

L'ÂME ET LA VIE DANS LE TRAITÉ DE L'ÂME D'ARISTOTE

**Conférence au Séminaire sur l'histoire de l'âme en Occident à l'église
Saint-Denis**

par Gilles Meilleur, prêtre

Montréal, 28 octobre 2022

DE L'ÂME OU DE LA VIE, QUESTION DE DÉNOMINATION ?

Dans sa dernière conférence sur les ravages du nominalisme, notre philosophe et ami Benoît Patar¹ déplorait que l'Église ait remplacé dans ses prières le mot âme par le mot vie.

Et que dire de la notion d'âme dont ce séminaire se préoccupe. Le nominalisme tel qu'il sévit parfois dans l'Église, ne la reconnaît pas toujours et même souvent la biffe. Par exemple, lorsque, dans l'Évangile, Jésus dit : « Que sert à l'homme de gagner l'univers s'il vient à perdre son âme ? », la traduction retenue par les experts liturgiques est immanquablement « à perdre sa vie » au lieu de « à perdre son âme ». La notion d'âme appartient au passé dorénavant, même si c'est bien le nom ψυχή (psuchè) « âme » qui figure dans le texte grec de l'Évangile. On voit par-là que le nominalisme est foncièrement antimétaphysique et même anti-anthropologique. Toute la réflexion sur le corps et sur l'âme, sur la destinée humaine, est renvoyée aux calendes grecques. L'âme n'est plus qu'une idée véhiculée jadis, sans validité philosophique. Ce faisant, on débouche sur un antichristianisme presque déclaré, dont le post-modernisme est le porte-parole enthousiaste.¹

Rappelons que le grec ancien du Nouveau Testament traduit une pensée sémitique globale et concrète. Le mot hébreu pour âme, nèphèch, se traduit par

¹ Benoît Patar, conférence *Les ravages du nominalisme*, voir le site internet Séminaire sur l'histoire de l'âme en Occident, Claude Gagnon, 28 août 2022.

un souffle de vie, et renvoie aussi bien à une personne ou au pronom je. Les traducteurs se sont donc sentis autorisés à mettre vie pour âme. Ils ont ignoré, par le fait même, la dimension métaphysique du grec psychê ou de l'anima latin. Une conférence sur l'âme chez Aristote pourrait peut-être contribuer à solutionner l'embrouillamini qui gomme l'âme. La conclusion des **Détours vertigineux de la pensée**, que j'ai publié en 2021, tendait à montrer que l'âme est un abîme en nous tout autant qu'un principe de vie. Enfin, que les mots sujet et individu, appartenant à notre langage courant, gommant bien plus l'idée de l'âme que l'idée de vie.

Pendant que les liturgistes d'aujourd'hui traduisent le mot âme à partir d'une posture sémitique, la pensée moderne a relégué l'âme à une composante de l'être humain. L'anthropologie fondée sur l'union substantielle de l'âme et du corps, Descartes l'avait déjà perdue dans l'angle mort de sa nouvelle posture d'une réforme totale de la philosophie, pour faire de celle-ci une science à fondements absolus. Nous y reviendrons dans notre deuxième partie. Ses *Méditations*, par exemple, sont des prototypes de retour sur soi-même dans un langage tout différent du langage scolastique. À ces méditations philosophiques, il ajoute que l'âme existe comme premier principe, mais qu'elle est identique à la pensée. L'exigence scientifique de son discours de la méthode l'a fait paraître plus rationnel que Aristote, ou a semblé lui donner le change dans les esprits modernes.

Il en ressort que nos âmes sont des trésors qui connaissent le même sort que les jeunes filles non encore mariées à 25 ans, qu'on appelait des trésors non réclamés. «Je n'ai qu'une âme qu'il faut sauver, de l'éternelle flamme je veux la préserver», dit un vieux cantique. Ce chant religieux cache une angoisse profonde en chacun et chacune qui va au-delà de l'instinct de conservation. On ne peut pas prouver l'existence de l'âme par la raison, entend-on le plus souvent. Mais il est possible d'affirmer le contraire, et de citer l'hylémorphisme d'Aristote, où l'âme est la forme du corps. Oui, mais alors elle n'a pas d'existence substantielle et disparaît avec le corps dans la mort. Aujourd'hui domine en cette matière un scepticisme, comme celui du logicien du Moyen Âge Buridan qui doutait de pouvoir prouver l'existence de l'âme.

On sait si peu ce qu'elle est, ou on en a un concept si général, qu'on attribue indifféremment une âme aux animaux, aux plantes et aux humains. Platon en voyait une à l'univers. Oui, mais on doit bien voir que celle des humains n'a rien à voir avec celle de l'univers ou des animaux. C'est une âme qui n'est pas une âme cosmique ou uniquement sensible comme la leur, mais intelligible et capable d'intellection. L'âme humaine se compare à l'essence chez l'humain. Mais être humain n'en dit pas plus long. C'est quoi une essence, un être, un existant humain?

