



VIVE LE PCF (MLM) !

Aristote et l'âme comme intellect

Le traité *De l'âme*

Comme cela est courant pour les œuvres d'Aristote, on ne sait pas dans quelle mesure il est réellement l'auteur de la totalité du traité *De l'âme*, datant d'autour 350 avant notre ère. A cela s'ajoute de multiples versions, retouchées ou altérées à travers le temps en raison des copies manuscrites, des difficultés de conservation, etc.

Cependant, cette œuvre se situe dans la droite ligne de la conception attribuée à Aristote et les thèses qu'on y trouve sont conformes à son approche matérialiste.

Par âme, il ne faut en effet pas entendre ici ce qu'on entend du point de vue religieux, bien au contraire. L'œuvre fut même la base de l'affirmation, à la suite des apports d'Avicenne et d'Averroès, selon laquelle « l'Homme ne pense pas », posée par l'averroïsme latin et qui fut la hantise de l'Église catholique à la fin du moyen-âge.

Ce qu'on a traduit par le mot âme en français, c'est le terme ψῦχή (psūkhé), la psyché, ce qui se traduit par l'esprit de l'être vivant, l'esprit, le souffle de vie d'un animal ou d'un être humain. C'est, si l'on veut, la conscience d'être une existence animée.

Dès le début du traité, Aristote explique justement que:

« La connaissance de l'âme semble servir grandement celle de la vérité en général et la science de la nature en premier chef : l'âme est en effet comme le principe propre des animaux. »

Aristote souligne une difficulté importante. L'âme a une activité, mais celle-ci n'a pas forcément d'impact sur le réel ; elle peut cependant en avoir une. Faut-il alors s'intéresser à la colère dans l'esprit ou bien à l'expression corporelle de la colère ? Dans quelle mesure y a-t-il dépendance ou interdépendance du corps et de l'esprit ?

La question, qui va traverser les siècles et être au cœur de l'affrontement entre idéalisme et matérialisme, est souvent présentée sous la forme de l'allégorie du pilote et du bateau. Aristote lui-même emploie l'allégorie dans son traité *De l'âme*.

Dans quelle mesure le pilote – l'esprit, l'âme – est-il lié au bateau ? Périt-il avec lui ou a-t-il une existence entièrement indépendante ? Dans quelle mesure est-il affecté par ce qui arrive au bateau ?

Même s'il existe des nuances, tendanciellement on voit bien qu'il y a les partisans d'une séparation du corps et de l'esprit, et de l'autre ceux pour qui l'esprit n'est qu'une partie du corps. Platon relève

de la première tendance, Aristote de la seconde.

Aristote insiste particulièrement sur cette opposition : comme c'est l'usage et comme on retrouvera cela dans la tradition du débat en Islam (et même chez le communiste de Turquie Ibrahim Kaypakkaya), il présente tout d'abord les points de vue différents du sien.

Il présente ainsi la conception de Démocrite pour qui « l'âme est une sorte de feu et de chaleur », de certains Pythagoriciens qui « identifiaient l'âme aux poussières en suspension dans l'air », d'Anaxagore « pour qui l'âme est le moteur ». Chez Héraclite, « le principe, c'est l'âme, puisqu'elle est l'exhalaison chaude dont il constitue les autres êtres. C'est une réalité incorporelle et en perpétuel écoulement. », etc.

A ceux-là, pour qui l'âme est ce qui met en mouvement le corps, Aristote oppose ceux pour qui l'âme s'explique par ses parties, avec d'un côté des connaissances sensibles, de l'autre des connaissances provenant de principes divins (comme les nombres utilisés par Dieu pour former le monde). Ce sont les partisans d'un mélange entre une âme tournée vers le spirituel et une autre liée au matériel, avec un grand débat pour savoir le degré de ce mélange.

En fait, par ce moyen, Aristote veut affirmer son opposition à ceux pour qui l'âme fonctionne tout seul, ou bien aurait en plus de cette indépendance un aspect « en sous main » qui serait un « intellect » tourné vers la matière.

Ceux qu'ils critiquent ont une démarche commune :

« Tous les penseurs définissent l'âme, peut-on dire, par trois caractères : le mouvement, la sensation, l'incorporité. »

Le traité *De l'âme* est une remise en cause de cet idéalisme et une affirmation de la conception matérialiste.

À l'assaut de l'idéalisme

Aristote affronte l'ensemble de l'idéalisme concernant l'esprit, l'âme, la *psyché*. Il va attaquer la base même de l'idéalisme en démontant l'affirmation laquelle l'âme serait motrice d'elle-même.

