaire de Thomas d'Aquin est unanimement reconnu comme une sorte de sommet et d'achèvement en la matière.

⁶⁴ Id., 433a21-25.

⁶⁵ Id., 433b.



COMMENTAIRE DE THOMAS D'AQUIN SUR LE *TRAITÉ DE L'ÂME* D'ARISTOTE

Le *Commentaire du Traité de l'âme d'Aristote* par Thomas d'Aquin est le cinquième des commentaires fondamentaux des œuvres d'Aristote traduits en langue française. Avec celui des *Physiques*, de la *Métaphysique*, de *l'Interprétation* et des *Analytiques*, il fonde l'édifice de la philosophie de Thomas d'Aquin et assure les contreforts de sa théologie. Ce traité se présente comme un vaste essai de définition de l'âme et principalement de l'âme humaine, avec en filigrane, une question lancinante : cette âme est-elle immortelle ?

Saint Thomas nous alerte : « *Il faut considérer comme ils le méritent, le soin et l'ordre admirables qu'Aristote met dans sa démarche* », car si ce traité est l'un des plus courts d'Aristote, et selon ses propres termes, encore à l'état d'ébauche, il est construit avec une rigueur méthodologique qui en fait une sorte de modèle pour toute réflexion philosophique.

Thomas propose une explication reconnue comme des plus limpides, et introduit à un livre encore loué deux millénaires plus tard, par Hegel, Marx ou Darwin. Comme le reste de l'œuvre d'Aristote, il connaît aujourd'hui un regain d'intérêt remarquable et le commentaire de Thomas offre un guide très sûr pour son intelligence.

Guy-François Delaporte, auteur de plusieurs livres sur Thomas d'Aquin, a créé et anime depuis plus de vingt ans le site internet « *Grand Portail Thomas d'Aquin* ». Il a entrepris en parallèle de traduire l'ensemble des commentaires philosophiques de Thomas d'Aquin, lesquels, à la différence de son œuvre théologique, étaient encore pour la plupart inédits en français.

En couverture : détail retravaillé de la « *La Vierge à l'enfant avec saint Dominique et saint Thomas d'Aquin* » de Fra Angelico, Wikimedia Commons.

ISBN : 978-2-343-22827-3

35 €



9 782343 228273