CRITIQUE DE L'ÂME AUTOMOTRICE DANS LE TRAITÉ DE L'ÂME D'ARISTOTE

L'âme est pour nous un principe spirituel et un gage d'immortalité parce qu'elle ne contient pas d'éléments matériels. Revenons au traité *De l'âme* d'Aristote. Le philosophe situe cet important traité de l'âme dans sa physique et non dans sa métaphysique (cf. *De l'âme*, I, 1, 403a). Il se base sur le fait que l'âme est toujours affectée par le corps quand elle s'active ou que c'est par le corps qu'elle est tantôt en colère et tantôt en joie. Même quand elle intellige, car alors elle le fait par des images, et l'imagination appartient à la partie matérielle de notre être humain.

Il faut pourtant se méfier de la simplification. Car il parle jusque là de l'âme qui subit l'action des affects, de l'intellect patient, pas de l'intellect agent, car est sauve la question de savoir si l'âme peut être à l'origine d'un mouvement et de la sensation, comme le croient les prédécesseurs d'Aristote, Démocrite et Anaxagore. Ces derniers affirment aussi que l'âme se meut par elle-même à l'instar de l'âme du monde de Platon.

Dans tout ce traité, une des facultés de l'âme n'est pas abordée, du moins en nos mots, celle de la contemplation. La contemplation est une forme de prière supérieure pour les chrétiens. Cependant, Aristote prépare le terrain par sa critique de l'âme automotrice (*De l'âme*, I, 3, 406a). Il ne craint pas d'affirmer qu'il est impossible que le mouvement appartienne en propre à l'âme. Il prend la comparaison du matelot dans un bateau qui vogue, et que le matelot est alors mû par le mouvement du bateau, qu'il marche ou non sur le pont. Car le mouvement est de deux sortes, par la navigation et par la marche.

Aristote conclue à l'absurdité de placer l'âme dans un corps sans dire comment elle lui est unie, ni la raison de cette union, ni comment le corps se comporte avec elle (*De l'âme*, I, 3, 407b). Il faut pourtant que l'un agisse et que l'autre pâtisse, que l'un soit mû et l'autre meuve, en vertu de leur communauté d'appartenance. Il ne se peut pas que leur communauté et leurs interactions réciproques relèvent du hasard. Car chaque matière est informée, ou à sa propre forme, ou elle n'existe pas.

Le mouvement n'appartient pas en propre à l'âme, mais le philosophe reconnaît qu'il aboutit à elle et tout aussi bien peut émaner d'elle (*De l'âme*, I, 4, 408b). Ce sera par le désir et la pensée qui garantissent son union au corps. Car le désir et la pensée sont des affections non de l'intellect, mais du sujet qui le possède. D'où il faut conclure que le sujet une fois détruit, il n'y a plus ni souvenirs, ni amitiés, car ce ne sont pas les affections de l'intellect mais du composé qui a

péri. «...et l'intellect est sans doute quelque chose de plus divin et d'impassible» (Ibid.).

Il parvient à l'âme comme présence à soi, même à Dieu, et non seulement comme présence au monde, et en décèle la nature contemplative. Dans sa *Métaphysique*, Livre A, 9, il reprend son idée de «plus divin» et démontre que l'acte de penser chez l'homme doit être moindre que la Pensée divine qui se pense elle-même, comme «pensée de pensée». Le philosophe semble contempler l'intelligible en soi. Mais il développe davantage la présence au monde comme plus tard Descartes mettra toute la lumière sur la connaissance de préférence à la présence à soi. Ces lignes célèbres d'Aristote nourriront la pensée de plusieurs théologiens, de Saint Thomas d'Aquin en particulier².

Une fois niée l'âme automotrice, certaines conditions de son union au corps doivent encore être précisées. Car l'âme n'est pas limitée par son union au corps. Elle en connaît plus que ce que le sensible lui permet. Elle connaît les éléments des composés, mais aussi bien les composés abstraits hors de la sphère du sensible. Le philosophe mentionne Dieu, l'homme ou la chair, qui sont plus que la somme de leurs parties parce qu'ils ne sont pas des assemblages par hasard ou hétéroclites, mais des assemblages selon une certaine composition et une certaine proportion (*De l'âme*, I, 5, 410a). Et ce ne sont pas les assemblages qui sont dans l'âme, ni leurs éléments. Il s'ensuit que ni l'intellect patient, ni l'intellect agent n'enrangent des données comme dans un absolu qui échapperait au monde.

Ainsi, nous sommes conduits à définir l'âme, c'est à quoi en vient le chapitre II du traité.

Qu'est-ce que l'âme ?

