

A TRAVERS LA DEFINITION ARISTOTELICIENNE DE L'AME

Il est des concepts riches non pas tant par leur transparence ou leur référence stricte que par leur mystère ou leurs propriétés multiples. Leur rôle est beaucoup moins de désigner un objet que de ne pas compromettre ou encore de consolider une vision du monde indéfini mais percutante. Tel est bien le mot "forme" avec lequel Aristote cerne l'idée d'âme. Dans le traité De l'âme, en effet, "le philosophe" définit l'âme comme étant la forme du corps. Or, les implications de cette représentation sont multiples et servent de plusieurs manières, certes les visées aristotéliennes, mais aussi certaines croyances d'une fraction non négligeable de l'humanité.

Ne prétendant trancher d'aucune façon, en aucun lieu les grands débats réservés aux spécialistes, nous souhaitons exclusivement ici, illustrer comment, du point de vue de la critique des idéologies, la réflexion d'Aristote a pu se faire féconde au niveau de la conscience populaire.

Quand il y a vie, il y a âme. L'immatérialité des êtres les plus parfaits faisant exception, il y a vie principalement quand il y a corps¹. Seulement l'âme n'est pas le corps. Elle ne doit pas être séparée de la vie parce qu'elle serait alors, dans l'imaginaire grec, ou bien un être inférieur² ou bien, à moins d'être le divin, non-être. Ainsi, ne pourrait-elle pas être principe de vie⁴. Dans cette philosophie de la linéarité des causes et des effets, dans cette philosophie des êtres en puissance ou en acte, dans cette philosophie de la finalité des actions, dans cette philosophie de l'équilibre, dans cette philosophie de la hiérarchie des êtres, de l'être comme totalité, il n'y aurait rien de supérieur à l'humain. La vie serait abandonnée à elle-même. Il n'y aurait pas de moteur, par d'ordonnateur, pas de canalisateur par delà l'humanité. L'humain serait "trop humain". S'il n'y a pas chaos, s'il n'y a pas anarchie, c'est qu'il y a, après et avec les dieux, l'âme. L'âme est cette souveraine notion qui oriente et limite les questions sur le réel, qui fait découvrir un sens dans le monde et dont découle une praxis. Les angoisses sont apaisées. D'autant plus que l'âme n'est pas que cause: "Il est manifeste que, comme fin aussi, l'âme est cause"⁵. Presque tout est réglé. Du début à la fin. Même pour l'humanité dans son ensemble; en elle et hors d'elle. Pour assurer que les humains et tous les êtres vivants sont bel et bien animés par l'âme, Aristote fonde celle-ci dans le corps⁶. Opération justifiable, inéluctable, puisque c'est dans un être matériel que la vie est manifeste au plus haut point, moins contestable, moins énigmatique, mieux visible, éprouvée de toute façon, c'est par un sujet existant seulement que la théorie peut être intériorisée, assumée. Bien que l'âme se veuille propre à tous les êtres vivants, en uniformise

la totalité, l'opinion qu'on se fait d'elle et qu'on émet ne peut être saisie que par l'humanité; ce concept générique ne peut servir au fusionnement que des consciences humaines, ne peut homogénéiser la biosphère que dans l'esprit humain.

L'âme ne doit pas ne pas être éloignée des substances animées, sans quoi elle ne serait rien d'autre qu'une existence particulière. Elle doit être la raison de l'unité et d'un être et de tous les êtres, de même que celle de toute division biologique⁷. Multitude et similitude peuvent ainsi être comprises par et à travers l'âme. Individuelle et commune, incarnée et immatérielle, humaine et surhumaine, définie ainsi pour l'humain, cette âme fait en sorte que l'individu ait prise sur lui-même et les membres de son collectif mais que l'humanité ne soit pas maîtresse absolue de son être⁸.

L'âme est attachée aux être vivants; l'âme est détachée des êtres vivants. Comment entretenir la problématique?