Il procède de la manière suivante. Il constate d'abord qu'il y a quatre types de mouvement : la translation, l'altération, la corruption, l'accroissement. Or, qui dit mouvement dit lieu. Cela implique que si l'âme se meut d'elle-même, elle dispose d'un lieu naturel. Mais quel est ce lieu ?

Et si l'âme est en mouvement, alors elle serait toujours en mouvement, elle serait le mouvement en essence... ce qui reviendrait à ce qu'elle serait en mouvement d'elle-même, c'est-à-dire qu'elle se quitterait elle-même, ce qui n'a pas de sens.

Et, de toutes manières, quel est le rapport entre le corps et l'âme ? Aristote constate clairement que :

« On rattache l'âme à un corps et on l'introduit en lui, sans aucunement définir la cause de cette union ni l'état du corps en question.

Il semblerait pourtant que ce fût indispensable. C'est en effet grâce à un élément

commun qu'un terme agit en quelque manière et que l'autre pâtit, que l'un est mû et que l'autre meut, et aucun de ces rapports mutuels ne s'établit entre des termes pris au hasard.

Or, nos théoriciens s'efforcent seulement de déterminer quelle sorte d'être est l'âme, mais pour le corps qui doit la recevoir, ils n'apportent plus aucune détermination.

Comme s'il se pouvait, conformément aux mythes pythagoriciens, que n'importe quelle âme pénètre dans n'importe quel corps ! »

C'est là une attaque frontale, consistant en un saut dialectique. Aristote porte ici une double critique :

- d'abord, il exige de savoir quel est l'intermédiaire entre le corps et l'âme, car sinon leur liaison ne peut pas se poser ;
- ensuite, il exige que soit exposé la nature du corps, chose toujours « oubliée ».

La seule réponse possible de la part de l'idéalisme est qu'il y aurait une harmonie existant entre l'âme et le corps, choisie par Dieu ou conséquence de sa nature. Aristote contrecarre cette contre-hypothèse en disant que l'harmonie n'implique nullement un rôle moteur, alors que pourtant cela est attribué à l'âme.

De plus l'âme connaît des états multiples (telle la joie, la colère, etc.), amène à des actes très différents, et comment tout cela pourrait-il être ramené à un dénominateur commun harmonieux ? En effet, la conception d'une harmonie esprit-corps implique une harmonisation de l'ensemble, un caractère unitaire à tous les niveaux. Or, on voit bien que ce n'est pas le cas.

Aristote va encore plus loin en constatant que rien que la proportion de chair et d'os n'est pas la même : y aura-t-il alors différentes harmonies esprit-corps, et donc plusieurs âmes en fonction des parties du corps ?

Ce faisant, Aristote brise toute possibilité de l'idéalisme posant un « équilibre » entre corps et esprit.

La définition matérialiste

Aristote pose le problème de l'âme, de l'esprit, de la psyché ainsi :

« Nous disions que l'âme éprouve chagrin et joie, audace et crainte, et encore qu'elle s'irrite, qu'elle sent, qu'elle pense.

Or, tous ces états semblent être des mouvements.

Aussi pourrait-on conclure que l'âme elle-même est mue, se réjouit et pense. Mais la conséquence ne s'impose pas. »

Quelle est alors la thèse matérialiste d'Aristote ? Eh bien, que l'âme n'est pas le lieu du mouvement, mais « tantôt son aboutissement, tantôt son point de départ ».

Mais que faire de la réflexion ? En effet, par âme il est clair ici qu'on parle des impulsions propres

aux états d'âme, à quoi il faut donc compter ici la tristesse, la colère, la joie, etc.

Aristote appelle *intellect* la réflexion et il dit la chose suivante. Lorsqu'on devient vieux, malade, ivre, il y a des organes corporels qui sont troublés ou corrompus. C'est cela qui dérange « l'exercice de la pensée ou de la science ». Cependant, « la pensée en soi est impassible ».

Seulement, il y a ici un écueil à éviter : celui d'attribuer à la pensée en soi quelque chose en particulier. On en reviendrait alors à la démarche de René Descartes. Aristote, lui, s'empresse de souligner :

« Quant à l'exercice de la pensée discursive, l'amour ou la haine, ce ne sont pas des attributs de cette pensée en soi, mais du sujet individuel qui la possède en tant qu'il la possède.

Aussi, lorsque ce sujet se corrompt, n'y a-t-il plus ni souvenir ni amour. »

On voit bien ici que ce que dit Aristote, c'est qu'il n'y a plus de corps, alors il n'y a plus d'âme. C'est une conception matérialiste. Aristote considère que le corps et l'esprit sont un composé – il maintient leur séparation – mais ce composé n'existe que par le corps.