Il ne s'agit pas de résumer Aristote comme un texte abstrait, ni d'en décrire tout le granulaire, mais d'avoir le bonheur de le suivre pas à pas. L'approche d'Aristote, toute d'expérience, ne prête pas foi à une âme cachée au-dedans de l'humain, comme d'ailleurs de l'animal et de tout vivant. On peut découvrir que

2 Cf. Aristote, *Métaphysique*, trad et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, tome II, 1953, p. 701, note 2 ; cf. Somme théologique, Ia, q. 3, art. 4 ; q. 13, art. 11. Avec la différence que le Premier Moteur pour Aristote est l'Acte pur de la Pensée qui se pense elle-même, l'Acte pur étant au surplus le premier intelligible, tandis que le Dieu de Saint-Thomas est l'Acte pur d'exister, l'Être même subsistant, et que tout ce qui existe en dehors de Lui est seulement capable d'exister, l'existence n'étant pour un être créé qu'un prédicat accidentel. À partir du «Je suis qui je suis» (Ex III, 13-14 ; Ap I, 4 et 8), la conception thomiste aboutit à une métaphysique de l'Être pur, qui dépasse et explique la métaphysique de la Pensée pure.

même en son temps tout a été dit sur ce principe de vie, cette émanation du divin, cette forme de tout ce qui est.

Le grand philosophe revient à ces doctrines, mais pour s'inscrire en faux contre toutes. Il a pratiqué le premier le doute cartésien. Il constate d'abord ce qui est et, dans ce qui est, le concret, la substance formelle de ce qui fait que c'est ce que c'est. De sorte qu'une première définition nous est livrée :

L'âme c'est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé. C'est aussi pourquoi il n'y a pas à rechercher si l'âme et le corps sont une seule chose, pas plus que qu'on ne le fait pour la cire et l'empreinte [...] (De l'âme, II, 1, 412b).

Ce n'est donc pas le corps ou l'âme qui existe, mais le corps et l'âme, ou plus exactement le corps animé (Métaphysique, Livre H, 1045b, 6).

L'entéléchie est la plus complète actualisation de ce qui vient à l'être. La hache revêt un corps de hache : ce qui détermine que la hache est une hache constituée la substance de la hache. Cette substance s'identifie à son âme. Si on lui enlevait cette détermination, il ne resterait à la hache que le nom de hache. Tant que la hache demeure réellement une hache, elle conserve son âme, sa raison d'être hache.

Aristote conclut déjà de cette esquisse de définition que l'âme ne peut être séparée du corps. Mais il a encore tellement à dire, puisque le mode d'union des deux parties de l'humain est loin d'être précisé : est-ce que l'âme est la réalisation du corps, en réalité s'actualise-t-elle dans le corps ou est-elle l'actualisation du corps en puissance? En sorte qu'éventuellement elle serait dans le corps sous le mode de relation du navigateur avec son navire.

Ce que signifie être en vie

Aristote passe méthodiquement en revue les pensées des anciens philosophes qui cherchaient à rendre raison du monde tel qu'il le voyaient, ce monde réel dans lequel nous sommes immergés. Mais il va plus loin quand il étudie le vivant où qu'il se trouve dans la nature, chez les végétaux et les animaux. Tous les vivants sont solidaires les uns des autres. Au cours des siècles, pour ainsi dire, l'humanité s'est extraite de ce monde des vivants particulièrement par la recherche de sa raison d'être ou de son âme.

Aristote démontre que le parti pris de l'âme de ses devanciers jusqu'à Platon ne vaut pas mieux que celui du corps. C'est ainsi qu'il choisit un autre point de départ, celui de la vie.

Disons donc, en guise de point de départ à l'examen, que l'animé se distingue de l'inanimé par le fait qu'il est en vie. (De l'âme, II, 1, 413a)

Nous avons plusieurs vies, pensent certains : la vie végétative, la vie animale, la vie humaine. Nous avons des désirs, des aspirations intellectuelles et artistiques, des talents naturels qui nous poussent de l'intérieur à agir de façon pertinente et en phase avec le monde dans lequel nous vivons. Autant d'âmes, autant de vies ? Aristote s'est posé la question après avoir fait l'inventaire des anciens penseurs. De sorte que si nous avons plus d'âmes que nous le pensions, c'est l'âme qui ferait pression sur notre corps et non l'inverse. L'idée que le corps ou la matérialité conduirait au mal plus que l'âme, ou la partie psychique, est inversement tout aussi fallacieuse.

Ce n'est ni du corps ni de l'âme que le grand penseur tire son enseignement, mais des deux unis pour former un seul être. La division entre le corps et l'âme est coextensive à celle que nous offrent nos sens et nos facultés. Ceux-ci appréhendent la réalité comme nôtre, et la division entre la matière et l'esprit en nous est reportée aux choses qui nous entourent. Par exemple, les cinq sens nous procurent des sensations, mais visent le réel d'une double façon matérielle et immatérielle.

La vie des sens

Il doit être évident que les sens perçoivent la réalité sans la matière (*De l'âme*, II, 11, 424a). Aristote prend l'exemple de la cire marquée par une bague : elle reçoit la marque de l'or et du bronze, mais pas en tant qu'or et bronze. Elle prend la forme, mais pas la matière de la marque. De même les sens jouissent ou pâtissent des choses qui les touchent, mais les choses demeurent extérieures à eux. Ces choses prennent une nouvelle réalité et le siège fondamental de cette réalité se trouve dans les sensations.

La vie de l'intelligence

L'âme accède aux choses par les sens et par l'intelligence. Les anciens penseurs niaient aux sens l'immatérialité. De même, ils ont nié à l'intelligence la matérialité.