Il n'y a pas à rechercher si l'âme et le corps sont une seule chose, pas plus qu'on ne le fait pour la cire et l'empreinte, ni d'une manière générale, pour la matière d'une chose quelconque et ce dont elle est matière. Car l'Un et l'Être se prennent en plusieurs acceptions, mais leur sens fondamental, c'est l'entéléchie.

[...] l'âme [...] est une substance au sens de forme, c'est-à-dire la quiddité d'un corps d'une qualité déterminée⁹.

Réponse par analogie, parce que l'idée n'est pas claire. Deux évocations distinctes qui témoignent bien de la difficulté dans laquelle on est de fixer la représentation, mais qui indiquent aussi la possibilité dans laquelle on se trouve d'illustrer de maintes façons une impression imprécise et, par conséquent, de la rendre plus communément pertinente. Deux exemples qui conduisent à une inépuisable formule: "substance au sens de forme".

En tant que forme l'âme peut modeler la matière vivante, la déterminer sans être cette modeste réalité. Parce qu'elle n'est pas la matière brute, l'âme peut dominer le corps. Forme du corps, l'âme s'intègre à la vie sans s'enliser en elle; elle peut effectivement être, non pas vie, mais principe de vie: une et plurielle, cause et moteur; non pas substance mais "substance au sens de forme"; c'est-à-dire substance et non-substance. Et puisqu'on parle à l'animal pensant, même si l'on parle de tout animal puis des végétaux, en tant que forme du corps, de principe de vie, l'âme maintient l'humanité quelque part entre la vie matérielle et quelque état supra-humain. Tout individu doté d'entendement est ce qu'il est; il peut aller au delà de lui-même. Ainsi Aristote parvient-il à faire accomplir à sa doctrine cette tâche compliquée des idéologies qui consiste à faire entendre au destinataire qu'il doit, en même temps ou alternativement (selon

certaines conditions ressenties ou décrétées), accepter son sort et se destiner à quelque transcendance.

L'âme nivelle l'univers du vivant et le monde humain en les définissant. Mais aucune idéologie ne peut aplanir sans contourner des obstacles. La biosphère compte des reliefs immenses et coriaces. Si, dans le monde humain, chaque "personne" doit pouvoir se glisser dans la masse, elle doit, par ailleurs, pouvoir en surgir pour discerner, exhiber son individualité, quand ce n'est pas pour s'échapper. Or, avant de laisser s'élever des êtres spécifiques, volontaires, nombreux, Aristote, fidèle à sa méthode de hiérarchisation, différencie à la verticale, à l'intérieur d'un seul bloc pyramidal¹⁰. Il y a des êtres inférieurs et d'autres supérieurs. Au sommet brille l'intellect. Or, l'âme est principe de toute vie: elle ne doit donc pas être confondue avec la pensée, sinon elle ne pourrait être accolée aux niveaux plus bas. Or, puisqu'il y a hiérarchie, d'un côté il ne doit pas y avoir de rupture entre les divers paliers de l'être: l'intelligence doit surmonter un ensemble dont les composantes ont quelque chose en partage, elle doit se situer à la limite d'une quelconque continuité; d'un autre côté l'intellect doit pouvoir se révéler dans son irréductibilité parce qu'il est le seul à pouvoir prétendre à la domination du vivant, parce qu'il ne peut pas ne pas apparaître comme l'unique réalité à réfléchir sur le monde et lui-même. C'est de ce problème que discute Aristote dans un nombre disproportionné de pages, à coups d'analogies¹¹ pour mieux convaincre d'une opinion qui ne se laisse que difficilement décrire autrement, à grand renfort de typologies¹² entrecroisées et ramifiées pour ne pas laisser fuir des composantes du complexe monde du vivant et du pensant, lequel résiste à son enfermement dans l'âme.

L'âme est, au sens primordial, ce par quoi nous vivons, percevons et pensons: il résulte qu'elle sera notion et forme et non pas matière et substrat¹³.

