

H. F. 15084. ^{t. 1.} (2.)
UNIVERSITÉ DE FRANCE.

ACADÉMIE DE PARIS.

EXAMEN

DU

TRAITÉ D'ARISTOTE
SUR L'ÂME.

THÈSE DE PHILOSOPHIE.

Boutoux (Marcellin)

PARIS

IMPRIMERIE D'AMÉDÉE GRATIOT ET C^e,

11, RUE DE LA MONNAIE.

1840

(2) 11.5
H. F. M. 1804.

LIBRARY OF THE

ACADEMY OF SCIENCES

EXAMEN

THESE DE DOCTORAT

PAR M. J. L. M.



PARIS

PARIS

UNIVERSITE DE PARIS



A M. GIRAUD

mon Cousin et mon second Père



TÉMOIGNAGE DE RECONNAISSANCE ET D'AMITIÉ

Mⁱⁿ. BONTOUX.



THE
LIBRARY
OF THE
MUSEUM
OF
COMPARATIVE
ZOOLOGY
AND
ANATOMY
OF
THE
MUSEUM
OF
COMPARATIVE
ZOOLOGY
AND
ANATOMY
OF
THE
MUSEUM
OF
COMPARATIVE
ZOOLOGY
AND
ANATOMY

A. M. CHASE

AND DONOR OF NEW SPECIES

1881

EXAMEN
DU
TRAITÉ D'ARISTOTE
SUR L'ÂME.

Aristote a donné au monde le spectacle fort rare d'un vaste génie qui, embrassant dans ses spéculations le domaine entier des connaissances humaines, réforme les sciences déjà cultivées avant lui, porte du premier coup à leur dernière perfection quelques sciences nouvelles dont il est le créateur, enfin les enchaîne toutes par les rapports intimes d'une belle classification. C'est ainsi qu'il a créé, et presque conduit jusqu'au plus haut degré de développement, la science de l'être, celle du raisonnement, et l'art de persuader.

Moins parfait peut-être que sa logique et sa métaphysique, son *Traité sur l'Âme*, qu'on pourrait définir une introduction générale à la science des êtres vivants, n'est pas indigne des traités précédents, et révèle à

chaque page un penseur profond et un grand observateur. Depuis un siècle, des naturalistes du premier ordre, riches d'un nombre prodigieux d'observations bien faites, ont pu établir d'admirables classifications, fondées sur la structure générale des végétaux et sur l'anatomie comparée des espèces animales; guidés par une méthode nouvelle, des psychologues célèbres ont pu de leur côté décrire avec soin les opérations de l'esprit humain, et déterminer avec rigueur les lois du développement de ses facultés. Mais peut-être trouverait-on difficilement dans cette période si féconde, un homme qui réunit en lui, au même degré qu'Aristote, l'étude des sciences naturelles et celle des sciences philosophiques. Aussi, le *Traité sur l'Ame*, fruit de l'heureuse combinaison de ces deux sciences, est-il, même encore pour notre époque, un ouvrage très remarquable, et sans contredit un des plus originaux et des plus importants du philosophe grec.

A la suite de ses immenses travaux sur l'histoire naturelle, Aristote dut se demander en quoi consistait ce phénomène de la vie qu'il venait d'observer dans une si grande variété d'espèces. Était-il le résultat ou la cause de l'organisation? Le principe qui faisait végéter la plante différait-il du principe qui faisait sentir l'animal et penser l'homme? A quelles lois, en un mot, sont soumises l'union et la subordination des principes qui constituent les êtres vivants? La solution de ces problèmes s'offrait à lui comme le corollaire de ses connaissances si variées du règne végétal

et du règne animal ; cette étude devait même lui présenter peu de difficultés. La nature, en effet, semble avoir mis à notre disposition toutes les expériences nécessaires, en distribuant sur une foule d'espèces, différents organes et différentes facultés. Par ce moyen, elle a déterminé d'une manière précise, quelles facultés, quels organes peuvent exister, ou séparés, ou réunis, et quelle est la loi de leur réunion et de leur subordination. Ces expériences, offertes par la nature elle-même, sont le point de départ de tous les développements auxquels se livre Aristote dans son *Traité sur l'âme*, et servent de base à toutes ses conclusions.