(Empédocle, Homère) font, en effet, l'assomption que penser est un phénomène corporel, comme sentir, et que, dans les deux cas, on saisit le semblable par le semblable. (De l'âme, III, 2, 427a)

La réalité conduirait aussi bien à l'illusion qu'à la pensée, et certaines âmes se complaisent dans l'illusion, tandis que chez d'autres la méfiance envers les

illusions est d'autant plus grande que s'y prête le phénomène matériel de la pensée. Il faut alors que tout ce qu'on se représente soit vrai, ou que l'on juge que tout ce qui est dissemblable, contraire au semblable par le semblable, soit une illusion. Le comble c'est que l'opinion juge que la science des contraires soit identique à l'illusion.

Sentir et penser ne reviennent pas au même, résume Aristote. Le sentir exclut la pensée, et la représentation comme la croyance qui requièrent toutes deux la pensée. Mais l'une et l'autre de ces dernières peuvent être fausses, car ce n'est pas parce qu'on se représente le soleil comme aussi grand que notre main que sa dimension est bien celle-là. Les animaux se font prendre par leurs représentations, mais les humains aussi dans les rêves, sous l'effet de la maladie ou des passions. Ainsi l'âme est productrice de sensible et d'intelligible, par les sens et les facultés.

Conclusion sur l'âme chez Aristote

De la substance qui correspond à la raison, Aristote reprend sa définition de cette manière : «L'âme est, d'une certaine façon, l'ensemble des réalités» (*De l'âme*, III, 7, 431b). Car elle est en puissance capacitaire à la fois du sensible et de l'intelligible de toute la réalité. On peut sentir des réalités abstraites et intelliger des réalités concrètes.

Aristote prend l'exemple de la main : la main prend l'instrument et elle se fait elle-même instrument, l'instrument de l'instrument ; l'intelligence devient la forme d'une forme abstraite ou conçue d'une chose; à leur niveau, les sens reçoivent les marques des objets mais non les objets en tant qu'objets.

L'âme n'est pas un absolu, un en-soi, une identité, nous dit Aristote. Il y a des parcelles d'âmes, comme chez les animaux et les végétaux. Les identités comme les races, les religions, les nations, les pays, ne sont pas des absolus. Aristote se montre un révolutionnaire au nom de l'expérience des humains, car les différences n'ont aucune valeur identitaire, mais sont des accidents, montés en épingle, de la même substance qui n'a rien non plus d'absolu.

Au lieu de chercher à diviser l'âme en diverses âmes selon les facultés et les sens, comme s'il y avait une âme sensitive, une intellectuelle, une appétitive, une locomotive, il faut discerner deux principes essentiels qui sont alternativement à l'origine du mouvement : l'appétit et l'intelligence (*De l'âme*, III, 10, 433a). L'appétit est seul mû sans être mû, il est donc le premier des moteurs. Même s'il peut se diviser et s'opposer à lui-même, en un grand nombre de parties : nutritive, sensitive, intellectuelle, délibérative et appétitive.

L'appétit agit dans le court terme, l'intelligence agit dans le long terme et en vue de l'avenir. L'appétit est premier dans le mouvement et se joint à l'intelligence exécutive qui vise un but à atteindre. L'intelligence spéculative vise une autre fin qui lui est propre. Elle n'est le moteur d'aucune action. Elle est sans objet. Il est donc clair que l'intelligence laissée à elle-même ne déclenche aucun mouvement sans appétit. La simple connaissance de ce qui est bon ou mauvais ne suffit pas pour mettre l'animal en branle. Aristote émet ici une réserve et un avertissement :

[...] les gens maîtres d'eux-mêmes, malgré leur appétit et leur désir, n'accomplissent pas les actions dont ils ont l'appétit, mais obéissent à l'intelligence (Ibidem).

S'il faut joindre ensemble les deux principes, ce n'est pas l'appétit mais l'intelligence qui décide souverainement du mouvement. On peut conclure que l'âme est un principe moteur de l'action, mais qu'elle est en elle-même objet de contemplation, ou d'aperception intérieure, sans connaissance de ce qu'elle est en réalité.

PAUSE

CRITIQUE DE QUELQUES PERCEPTIONS MODERNES DE L'ÂME

Il résulte des écrits d'Aristote que la confusion entre l'âme et la vie n'appartiennent pas à l'Antiquité. Platon autant que son élève Aristote ne confondent pas le corps et l'âme et savent en dégager les deux principes constitutifs du vivant. Aristote, en particulier, nous apprend tout à la fois à distinguer chez l'humain sa partie matérielle et sa partie rationnelle, sans aller plus loin en définissant l'homme comme animal raisonnable. Il faut voir maintenant, même brièvement, comment la distinction entre l'âme et le corps n'a pas semblé survivre dans la période moderne, et aurait même été disqualifiée au fondement d'une nouvelle anthropologie.