Aristote expose alors sa conception. Il reprend le concept d'entéléchie, qu'il a notamment développé dans sa Physique. L'entéléchie consiste en la réalisation d'un potentiel, c'est l'accomplissement d'une forme particulière d'une substance, c'est-à-dire d'un être.

C'est-à-dire que, pour Aristote, il y a la matière brute, d'un côté, ce qui lui donne du sens de l'autre. La forme de la matière porte du sens et ainsi façonne la matière en ce sens donné. Toute chose, tout phénomène est à comprendre suivant cette mise en perspective de type *dynamique*.

S'appuyant sur ce principe d'accomplissement, il dit que le corps est la matière et que l'esprit est une forme de celle-ci. Ainsi, on a :

« Si donc il faut proposer une définition générale qui s'applique à toute espèce d'âme, disons que celle-ci est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé. »

C'est là une approche matérialiste, car l'esprit n'existe que par le corps et seulement comme acte. Le corps porte la réalisation de l'esprit – et l'esprit accomplit sa réalisation par le corps. Aristote donne l'exemple suivant, pour bien saisir l'articulation qu'il propose :

« Si l'oeil était un animal complet, la vue en serait l'âme. »

On a ici affaire à une conception dynamique : la matière se réalise par des principes. Bien plus tard, le vitalisme sera une conception décadente de ce dynamisme, faisant un fétiche de l'accomplissement absolue comme réalisation suprême.

Et, ainsi, le corps est le support de l'âme, mais l'âme n'a comme seule réalité que de s'accomplir par le corps. Elle n'a pas d'existence indépendante, puisque sa fonction se définit par le corps. Aristote dit ainsi :

« Puisque le composé [= le corps + l'esprit] est l'être animé [=le corps en mouvement], ce n'est pas le corps qui est l'entéléchie de l'âme, mais celle-ci qui est l'entéléchie d'un

corps donné.

Aussi est-ce à juste raison que, selon certains penseurs, l'âme n'existe pas sans un corps ni ne s'identifie à un corps quelconque : elle n'est pas un corps, en effet, mais quelque chose du corps, et c'est pourquoi elle se trouve dans un corps, et dans tel corps déterminé. »

Les différentes facultés de l'esprit

Aristote considère que l'âme, l'esprit, la psyché... a différentes facultés. Il les définit comme suit : nutritive, désirante, sensitive, locomotrice, pensante.

La faculté nutritive concerne la reproduction et l'intégration des aliments. Aristote la définit comme l'élément commun à tous les êtres vivants et s'attarde sur cet aspect, car il permet selon lui de comprendre au mieux le rôle de l'âme.

C'est qu'Aristote applique partout son principe d'entéléchie, reposant sur une opposition entre la matière brute et la forme de celle-ci. Par la faculté nutritive de l'âme, la forme permet à la matière brute façonnée d'avoir une activité lui permettant de persister.

Un être vivant a donc comme *cause* la faculté nutritive sans laquelle son existence n'aurait pas de sens, mais en même temps c'est son principe, car c'est par cette *faculté* qu'elle vit. Et comme les êtres vivants vivent pour eux-mêmes, on en revient à leur psyché comme centre d'orientation de leur propre existence : la vie vient de l'âme, passe par l'âme et va à l'âme.

Aristote pose donc une base à tous les êtres vivants dans leur existence – par une dynamique. Il ne peut pas concevoir, comme le matérialisme dialectique, que la sensation est propre à la matière en général (par le jeu dialectique en son sein, avec le principe du reflet, l'interaction des contraires, etc.), que cette sensation-reflet est une base universelle de la matière infinie et éternelle

Par conséquent, il est amené à réduire les plantes à la faculté nutritive, tout comme il considère que seule l'humanité dispose de la faculté pensante et de l'intellect. Mais, surtout, il emboîte les facultés les unes dans les autres, en série : la faculté pensante contient les facultés précédentes, tout comme celle d'avant les précédentes, etc.

Il y a une progression et au bout de la chaîne il y a l'être humain, déterminé par la nature humaine.

Aristote donne ici une explication matérialiste particulièrement tortueuse, mais subtile dans ses fondements : l'humanité serait plus avancée car son sens du toucher serait plus avancé. Parlant des sens, analysant même la lumière, le son, etc., il explique en parlant de l'odeur et de l'odorat que :

« Quant à l'odeur et au corps odorant, il est moins aisé d'en traiter que des sujets précédents. En effet, la nature de l'odeur n'apparaît pas aussi clairement que celle du son, de la lumière ou de la couleur.