Cet ouvrage est donc une introduction à l'histoire naturelle, un prélude à la science des végétaux, des animaux et de l'homme. Aristote blâme les philosophes, ses contemporains et ses devanciers, de restreindre leurs études sur l'âme, à l'âme humaine, et semble s'applaudir d'avoir donné à ses recherches une plus grande extension. Peut-être même, entraîné par son sujet, a-t-il dépassé le but qu'il s'était fixé, lorsqu'il remonte à la source de toute organisation, de toute vie, et qu'il se permet des excursions sur le domaine de la métaphysique.

Suivre Aristote dans son *Traité sur l'Ame*, chercher à le comprendre, essayer de le juger, autant que nos faibles moyens le permettront, voilà le but que nous nous proposons dans cette thèse.

Ce travail se divisera donc naturellement en deux

parties : la première comprendra l'analyse des doctrines renfermées dans le *Traité sur l'Ame* ; la seconde sera consacrée à l'appréciation et à la critique de ces mêmes doctrines.

PREMIÈRE PARTIE.

ANALYSE DU TRAITÉ SUR L'ÂME.

Il ne faudra pas s'étonner si parfois cette analyse ressemble plutôt à un commentaire qu'à un abrégé : on abrège difficilement un auteur qui se résume toujours. Ce à quoi nous devons nous attacher, c'est à présenter l'exposé le plus clair possible des idées principales d'Aristote ; que ce soit en les abrégeant ou en les développant, peu importe. Nous glisserons rapidement sur les points qui offrent un médiocre intérêt.

Le *Traité sur l'Âme* se divise en trois livres : le premier sert d'introduction aux suivants ; Aristote y passe en revue les systèmes de ses prédécesseurs ; il consacre les deux autres à l'exposition de ses propres théories.

LIVRE PREMIER.

CHAPITRE I.

L'objet de ce traité c'est l'étude ou l'*histoire* de l'âme¹, considérée non seulement dans l'homme, mais dans tous les êtres vivants dont elle est le principe. Ici, comme partout, Aristote s'inquiète beaucoup de la méthode qu'il doit suivre; peut-être même trouverait-on dans cette sollicitude sur la méthode une certaine affectation qu'on excuserait encore, si ce luxe de considérations générales se rapportait toujours directement au sujet. A travers les doutes et les hésitations du premier chapitre, on entrevoit pourtant une méthode; c'est la méthode synthétique ordinaire. En voici l'application. L'âme étant unique en son genre, on doit d'abord, par une définition générale, déterminer son essence; puis en étudier les facultés; étudier ces facultés dans les opérations qui les manifestent, et ne point séparer les opérations de leurs objets; par exemple, la sensation des objets sensibles.

Aristote attache aussi beaucoup d'importance à

¹ Cette expression est d'Aristote : τὴν τῆς ψυχῆς ιστορίαν. De Anima, L. I, ch. 1, § 1. — *Nota.* Nous avons suivi pour le numérotage des paragraphes et pour le texte grec, l'édition classique de Treudenburg, in-8°, Iéna, 1833.