L'âme ou la pensée chez Descartes

Descartes était d'avis, avant Malebranche, que la question de l'union substantielle de l'âme et du corps est une question sensible à laquelle il ne faut pas s'arrêter, car elle n'est perceptible que par le bon sens, mais ne se prouve pas autrement. Il va plus loin, dans un lettre à Elizabeth de Bohême (1618-1680), et avec plus d'insolence, malgré sa franchise dont il s'excuse, quand il lui signifie «qu'il serait très nuisible d'occuper souvent son entendement à les méditer (les principes de la métaphysique), à cause qu'elle ne pourrait si bien vaquer aux fonctions de l'imagination et des sens» (Descartes, *Lettre à Elizabeth*, 28 juin 1643).

Plus haut, Descartes résume l'argument et la question qu'elle lui développe, mais lisons-la elle-même plutôt :

J'avoue qu'il me serait plus facile de concéder la matière et l'extension à l'âme, que la capacité de mouvoir un corps et d'en être ému, à un être immatériel. Car, si le premier se faisait par information, il faudrait que les esprits, qui font le mouvement, fussent intelligents, ce que nous n'accordez à rien de corporel. Et encore qu'en vos Méditations métaphysiques, vous montrez la possibilité du second, il est pourtant très difficile à comprendre qu'une âme, comme vous l'avez décrite, après avoir eu la faculté et l'habitude de bien raisonner, peut perdre tout cela par quelques vapeurs, et que, pouvant subsister sans le corps et n'ayant rien de commun avec lui, elle en soit tellement régie.
(Elizabeth de Bohême, *Lettre à Descartes*, 20 juin 1643).

Elizabeth demande de lui expliquer «comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires (n'étant qu'une substance pensante)». Descartes différencie l'âme et le corps par l'étendue qui définit le corps, mais non par l'intelligibilité propre à l'âme. Elizabeth revient donc avec cette remarque : «Je trouve aussi que les sens me montrent que l'âme meut le corps, mais ne m'enseignent point (non plus que l'entendement et l'imagination) la façon dont elle le fait».

Il en résultera le *Traité des Passions*, en 1646. Mais dans sa réponse, citée plus haut, du 28 juin 1643, le philosophe répond que le fait de concevoir l'union de l'âme et du corps ne conduit pas, ni ne le doit, à les confondre :

Mais puisque votre Altesse remarque qu'il est plus facile d'attribuer de la matière et de l'extension à l'âme que de lui attribuer la capacité de mouvoir un corps et d'en être mue, sans avoir de matière, je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l'âme ; car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps.

Il faut encore que Descartes sauve son principe de la séparation, ou son dualisme de l'âme et du corps :

Et après avoir conçu cela, et l'avoir éprouvé en soi-même, il lui sera aisé de considérer que la matière qu'elle aura attribué à cette pensée n'est pas la pensée même [...].

Ici, la pensée est comprise comme pensée ou intelligibilité pure, bien différente des idées provenant de l'union qui ouvre à la connaissance par les sens. Malebranche dira que la pensée pure n'a pas d'idée de ce qu'elle est. Descartes préfère que la princesse Elizabeth laisse dans l'ombre les choses métaphysiques,

dès qu'on a compris «une fois dans sa vie les principes métaphysiques à cause que ce sont eux qui nous donnent la connaissance de Dieu et de notre âme», et il ajoute : «...je crois qu'il est nuisible d'occuper souvent son entendement à les méditer...», pour conclure qu'il vaut mieux s'en tenir au monde des idées et à la connaissance par les sens : «...se contenter de retenir en sa mémoire et en sa créance les conclusions qu'on a une fois tirées, puis employer le reste du temps qu'on a pour l'étude, aux pensées où l'entendement agit avec l'imagination et les sens» (Descartes, *Lettre à Elizabeth*, 28 juin 1643).

Descartes ne réalise pas le peu d'estime qu'il démontre, dans sa réponse, pour la profonde intelligence d'Elizabeth. Il veut la préserver de rechercher dans les abîmes intérieurs de l'âme, que Malebranche lui-même ne voudra pas soustraire à l'étude précisément «à cause que ce sont eux qui nous donnent la connaissance de Dieu et de notre âme», comme le disait Descartes.

Cette connaissance du «sentiment intérieur» ou de «l'intelligibilité pure», pour Malebranche, induit celle du sentiment religieux ou de la piété – du mot latin *pius*, acte de piété, et de la purification bien avant l'ère chrétienne, de la remémoration de ce qui nous a constitués, nos parents, notre terre natale, nos origines culturelles et religieuses. La phénoménologie sera fascinée par cette «aperception intérieure», comme l'appelle Maine de Biran, qui permet la connaissance tout en nous défendant de concevoir toute idée de soi-même autrement que comme personne ou être humain. par exemple.

L'âme ou le sens intime chez Maine de Biran

Biran s'est fait lui-même le Colomb métaphysicien qu'il évoquait si ardemment : «Qui sait tout ce que peut la réflexion concentrée et s'il n'y a pas un nouveau monde intérieur qui pourra être découvert un jour par quelque Colomb métaphysicien» (Biran, *Journal* (éd. H. Gouhier), Neuchâtel, La Baconnière, Tome 1, 1954, p. 176). La fascination initiale de Maine de Biran pour le mot comme signe l'a conduit à sa conception de ce qu'il nommera le sens intime ou l'aperception immédiate, par opposition à l'aperception médiante par les sensations et les idées. Les mots sont pour lui des «monuments fixes» de la langue. Il propose une méthode pour découvrir les actes de la pensée qui les anime, de revenir aux actes qui leur donnent vie et chair. Pas de danger de nominalisme chez lui.