La raison en est que chez nous, ce sens n'est pas aigu, mais inférieur même à ce qu'il est chez beaucoup d'animaux : l'homme sent mal les odeurs et ne perçoit aucun objet odorant sans les sensations de douleur ou de plaisir – ce qui prouve que son organe sensoriel manque d'acuité (...).

Il semble qu'il y ait ici une analogie entre l'odorat et le goût, et entre les espèces de saveurs et celles des odeur, toutefois notre sens du goût est plus aigu parce qu'il est une sorte de toucher et que ce dernier sens atteint chez l'homme un très haut degré d'acuité.

Quant aux autres sens, en effet, l'homme est inférieur à beaucoup d'animaux.

La preuve en est qu'à s'en tenir à l'espèce humaine, c'est l'organe de ce sens, et aucun autre, qui partage les individus en bien et mal doués : ceux qui ont la chair dure sont mal doués intellectuellement, mais ceux qui ont la chair tendre sont bien doués. »

Les dernières lignes sont étranges, mais tout prend son sens si l'on sait que le toucher, c'est la main, agent transformateur par excellent pour l'humanité. Aristote dit ici que c'est une capacité sensible plus qualitative qui a permis à l'humanité d'avoir une position différente, ce qui repose sur un fond authentiquement matérialiste puisqu'on a et la sensation, et la transformation.

On voit également que, pour Aristote, le toucher est une disposition sensible extrêmement vaste. C'est pour cette raison qu'il a pu réduire les sens à cinq - la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher - le premier étant fondamental pour lui car saisissant le plus vastement, mais le dernier le plus profondément.

C'est lui qui est à l'origine de cette définition de la sensibilité humaine s'appuyant sur cinq sens. Une partie significative du traité *De l'âme* s'attarde d'ailleurs à les présenter, dans leur rapport avec la chose ressentie, avec l'air, l'eau, entre eux, etc.

La différence entre la sensation et la pensée

Pourquoi Aristote s'attarde-t-il très longuement sur la description des cinq sens, sans plus jamais parler de l'âme tout au long de ses explications ?

La raison tient à l'affirmation suivante :

« L'acte du sensible et celui du sens est le même et unique, bien que leur essence ne soit pas la même.

Je prends l'exemple du son en acte et de l'ouïe en acte : peut-être le sujet doué de l'ouïe n'entend-il pas actuellement, comme l'objet sonore peut ne pas émettre de son. Mais quand passe à l'acte l'être capable d'entendre et que résonne l'objet sonore, alors l'ouïe en acte et le son en acte se produisent simultanément : on dira qu'il y a d'une part audition, de l'autre résonance. »

Cette notion de simultanéité est essentielle. Elle implique que l'assimilation du réel par la sensibilité relève d'un seul et même mouvement. On ne ressent qu'au moment où un phénomène implique une sensation - pas avant, pas après.

Aristote dit ainsi :

« Puisque l'acte du sens et celui du sensible ne font qu'un, tout en différant par l'essence, il y aura nécessairement disparition ou persistance simultanée de l'ouïe et du son pris en ce sens, - donc aussi de la saveur et du goût, et ainsi de suite. »

On a ici une reconnaissance du réel : le sensible correspond à une action dans le réel. Ce n'est pas une « image » apportée et décalée par rapport au réel et la preuve de cela se lit par l'adéquation existant entre l'un et l'autre. Sans celle-ci, alors la sensibilité est perturbée, ce qui montre bien leur caractère à la fois distinct et unifié.

De manière dialectique, Aristote note que :

« Si donc l'harmonie est une sorte de voix, que la voix et l'ouïe soient, en un sens, une seule chose et qu'en un autre sens elles ne soient pas chose une ou identique, si, enfin, l'harmonie est une proportion, il est nécessaire que l'ouïe à son tour constitue une certaine proportion.

C'est bien pourquoi toute impression excessive, l'aigu comme le grave, abolit le sens de l'ouïe ; de même, l'excès dans les saveurs détruit le goût ; dans les couleurs, la vue est abolie par l'excès du brillant ou du sombre, et pour l'odorat, c'est l'odeur forte, la douce comme l'amère – tout cela suppose que le sens est une sorte de proportion.

Par suite, les qualités sensibles causent du plaisir lorsque, d'abord pures et sans mélange, elles sont amenées à une certaine proportion – tels l'aigu, le doux, le salé ; de fait, elles causent alors du plaisir.