établir le vrai caractère du traité actuel. Si l'âme était un être de raison, une abstraction sans réalité, elle serait l'objet de la dialectique, science vaine, qui saisit des formes superficielles, sans saisir leur sujet. Si elle était une essence pure, éternelle, immuable, elle serait revendiquée par la métaphysique. Mais comme l'âme est une réalité contingente, sujette au changement et unie à une matière, dès lors elle appartient à la science générale qui étudie les êtres contingents ou naturels, et qu'en grec on nomme *physique*. Voici comment Aristote prépare cette conclusion : « C'est une difficulté de savoir si toutes les modifications de l'âme sont communes au corps, ou si l'âme en a quelque une en propre. Dans la plupart de ses opérations, par exemple, dans la colère, le sang-froid, les appétits et surtout les sensations, l'âme semble ne pouvoir rien éprouver ou faire sans le corps ; mais la pensée, dira-t-on, paraît lui appartenir en propre. Cependant si la pensée est une sorte d'imagination, ou si du moins elle est accompagnée d'imagination, elle ne peut s'exercer sans le corps ¹. » L'étude de l'âme appartient donc au physicien. Toutefois, que ce mot de physique ne nous effarouche pas. Dans notre langage moderne, ce mot rappelle un ordre de phénomènes opposés aux phénomènes psychologiques ; il n'en était point ainsi dans l'antiquité. La physique embrassait alors tous les êtres de la nature, sans distinction. C'est au moyen âge seulement que la science de l'âme,

¹ De Anima, L. I; ch. 1, § 2.

détachée de la physique, fut transportée dans la métaphysique.

Avant d'exposer le résultat de ses recherches sur l'âme, Aristote nous retient encore quelques instants dans des considérations préliminaires; il veut nous faire assister pour ainsi dire à la naissance de son propre système, en nous indiquant les systèmes qui l'ont préparé de près ou de loin. Rappelons-nous qu'il est le père de l'histoire de la philosophie. Il introduisit dans la science le goût pour l'érudition, et la critique des opinions antérieures. Il a enrichi presque tous ses grands ouvrages d'une introduction historique, aussi utile pour lui-même, que précieuse pour les modernes. Cette revue lui permet d'établir la liaison des doctrines précédentes avec les siennes, et de déterminer la loi du développement des idées philosophiques. Ses intentions, du reste, sont éminemment pacifiques : « Reproduisons, dit-il, les anciens systèmes sur l'âme, afin d'adopter ce qu'ils ont de vrai, et de rejeter ce qu'ils ont de faux ¹. »

CHAPITRE II.

On trouve, dans les philosophes précédents, trois points de vue sur la nature de l'âme; l'âme possède ou la force motrice, ou la connaissance, ou l'une et l'autre à la fois.

¹ De Anima, L. I, ch. 2, § 1.

La conception de l'âme comme puissance motrice est encore bien grossière. L'opinion de Démocrite sert de type à toutes les explications du mouvement de l'âme. Le corps est une masse inerte, étrangère à tout phénomène vital ; l'âme, composée d'atomes ronds et mobiles, pénètre par la respiration dans tous les membres, et leur communique le mouvement dont elle est essentiellement douée. L'homme apparaît ici comme un automate dont le ressort interne s'appelle l'âme, et Aristote le compare à la Vénus en bois de Dédale, qui se mouvait à l'aide du vif-argent qu'elle contenait. Les pythagoriciens et Anaxagore ne s'écartent point de cette opinion. L'âme, moteur du corps, se meut donc elle-même, et, en se mouvant, remue le corps qui la renferme.

Mais l'âme n'est pas seulement le principe des mouvements corporels, elle est aussi le principe de l'intelligence. L'axiome alors universellement admis, que le semblable est connu par le semblable, indiquait d'avance à tous les philosophes la solution qu'ils devaient donner au problème de l'intelligence humaine. En effet, si pour comprendre tout, l'âme doit être tout, il s'ensuit que tel sera le monde, tel sera le principe intelligent ; la psychologie n'est plus qu'une application de la physique. Ainsi, les Ioniens qui construisaient le monde avec un ou plusieurs éléments, retrouvaient fidèlement dans l'âme les mêmes principes. Pythagore et Platon qui avaient introduit dans l'essence de l'univers les conceptions mathématiques et le système des nombres, furent forcés de les intro-