Le sens intime est la clef de l'expérience intérieure, et celle-ci correspond à un sentiment unique, individuel : celui de l'effort. Ce sentiment de l'effort suppose un pouvoir d'agir et une résistance à la fois distincts et non séparés. Les deux termes se révèlent à la faveur de la résistance de l'autre. Sans l'un ou l'autre, rien n'est su ou ne vient à la conscience. Cette conscience provient d'un rapport entre

ces deux réalités dont il ignore leur dualité, mais qui créent en lui le moi. Ce moi ou je est ce qui lie, ce qui réunit et qui ne peut exister de manière séparée. Moi ou je apparaît par le sentiment, qui n'est ni une sensation, ni une idée, mais un effort, c'est-à-dire un mouvement voulu. Le vrai signe de soi est le mouvement volontaire.

Chez Maine de Biran, l'âme est appelée force hyperorganique, pour bien marquer son aspect insaisissable. Hyperorganique signifie *sui juris*, sur-animale par sa nature. On ne peut en rendre compte qu'intérieurement et par son exercice (*Œuvres*, tome X-2, *Dernière philosophie*, Paris, Vrin, 1989, p. 133). Où est le sujet ? «L'effort senti est donc le sujet immédiat de l'aperception intérieure», le moi ou «soi mouvant» (*Œuvres*, tome VII, *Essai sur les fondements de la psychologie*, id., p. 181).

Biran est conscient du petit nombre d'esprits qui en son temps s'occupent des questions premières telles que celles dont il s'occupe. Dans son Mémoire sur la décomposition de la pensée, déjà ce titre rébarbatif, il révèle le secret de sa recherche à l'heure où «Le règne des sciences spéculatives semble donc bien expiré», il ajoute : «C'est l'étude du solitaire, c'est celle du malheureux qui, luttant contre la douleur et les peines de l'âme, s'établit juge de ses propres affections ou leur échappe en retirant sa pensée au dedans d'elle-même pour en sonder les profondeurs. Je viens de révéler le secret de la composition de ce mémoire» (*Œuvres*, tome III, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, id., p. 25).

L'appellation de force souligne le rôle de l'effort, car l'âme que Descartes identifiait à la pensée, est dans la volonté pour Biran. Je découvre mon âme par l'effort volontaire. De même que m'apparaît dans ce même effort ce qui est moi et ce qui est non-moi ou de l'autre. Tandis que Descartes globalise l'âme dans un sujet ou un individu, Biran maintient le dualisme âme et corps, comme le montre cette expression : *Duplex un vitalitate, simplex in humanitate* – double en vitalité, simple en humanité. L'âme est reliée au corps comme un composé qui reçoit son impulsion du sensible et peut agir tout autant sur lui. Comme pour Aristote, le principe spirituel est inséparable du monde des sens. Mais Biran précise la manière dont les deux principes interagissent : plus les sens agissent fortement, plus l'intellection est passive, et plus l'intellection agit, plus les sens sont passifs. Un parfumeur doit avoir les sens aiguisés, mais il peut augmenter sa capacité de sentir par un effort d'attention ou de l'âme, si on veut.

La philosophie de Biran est la philosophie du sens intime ou métaphysique du sens intime. Elle exprime le besoin intérieur et silencieux d'une nature soucieuse de soi.

(Anne Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, Grenoble, Jérôme Millon, 2017, p. 32).

L'âme ou l'adonné chez Jean-Luc Marion

Pour autant que l'âme est une chose en soi, elle devient objet du désintéret du monde moderne pour tous les absolus. On peut en conclure, peut-être, que le monde sans âme qui se prépare ou que l'on craint, est le résultat d'un malentendu sur la nature de l'âme. Je crois que la réponse que nous attendons sur l'existence de l'âme ne vaudra pas plus que celle que mérite la question sur l'objectivité de la vérité. Ni la métaphysique, ni la phénoménologie ne peuvent prouver l'existence de l'âme, comme le dénonce Dominique Janicaud, mais il passe ainsi à côté de la vraie question (in *La phénoménologie dans tous ses états*, Gallimard, Paris, 2009). Il vaudrait mieux finir, comme saint Augustin, par affirmer que l'humain est une question ambulante : «*Miki quaestio factus sum* – je suis devenu, de fait, pour moi une question» (*Confessions*, X, 33,50).

Même si nous pouvons découvrir l'essence de l'humain, celui-ci demeure innommable, car ce n'est pas son identité, son ego. Jean-Luc Marion met en évidence la facticité de cette proposition d'Augustin (in *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Puf, Paris, p. 104, note 3). Par suite, Marion préfère «adonné» à ego, et explique : le lieu où l'on se tient dans la vérité, où il fait bon d'habiter, de se tenir bien, est le soi, plus précisément le soi plus intime à moi que moi, «*interior intimo meo* – plus intérieur à moi que moi» (*Confessions*, III, 6, 11, 13 ; in *Au lieu de soi*, id., p. 143). Il affirme que le *donné* comme corps vivant doit être donné à un *adonné*, à la faveur de la conscience de soi.