D'une manière générale, d'ailleurs, le mixte réalise mieux une harmonie que l'aigu ou le grave, et, pour le toucher, ce qui peut être échauffé ou refroidi.

Or, le sens, c'est la proportion ; quant aux impressions excessives, elles causent douleur ou destruction.

Chaque sens s'exerce donc sur le sensible qui est son objet propre, réside dans l'organe sensoriel comme tel et juge des différences du sensible qu'il a pour objet : pour le blanc et le noir, ce sens est la vue ; pour le doux et l'amer, le goût. De même en va-t-il pour les autres sens. »

La conséquence est alors inévitable : puisqu'on est en mesure de juger les nuances, les différences, alors cela ne provient pas de la capacité à ressentir, qui est elle directe. Il y a une distinction entre la considération et le ressenti immédiat – et ce dernier est toujours vrai.

Aristote considère que :

« Que sensation et intelligence ne soient pas identiques, la chose est claire : l'une, en effet, appartient à tous les animaux, l'autre à un petit nombre d'entre eux.

Mais la pensée non plus – qui comprend la pensée droite et la pensée erronée, la pensée droite étant prudence, science et opinion vraie, la pensée erronée leurs contraires - , la pensée ne s'identifie pas non plus à la sensation ; car la sensation des sensibles propres est toujours vraie et appartient à tous les animaux, tandis que la pensée peut aussi bien être fausse et n'est donnée à aucun être qui ne possède aussi la raison. »

Ainsi, de manière matérialiste, Aristote reconnaît la sensation, elle est toujours vraie. Par contre, la pensée peut être fausse. Reste à expliquer ce qu'elle est, ainsi que l'intelligence.

L'imagination et l'intellect

Pour comprendre ce qu'est la pensée, Aristote commence par définir l'imagination. Il souligne l'importance de cette faculté en la distinguant bien de la pensée. En effet, former une opinion par le raisonnement aboutit soit à une erreur, soit à une vérité.

L'imagination ne se situe pas sur ce plan. L'imagination dépend de nous, de « notre vouloir ». Comme le dit Aristote :

« Nous pouvons réaliser en image un objet devant nos yeux. »

L'implication individuelle n'est pas la même. L'imagination est maîtrisée, sa logique ne nous dépasse pas. Aristote explique à ce sujet que :

« Lorsque nous formons l'opinion qu'un objet est terrible ou effrayant, aussitôt nous éprouvons l'émotion correspondante – de même si l'objet est rassurant.

Au contraire, dans le jeu de l'imagination, notre comportement est le même que si nous contemplions en peinture les objets terribles et rassurants. »

Cette faculté de l'imagination est différente de la sensation, qui est elle immédiate. D'ailleurs, dit Aristote, on ressent toujours, alors que l'imagination n'a lieu que parfois. Il n'est pas non plus besoin d'une sensation pour activer l'imagination.

La sensation a la dignité du réel : elle est toujours vraie. Ce n'est pas les cas des images produites par l'imagination. Et plus l'imagination s'éloigne des choses sensibles, plus sa véracité est amoindrie.

Une fois dit cela, Aristote s'intéresse à la faculté de penser. Et là, il constate que la pensée ne peut pas être débordée. Les sens peuvent l'être ; ils peuvent être paralysés par un surcharge de données. Ce n'est pas le cas de la pensée, qui même est davantage à même de saisir les éléments simples une fois qu'elle a affronté la complexité – ce qui est une constatation hautement dialectique !

Aristote dit :

« Le sens, en effet, n'est plus capable de percevoir à la suite d'une excitation sensible très forte : par exemple, on ne perçoit pas le son à la suite de sons intenses, de même qu'à la suite de couleurs et d'odeurs puissantes on ne peut ni voir, ni sentir ; au contraire, l'intellect, quand il a pensé un objet fortement intelligible, n'est pas moins capable de penser les intelligibles inférieurs, mais il en est au contraire plus capable.

La faculté sensitive, en effet, n'est pas indépendante d'un organe corporel, tandis que l'intellect est séparé. »

Ainsi l'imagination conserve un lien, même ténu, avec la chose sensible, alors que la pensée a formé une démarche indépendante. La pensée conceptualise ; elle ne traite pas de l'eau réelle, mais de l'eau considérée du point de vue de son essence.

Mais alors, qu'est-ce que la pensée ? Aristote répond : elle est comme une feuille blanche où rien n'est écrit, c'est-à-dire qu'elle est, pour son époque, une tablette d'argile. Il dit :

« C'est en puissance, d'une certaine manière, que l'intellect est identique aux intelligibles [= qui relèvent de l'intellect], mais il n'est en entéléchie aucun d'eux avant de penser.