duire aussi dans l'âme humaine et divine. Ne nous étonnons plus après cela d'entendre dire à Hippon que l'âme se compose d'eau ; à Diogène d'Apollonie, d'air ; à Héraclite, de feu. Empédocle, qui admet quatre éléments et deux principes moteurs, les donne également à l'âme. « Avec la terre, dit-il, nous connaissons la terre, l'eau avec l'eau, l'air divin avec l'air, le feu invisible avec le feu, l'amour avec l'amour, la haine avec la haine. » Et Platon, dans son langage symbolique, n'affirme-t-il point que « l'animal en soi se compose de l'un et de la première longueur, largeur et profondeur : que l'intelligence pure est l'un ; la science deux, parce qu'elle va d'un à un ; l'opinion, le nombre de la surface ; et la sensation, celui du solide ¹. » Dans ces diverses explications de l'intelligence, on ne voit que les conséquences rigoureuses du principe général déjà énoncé, savoir que le semblable ne connaît que le semblable.

Anaxagore seul fait exception à la loi commune. Il s'affranchit de l'impérieux axiome sur la connaissance, et déclara que l'intelligence, pure de toute matière, dominait les éléments et leur communiquait la vie, l'ordre et la beauté. Ce point de vue, si nouveau et si fécond, resta stérile entre les mains de ce philosophe.

Réunissez en un principe unique la puissance mo-

¹ De Anima, L. I, ch. 2, § 7. Pour l'explication de ce passage énigmatique, consulter une note assez étendue de M. Jacques, dans sa Thèse française intitulée : *Aristote considéré comme historien de la philosophie*, p. 123. Consulter aussi le *Timée* de Platon, trad. de M. Cousin, T. XII, p. 126, 127, 196, 330 et suiv., et la *République*, T. X, p. 58.

trice et l'intelligence, et vous aurez la pensée complète des anciens sur la nature de l'âme. « L'âme est un nombre qui se meut ¹, » telle est la formule dernière qu'obtiennent les platoniciens : elle résume assez fidèlement tous les travaux antérieurs. C'est aussi contre elle qu'Aristote dirigera principalement les efforts de sa critique.

Cette critique embrasse les trois derniers chapitres du premier livre : elle présente à peu près les mêmes divisions et le même ordre que la revue historique des systèmes.

Tous les philosophes anciens soutenaient que l'âme commence par se mouvoir elle-même, avant de mouvoir le corps. Aristote prouve au contraire, que le mouvement est inconciliable avec la nature de l'âme. Si l'âme a un mouvement, ce mouvement sera naturel, par conséquent il aura une direction naturelle ; c'est-à-dire que, semblable aux éléments, l'âme devra tendre en haut ou en bas, ou suivre une ligne circulaire, ce qui est absurde. De plus, l'âme pourrait quitter le corps et y rentrer à plusieurs reprises différentes. D'ailleurs, en attribuant à l'âme une force motrice permanente, on expliquera en apparence les mouvements du corps ; mais son repos, comment l'expliquer avec cette hypothèse ?

Vient ensuite une longue critique du système de Platon sur l'âme du monde. Platon, dans le langage poétique du *TIMÉE*, avait dit que, « pour former l'âme

¹ De Anima, L. I, ch. 2, § 8 : τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν κινεῖσθαι ἑαυτὴν.