Et il explique : comme je n'ai rien que je ne le reçoive d'abord, et ne suis rien que par le soi-même qui reçoit, « [...] l'ego vient du soi donné, et non du soi de la conscience par soi de l'ego» (*Au lieu de soi*, id., p. 145). J'entre en moi-même, en ma profondeur, par un effort de dissection de mes couches réflexives, à la manière des anatomistes. Parcourant ainsi le distance de moi à moi, « [...] je m'adviens bel et bien à moi-même» (*Confessions*, X, 8, 14). «Autrement dit, précise Marion, je m'adviens à mesure que j'avance dans la distance [...]. Je m'adviens comme celui qui se reçoit lui-même du même coup que ce qu'il reçoit et afin justement de pouvoir le recevoir – l'adonné» (*Au lieu de soi*, id., p. 144).

Nous ne recevons pas que ce que nous voyons mais, du même coup, nous nous recevons nous-mêmes, nous sommes des adonnés, des donnés à nous-mêmes, mais non par nous-mêmes, autrement dit des donnés dont Dieu a fait des adonnés. Commentant le «Qu'as-tu que tu n'aies reçu» (I Co 4, 7), Augustin explique : «Celui qui voit ne se glorifie pas comme s'il n'avait reçu que ce qu'il

voit, mais reçu aussi le fait même de voir» (*Confessions*, VII, 21. 27). Un seul nous connaît qui nous a faits, et c'est en s'approchant de lui que nous nous découvrons dans toute notre splendeur. Comme les deux commandements de l'amour de Dieu et du prochain sont semblables (Mc 12, 28-34), nous nous recevons aussi des autres.

CONCLUSION

L'âme et le vie ne sont pas une seule chose

Il n'y a de commun entre l'enfant et la personne que nous sommes devenue, que les yeux et le système nerveux. Privilège de l'âge de découvrir qu'on ne change qu'en se transportant d'une dimension à une autre. Donc moins d'années en années que par paliers successifs. Il fallait croire jeune que l'instruction, même l'éducation, pouvait faire de nous des êtres courageux et capables de rencontrer les épreuves de la vie, surtout de bâtir sa vie dans la liberté. Il n'en est rien, car les connaissances ne changent pas l'homme et la femme, ni le vernis de l'éducation qu'on nous prodigue avec la meilleure bonne volonté du monde. Importe d'abord l'âme qui s'expérimente dans un corps. Ou mieux, selon Rimbaud, «dans une âme et dans un corps».

L'âme est insaisissable, inconnaissable, mais pas pour autant ignorée. Aristote refusait qu'elle soit cachée dans un recoin de l'humain. Les Modernes disent qu'on ne peut pas la connaître autrement que par son existence en exercice : L'exergue du Séminaire sur l'histoire de l'âme en Occident cite Julien Green «C'est l'âme qui essaie de raconter son histoire et qui n'y parvient pas» (Julien Green, *Journal*, 28 août 1975). Et Virginia Woolf a ces mots: «Mais il est vrai qu'on ne peut parler directement de l'âme. Si on la cherche, elle s'évapore; mais qu'on regarde le plafond [...] et voilà l'âme qui reparait et s'insinue» (Virginia Woolf, *Journal d'un écrivain*, 27 février 1926).

L'âme et la vie ne sont pas une seule chose, sauf si on les confond avec le sujet ou l'individu. La confusion entre l'âme et la vie aboutit à un renforcement des notions d'individu et de sujet, en plus de mettre l'accent sur le rôle moteur de la volonté comme faculté de l'âme. Cependant, nous ne discutons pas ici du bien fondé des acquis de la Période moderne, mais du problème résiduel de la confusion de l'âme et de la vie; nous proposons de revenir à Aristote, qui a si bien su partager la nature de l'âme et de la vie, et pour tant de siècles après lui.

Si, au terme de notre étude, l'âme conservait sa forme substantielle, il n'y aurait pas lieu de penser qu'elle s'est perdue ou qu'elle se perdra de sitôt. Nous croyons que les Modernes n'ont pas renié l'approche aristotélicienne de l'âme, mais qu'ils ont plutôt contourné le dualisme corps et âme. Dualisme pourtant absent de la théorie hylémorphique d'Aristote, mais bien présent dans une définition de l'humain comme un composé de corps et d'âme, qui oblige à reprendre fondamentalement la question anthropologique.

Aristote parvient à définir l'âme comme entéléchie, soit la plus complète actualisation d'un corps naturel organisé (cf. *De l'âme*, II, 1, 412b). Il ajoute aussitôt qu'il n'y a pas à rechercher s'il y a l'âme et le corps, ou s'ils sont une seule chose, ni que les deux se séparent, ni si on peut les confondre. Il donne l'exemple de la hache qui pour être une hache doit posséder la «hachéité». La «hachéité», c'est-à-dire que le tranchant est à la hache ce que l'âme est au corps. Si la «hachéité» ou la substance se séparait de la hache, comme l'âme au corps naturel dans le cas de l'humain, il n'y aurait plus de hache.