Il doit en être comme d'une tablette où rien ne se trouve inscrit en entéléchie : c'est précisément ce qui arrive dans le cas de l'intellect.

De plus, il est lui-même intelligible comme le sont les objets intelligibles. »

L'intellect est, si l'on veut, uniquement une machine capable d'utiliser des concepts conceptuellement. Il fonctionne en s'appuyant sur l'essence des choses, leur concept pris en tant que vérité interne. Mais il est coupé de la réalité, il ne fait qu'opérer, il consiste lui-même d'ailleurs en une opération.

Ce qu'on appelle pensée, avec l'intellect, c'est un concept maniant d'autres concepts. L'être humain ne pense pas : il est un lieu connaissant des opérations conceptuelles, sa démarche intellectuelle étant elle-même une opération conceptuelle.

Les deux intellects, agent et patient

Aristote traite donc de la pensée comme un mode opératoire, comme une opération opérante. Il lui reste toutefois à distinguer ses modalités.

En effet, Aristote raisonne en termes d'entéléchie. Il y a une chose existante potentiellement et sa réalisation en acte est un processus qu'il appelle entéléchie.

Cette chose existant potentiellement et se réalisant se réalise à partir d'une matière donnée.

Aristote dit qu'il doit en relever de même pour l'intellect :

« Comme il y a dans la nature toute entière, d'une part un principe qui fait fonction de matière pour chaque genre de choses – et c'est ce qui est en puissance en toutes ces choses -, et d'autre part un principe causal et actif qui les produit toutes – telle la technique par rapport à la matière -, il est nécessaire que dans l'âme aussi se trouvent ces différences.

De fait, il y a, d'une part, l'intellect capable de devenir toutes choses, d'autre part l'intellect capable de les produire toutes, semblable à une sorte d'état comme la lumière : d'une certaine manière, en effet, la lumière elle aussi fait passer les couleurs de l'état de puissance à l'acte.

Et cet intellect est séparé, sans mélange, et impassible, étant acte par essence. Toujours, en effet, l'agent est supérieur au patient et le principe à la matière. »

Ces lignes sont d'une importance historique capitale ; elles façonnent la bataille entre idéalisme et le matérialisme.

Ce que dit Aristote, c'est que la pensée est une opération conceptuelle, une opération maniant des concepts. C'est donc un mouvement et, par conséquent, il faut lui trouver une matière et une cause. Il y a donc l'intellect – matière et l'intellect – cause, le premier étant le lieu de réalisation du

premier.

Une fois dit cela, Aristote raconte alors que :

« C'est une même la chose que la science en acte et son projet ; sans doute la science en puissance est-elle antérieure selon le temps dans l'individu, mais, absolument parlant, elle n'est pas même antérieure selon le temps ; pourtant il ne faut pas croire que cet intellect tantôt pense et tantôt ne pense pas.

C'est lorsqu'il a été séparé qu'il est seulement ce qu'il est en propre, et cela seul est immortel et éternel. Mais nous ne nous souvenons pas, car ce principe est impassible, tandis que l'intellect passif est corruptible et que sans lui il n'y a pas de pensée. »

Ces lignes, pouvant sembler obscures, ont été au cœur de l'immense recherche par la suite des auteurs suivant Aristote, notamment Alexandre d'Aphrodise, Avicenne et Averroès.

L'idée d'Aristote est la suivante. Penser, par l'intellect, c'est faire une opération en maniant des concepts. Mais l'opération elle-même doit reposer sur quelque chose. Il y a donc l'intellect en tant que « penser » et l'intellect en tant que « action de faire penser ».

Mais comme penser, c'est faire une opération conceptuelle, alors l'intellect ne fait que redécouvrir des vérités essentielles. Celles-ci sont définies au sein de l'intellect agent, le super intellect, qui est en fait chez Aristote la grande opération conceptuelle contenant toutes les opérations conceptuelles.

Penser, c'est faire une opération conceptuelle en retombant sur la grande opération conceptuelle reflétant le réel.

Le parallèle moderne est avec internet. L'intellect d'un être humain est le navigateur, capable de faire des opérations conceptuelles. Les sites où l'on va, contenant les opérations conceptuelles toutes prêtes, forment l'intellect supérieur.

L'intellect patient est le navigateur, l'intellect agent le réseau internet.