Cela affirmé, il est ajouté que la "sensibilité" unit les êtres éminents aux grossiers, que chacun des rangs du monde animé correspond à un échelon de sensibilité. La pensée est la forme achevée de cette sensibilité. On remarquera que le terme de sensibilité peut se rapporter à deux domaines: celui de l'émotion et celui de la perception. Ce sont, bien sûr, les cinq sens auxquels songe le plus souvent, le plus directement Aristote; c'est sur eux, ou mieux sur le "sens commun", qu'il dépose plus communément l'intellect. Néanmoins, l'auteur peut jouer sur deux tableaux¹⁴: il oppose ainsi le corps à l'esprit et, dans ce dualisme, il assigne deux fonctions à la conscience: la moralisation et l'intellection. La sensibilité, c'est le corps; ou plutôt la possibilité de rendre compte d'un passage de la matière à la pensée, ou encore l'impossibilité de synthétiser sensation, émotion et intellection (trois phénomènes séparés dans la taxonomie aristotélicienne). Cependant, par l'embranchement de la sensibilité, l'âme reste jointe à la vie, au corps, à la connaissance et

l'idéologie peut avoir prise sur le pensable et le faisable. C'est dans cette perspective où la pensée se révèle comme prolongement de la sensation que se dégage le concept de "sens commun", solide régulateur de la sensation sur lequel peut se fier l'intellect, peut prendre appui la raison censurante¹⁵. S'il faut reconnaître, en passant, que "penser c'est subir une certaine passion"¹⁶, il faut aussi se rappeler que "l'intellect commande de résister en considération du futur, tandis que l'appétit n'est dirigé que par l'immédiat"¹⁷. Ce sens est commun en ce qu'il synthétise tous les sens. Il est aussi commun en ce qu'il appartient à tout être capable de sensation. Grâce à sa neutralité, l'âme humaine, en tant qu'intellect¹⁸, devient une espèce de savoir mou que l'humanité partage, qui peut se déployer efficacement dans le vécu, qui rend tous les individus semblables (dans l'âme), qui, par conséquent, justifie qu'on attende de tout vivant des comportements comparables. Le sens commun est sens au-dessus des sens; il n'est aucun sens; il intervient sur chacun d'eux. Il est la possibilité d'une uniformisation de la connaissance humaine.

L'âme est forme du corps. La connaissance passe par les sens. On observe ici, après Platon, une nette humanisation du savoir, une phénoménologie timorée, un matérialisme nerveux:

l'intellect est forme des formes, et le sens forme des sensibles. Mais puisqu'il n'y a pas, semble-t-il, aucune chose qui existe séparément en dehors des grandeurs sensibles, c'est dans les formes sensibles que les intelligibles existent, tant les abstractions ainsi appelées que toutes les qualités et affections des sensibles.¹⁹

Mais il y a un peu entre la forme et le corps le rapport qu'on découvre entre la pensée et le corps. L'âme atteint la pensée, seulement l'intellect, comme l'âme, s'échappe du corps, de la sensibilité²⁰. Comme tous les philosophes importants, Aristote accorde une certaine latitude, une certaine liberté aux êtres humains: malgré ses vœux ambitieux, une philosophie ne peut pas tout emprisonner, pas plus qu'elle ne peut tout aplatir. Mais, craignant peut-être l'hétérogénéité et la liberté fantastiques où l'entraînent ses tergiversations (la reconnaissance du besoin des images pour la connaissance s'approche de la constatation de l'historicité du savoir), Aristote porte l'intelligence si haut que celle-ci perd de vue le corps, disparaît dans une intelligence reposante, nécessairement vraie. D'abord il est déclaré que l'intelligence n'est pas la sensation²¹; ensuite, que l'intellect est séparé du corps²², qu'il a comme une autonomie un don d'agir par soi²³, de se faire objet-sujet, de réfléchir sur lui-même autrement que lorsqu'il se penche sur des objets extérieurs²⁴. L'intellect n'est plus soudé au sensible. Il n'est plus dans l'être: il est l'être au-dessus de l'être ou avant lui. Il devient indispensable à l'existence sans que l'existence lui soit

nécessaire. L'humain, en tout cas par moments, peut même, dans la condition d'un être de chair, atteindre le divin²⁵.