Chez l'humain, en poursuivant la même comparaison, la vue serait l'âme du corps naturel de l'oeil, car la vue serait la substance formelle de l'oeil, et l'oeil la matière de la vue. Aristote reconnaît cependant que sa définition générale de l'âme comme entéléchie n'est pas clairement perceptible, c'est pourquoi il entreprend de la justifier en repartant sur une base différente, qui est la vie elle-même ou la distinction entre l'animé et l'inanimé.

Il parvient donc à définir l'âme comme «ce par quoi nous vivons et percevons (*De l'âme*, II, 2, 414a). Nous retrouvons l'entéléchie de l'âme ou même d'un corps, dans leur complète actualisation, comme âme en puissance d'être et de connaître ou comme corps en puissance de vie et de santé. Notons bien: en puissance d'âme autant que de corps, donc comme cause première et forme de la vie, non comme sujet ou individu au sens matériel, qui n'aura rien de substantiel, mais aura rapport à l'être accidentel.

Aristote définit la substance et l'accident, en stipulant que dans la première il n'entre rien d'extérieur à la substance du défini, tandis que le contraire s'appelle l'accident (*Métaphysique*, Livre VII, 4-5, 1030a). Dans le cas de toute forme, il

entre nécessairement quelque chose d'extérieur à l'essence de la forme: son sujet propre ou sa matière. Ainsi pour le sujet, qui résulte de l'entéléchie ou puissance d'âme et de vie, il faut dire que l'âme est sa forme. (*De l'âme*, II, 1, 412b). C'est pourquoi il ajoute aussitôt qu'il n'y a pas à rechercher s'il y a l'âme et le corps, ou s'ils sont une seule chose, ni que les deux se séparent, ni si on peut les confondre.

Au XIXe siècle, Félix Ravaisson pouvait noter que Aristote était absent des études savantes depuis deux siècles. L'Académie des sciences morales et politiques venait de lancer un concours sur l'œuvre d'Aristote que ce philosophe avait remporté, et qui le conduirait à publier son *Essai sur la métaphysique d'Aristote* (vol. 1 en 1837, vol. II en 1846), soit du philosophe dissident par excellence de Platon. Ravaisson fréquentait, entre 1830 et 1848, les meilleurs philosophes de son temps : Guizot, Cousin, Geoffroy Saint-Hilaire, qui se partageaient l'enseignement à la Sorbonne, Quinet et Michelet, au Collège de France. Cette époque d'un haut degré intellectuel avait tendance à rapprocher les lettrés, les savants, les artistes et les hommes politiques, de manière à former une sorte de corps social, ou d'aristocratie de l'intelligence qui reproduisait l'idéal d'une société démocratique chère au Stagirite.

Selon Ravaisson, Aristote nous livre dans sa métaphysique le secret de sa physique et de son approche scientifique, non pas un secret qu'il réserve à des initiés, mais un secret qu'il dévoile à tous, et ce secret est celui de la réalité pourtant incommensurable à notre pensée. Aristote, génie systématique s'il en fut, n'a pas édifié de système. Il est resté sur le terreau de la connaissance par l'intuition sensible, alors que Platon et Pythagore avaient élevé l'esprit humain jusqu'à la connaissance abstraite des Idées et des Nombres. Il n'a pas non plus cédé à la tentation de la généralisation qui est la méthode scientifique : éliminer des choses les particularités pour mieux les rapprocher, les classer et les identifier, à partir de leurs ressemblances.

La métaphysique nous apprend à voir notre âme comme à travers l'ensemble des couleurs, la lumière que l'œil ne remarquait pas d'abord ; de même que dans un bloc de marbre la sculpture que l'artiste fera ressortir en le dégrossissant ; et dans un portrait, non pas les traits copiés soigneusement, la matérialité, ni une abstraction, un projection idéalisée, mais la manière dont le peintre a rendu l'individualité du modèle, ce qui l'anime et le fait être qui il est, au moyen d'une intuition de son esprit. C'est que la méthode est elle-même une philosophie. Cette philosophie est celle de l'individualité et de la chose même qui sera plus tard le pivot de la phénoménologie husserlienne.

Gilles Meilleur, prêtre-administrateur,
Paroisse Saint-Denis, Montréal.

TABLE DES MATIÈRES

DE L'ÂME OU DE LA VIE, QUESTION DE DÉNOMINATION ?.....	3
CRITIQUE DE L'ÂME AUTOMOTRICE DANS LE TRAITÉ DE L'ÂME D'ARISTOTE.....	5
CRITIQUE DE QUELQUES PERCEPTIONS MODERNES DE L'ÂME.....	11
L'âme ou la pensée chez Descartes.....	11
L'âme ou le sens intime chez Maine de Biran.....	13
L'âme ou l'adonné chez Jean-Luc Marion.....	15
CONCLUSION.....	17
L'âme et le vie ne sont pas une seule chose.....	17
TABLE DES MATIÈRES.....	21