Et tout est une question de situation pour qui va puiser l'information à la source :

« L'intellect théorique ne pense rien dans l'ordre pratique, ni ne se prononce sur ce qu'il faut fuir ou rechercher : or le mouvement local concerne toujours la fuite ou la recherche d'un objet. »

L'évier de quelqu'un est bouché : il va puiser sur internet le concept abstrait d'évier avec ses principes de fonctionnement, pour l'appliquer à son propre évier.

L'intellect séparé comme opérations combinatoires pures

En posant un intellect agent et un intellect patient, Aristote a ouvert la voie à un questionnement profond, qui sera au cœur de la philosophie arabo-persane de l'époque islamique, ainsi que de l'averroïsme latin bousculant l'Église catholique à la fin du moyen-âge.

En effet, l'idée d'Aristote est que l'intellect patient des individus a accès à une compréhension des concepts et peut faire des opérations avec eux, car il est mis en branle par le principe suprême du

mode opératoire.

Ce principe suprême flotte au-dessus du monde, du moins c'est ce qu'il semble, d'où le casse-tête pour plusieurs siècles pour définir cet intellect agent qui est « séparé » du monde matériel.

Aristote dit en effet que la pensée est pure, que ses concepts sont les essences même de choses et donc séparés de la matière, qui n'est là que pour la forme concrète de ces essences.

On comprend ici pourquoi des néo-platoniciens ont pu récupérer cette approche, en la déviant : il suffit de faire de ces Formes des nombres créés par Dieu, et on a un mélange de platonisme et d'aristotélisme.

La démarche d'Aristote est par contre matérialiste. Il ne s'agit pas de retrouver des nombres créés par Dieu pour façonner le monde. En effet, on ne saurait rien retrouver du tout, car l'être humain ne pense pas. Quand il « pense » en termes de concepts, il ne fait que retomber sur des opérations pures préexistantes.

Aristote est très clair : l'intellect agent est séparé, il est le seul à être ce qu'il « est essentiellement et cela seul et immortel et éternel ». Il parle en fait de l'univers comme organisation des formes : utiliser son intellect, c'est raisonner en adéquation avec cette organisation.

Aristote pose l'identification entre « ce qui pense et ce qui est pensé ». L'être humain ne pense pas, il en fait que refléter conceptuellement des concepts déterminés. C'est la thèse matérialiste fondamentale telle qu'elle existait avant que le matérialisme dialectique pose ces concepts comme en mouvement dialectique, dans un univers effectivement éternel, mais également infini et en transformation ininterrompue.

L'univers d'Aristote est quant à lui posé, fixe dans ses déterminations. Son organisation est figée, mais en même temps dynamique. Penser, c'est utiliser son intellect et s'effacer devant une organisation dynamique se confondant avec ses concepts.

Voilà pourquoi « penser », c'est s'effacer devant la pensée de la pensée. Dans *La métaphysique*, Aristote parle de « l'Intelligence divine », que retrouve donc l'intellect patient en « pensant », et dit dans un passage célèbre quant à cette question :

« Que son essence soit l'Intelligence ou qu'elle soit l'acte de penser, que pense-t-elle ?

Ou elle se pense elle-même, ou elle pense quelque autre chose ; et si elle pense une autre chose, ou bien c'est toujours la même, ou bien c'est tantôt l'une, tantôt l'autre.

Importe-t-il donc, ou non, que l'objet de sa pensée soit le Bien, ou la première chose venue ?

Ou plutôt, ne serait-il pas absurde que certaines choses fussent l'objet de sa pensée [alors que la pensée ne peut être que pure, en tant que principe d'organisation, mode opératoire des modes opératoires] ?

Il est donc évident qu'elle pense ce qu'il y a de plus divin et de plus digne, et qu'elle ne change pas d'objet, car ce serait un changement vers le pire, et une pareille chose serait

déjà un mouvement.

D'abord, donc, si l'Intelligence divine n'est pas acte de penser, mais simple puissance, il est logique de supposer que la continuité de la pensée est pour elle une charge pénible [ce qui ne saurait être le cas]. Ensuite, il est clair qu'il y aura[it alors] quelque autre chose plus noble que l'Intelligence, à savoir l'objet même de la pensée [ce qui ne saurait être le cas].

En effet, le penser, l'acte de penser appartiendra aussi à celui qui pense le pire, de sorte que si c'est à éviter (et on le doit, car il y a des choses qu'il est meilleur de ne pas voir que de voir), l'acte de penser ne saurait être ce qu'il y a de meilleur.

L'Intelligence suprême se pense donc [par conséquent, en réalité] elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent, et sa Pensée est pensée de pensée (...).

Il n'y a pas de différence entre ce qui est pensé et la pensée dans le cas des objets immatériels, la Pensée divine et son objet seront identiques, et la pensée sera une avec l'objet de la pensée.