Être sans être; intelligier en tant qu'humain, intelliger sans le corps; devoir diriger le corps... Aristote ne peut que recourir à la distinction "acte" et "puissance", c'est-à-dire présupposer des fins, de la fin (souvent par la seule constatation du présent), c'est-à-dire comprendre le faire en tant que devant être, c'est-à-dire traiter de l'être comme devant être plutôt que comme étant, c'est-à-dire ne parler qu'autour de l'être, ou que d'un univers avant qu'il soit.

Voyons maintenant la partie de l'âme par laquelle l'âme connaît et comprend, que cette partie soit séparée, ou même qu'elle ne soit pas séparée selon l'étendue mais seulement logiquement; nous avons à examiner quelle différence présente cette partie et comment enfin se produit l'intellection. - Si donc l'intellection est analogue à la sensation, penser consistera ou bien à pâtir sous l'action de l'intelligible, ou bien dans quelque autre processus de ce genre. Il faut donc que cette partie de l'âme soit impassible, tout en étant susceptible de recevoir la forme; quelle soit, en puissance, telle que la forme, sans être pourtant cette forme elle-même, et que l'intellect se comporte par rapport aux intelligibles de la même façon que la faculté sensitive envers les sensibles. Par suite, pensant toutes choses, l'intellect doit nécessairement être sans mélange, comme le dit Anaxagore, afin de commander, c'est-à-dire de connaître; car, en manifestant sa propre forme à côté de la forme étrangère, il met obstacle à cette dernière et s'oppose à sa réalisation. Il en résulte qu'il n'a pas non plus d'autre nature propre que celle d'être en puissance. Ainsi cette partie de l'âme qu'on appelle intellect (et j'entends par intellect ce par quoi l'âme pense et conçoit), n'est en acte, aucune réalité avant de penser²⁶.

Nécessaire au corps sans être le corps; principe de vie; cause et fin; notion et forme, raison de l'unité et de la multiplicité; connaissance déterminée par le sensible, pensée autonome; vérité. C'est beaucoup. C'est tout. C'est le réel et l'irréel. C'est trop. Mais cela fait une vision du monde toujours opératoire, toujours intériorisable. Quelle concept peut mieux servir une idéologie - aussi floue, aussi peut politique soit-elle - que celui qui enseigne à l'acteur qu'il est libre et déterminé,

élément d'une espèce et être particulier, qu'il est au faite de la hiérarchie des êtres (imparfaits), que le monde est ordonné à l'horizontale et à la verticale, qu'il frôle le divin, que tout phénomène tend vers une fin, qu'il est doté d'une raison qui est celle de l'humanité entière quoique cette raison ne soit pas notoire chez chaque personne, que la pensée n'est pas la sensibilité et que celle-ci doit obéir à celle-là?

La notion d'âme, chez Aristote, doublée de celle de forme, c'est l'opinion qu'on a sur l'humain puis sur le vivant. Le traité De l'âme est une analyse médiatisée du monde du vivant, mais surtout de l'esprit humain; il n'est pas une étude de l'âme. A travers le prisme qu'est la "forme", Aristote cristallise toute une vision du monde qui souhaite que tout soit harmonisé, qu'il y ait un peu de liberté, que l'humain soit humain et surhumain, que tout soit ramené à une seule chose, à une seule cause qui soit sans être, à l'âme: l'humain tel qu'on l'aimerait, indirectement. L'âme, via la "forme" place l'humain au début, au centre, à la cime du monde; mais l'humain n'est pas tout à fait l'humain.

Simon Laflamme