La psychologie matérialiste

Puisqu'il existe une pensée pure se confondant avec les concepts de l'univers, comment se fait-il que l'être humain puisse penser « mal » ? C'est qu'il existe l'imagination, intermédiaire entre le monde sensible – qui fournit des informations correctes directement – et le monde théorique pur de l'Intellect.

Les images de l'imagination sont plus ou moins éloignées de la réalité, donc plus ou moins vraies, ce qui fausse les attitudes, les comportements. Chez Aristote, l'imagination, c'est-à-dire la réflexion personnelle, passe par les images issues du monde réel (on ne peut pas imaginer quelque chose n'existant pas, au mieux peut-on combiner des images) :

« Quant à la pensée discursive de l'âme, les images lui tiennent lieu de sensations.

Et quand l'objet est bon ou mauvais, elle affirme ou nie, fuit ou poursuit. C'est pourquoi l'âme ne pense jamais sans image. »

L'œuvre très connue fournissant une sorte de catalogue exhaustif des réactions humaines en fonction de l'intégration d'images, c'est bien sûr *L'éthique* de Spinoza. Son œuvre est l'aboutissement de la réflexion de la philosophie arabo-persane islamique sur la démarche d'Aristote et de son prolongement dans l'averroïsme latin à la fin du moyen-âge.

Il analyse ainsi la joie, le désir, la béatitude, l'allégresse, la haine, etc. comme images dans l'esprit – avec ses conséquences.

Dans le traité De l'âme, on a la base d'une psychologie matérialiste. Aristote dit par exemple :

« Les formes sont pensées par la faculté intellectuelle dans les images ; comme les sensibles lui déterminent ce qu'il faut chercher ou fuir, ainsi en dehors même de la sensation, lorsqu'elle s'applique aux images, la faculté se meut.

Par exemple quand on perçoit que la torche est du feu, le sens commun révèle, à la vue d'une chose qui bouge, la présence d'un ennemi.

D'autres fois, grâce aux images qui sont dans l'âme ou plutôt grâce aux concepts, on calcule et on délibère, comme si l'on voyait, l'avenir en fonction du présent.

Et quand on affirme que là se trouve l'agréable ou le pénible, alors naît le mouvement de fuite ou de recherche, et, de toute manière, on ne fera que l'un ou l'autre.

Quant à ce qui est étranger à l'action, [à savoir] le vrai et le faux, il appartient au même genre que le bon et le mauvais, mais avec cette différence que les premiers sont tels absolument, les seconds pour un être déterminé.

Mais ce qu'on appelle les abstractions, on les pense de la même manière que le camus [= un nez court et plat] : le nez camus en tant quel, on le pense sans le séparer de la matière ; mais si l'on considère la concavité et qu'on la pense en acte, la pensée exclut la chair où s'inscrit cette concavité.

C'est ainsi que les objets mathématiques, quoique non séparés de la matière [dont elles tentent une formalisation], sont pensés comme séparés, quand on pense les abstractions [mais il ne s'agit pas des concepts de la réalité pour autant, car la pensée est « pure », au sens de conceptuel, et non pas logico-mathématique, non dynamique].

D'une manière générale, l'intellect, lorsqu'il est en acte, est identique aux objets. »

Cette dernière phrase est capitale. Dans l'édition des Belles Lettres de 1966, il y a un ajout entre crochets à la fin de celle-ci :

« D'une manière générale, l'intellect, lorsqu'il est en acte, est identique aux objets [de pensée]. »

C'est là une erreur magistrale. En réalité, chez Aristote, la pensée pure est identique à ce qu'elle pense, car la pensée est l'univers conceptualisé (et non pas la conceptualisation de l'univers). *C'est la base du matérialisme d'Aristote.*

D'ailleurs, peu après, Aristote dit :

« Récapitulons nos affirmations au sujet de l'âme. Nous dirons à nouveau que l'âme est, en un sens, tous les êtres.

Les êtres en effet sont ou sensibles ou intelligibles : la science s'identifie en quelque sorte aux objets du savoir comme la sensation aux objets sensibles.

Comment cela se fait-il, c'est la question à résoudre. »

Et Aristote d'expliquer, donc que « l'âme » de l'univers est le principe des opérations, qui existent à travers la matière par des phénomènes se fondant sur ces opérations. L'âme individuelle ne peut que se ramener à cette âme universelle. Cette âme universelle ne formule pas des concepts extérieurs aux objets, mais étant les objets eux-mêmes. C'est une compilation suprême.