du monde, Dieu courba en cercle la ligne droite, et divisa ce cercle en plusieurs cercles harmoniques, principes de l'harmonie du ciel¹. » Aristote prend à la lettre ces expressions symboliques, et en tire contre le système platonicien les conséquences les plus inattendues. Il sera curieux de donner ici un fragment de cette polémique : on verra jusqu'où peuvent aller les subtiles attaques du disciple contre son maître. « En supposant l'âme étendue et circulaire, comment penserait-elle? Est-ce dans sa totalité ou dans ses parties? Si dans ses parties, ce sera par parties étendues ou par points, si toutefois on peut appeler les points des parties. Si par points, comme ils sont infinis, elle ne les aura jamais tous parcourus; si par fractions étendues, elle pensera souvent ou indéfiniment la même chose... Si la pensée ne se produit qu'en touchant partout le cercle, et si la pensée est le mouvement circulaire, l'intelligence sera le cercle, et son mouvement la pensée, etc., etc.² » Aristote s'égare ici dans une digression qui trahit l'aigreur de ses sentiments à l'égard des académiciens. Il est plus heureux, lorsque, récapitulant toutes ses critiques contre les anciens philosophes, il les blâme d'avoir uniquement pensé à la nature de l'âme, sans s'occuper de la nature et des dispositions du corps qui la renferment; aussi doivent-ils, à l'exemple des pythagoriciens, admettre que toute espèce d'âme peut entrer dans toute espèce de corps;

¹ De Anima, L. I, ch. 3, § 11.

² De Anima, L. I, ch. 3, § 13 et suiv.

qu'une même âme peut successivement animer une infinité de corps.

CHAPITRE IV.

Une autre opinion, assez populaire, consiste à dire, que l'âme est une harmonie. Déjà combattue par Socrate dans le *Phédon*, Aristote la presse encore de quelques nouveaux arguments. L'harmonie ne rend point compte des mouvements du corps; elle est inconciliable avec la lutte, le désaccord qui règne souvent entre les facultés de notre âme.

Les défenseurs du mouvement de l'âme disaient : L'âme s'irrite, s'apaise, jouit et souffre; or, colère, peine et plaisir sont des mouvements; donc l'âme se meut. Il est aussi ridicule, répond Aristote, de dire que l'âme s'irrite et s'apaise, que de dire qu'elle bâtit des maisons ou tisse de la toile. Ce n'est point l'âme qui bâtit ou s'irrite, c'est l'homme qui fait tout cela avec l'âme.

Se présente à son tour la célèbre formule de l'Académie : « L'âme est un nombre qui se meut. » Aristote rassemble encore contre elle une foule d'arguments sophistiques. Le nombre qui constitue l'âme, ne peut être qu'un nombre d'unités : si ces unités se meuvent, elles doivent occuper un lieu dans l'espace; dès lors, elles ressemblent aux atomes de Démocrite. Car quelle différence y a-t-il entre de petits atomes, et de grandes unités? Et puis le mouvement de l'atome ou

du point produit la ligne, le mouvement de la ligne produit la surface; donc l'âme, dans ses opérations, ne produirait que des lignes, des surfaces, des solides¹.

Telle est la critique des opinions qui attribuent à l'âme le mouvement et la puissance motrice.

CHAPITRE V.

Reste à examiner la théorie ancienne sur la connaissance humaine: cette théorie repose sur le principe que le semblable est connu par le semblable. Mais s'il en est ainsi, l'âme doit être tout pour tout connaître; elle renfermera non seulement les éléments fondamentaux, mais encore leurs combinaisons infinies, ce qui est absurde. Dans ce système, Dieu sera le plus ignorant des êtres, parce que, être simple, il ne pourra connaître la diversité et les combinaisons des choses. Et puis, si le semblable connaît le semblable, tous les êtres inanimés auront l'intelligence: la pierre connaîtra la pierre, l'air connaîtra l'air, et ainsi du reste. Cette théorie est donc inadmissible.

Ici se termine le premier livre. De cette introduction historique, il résulte deux choses pour Aristote: la première, c'est que tous les philosophes ont considéré l'âme comme un être à part, qui n'avait avec le corps aucune espèce de corrélation, doctrine contraire

¹ De Anima, L. I, ch. 4, § 16 et suiv.

à tous les faits, et qui en définitive conduit à la métempsychose. La seconde, c'est que les philosophes, même les plus profonds, ont appliqué à la science de l'âme les formules d'une science différente, les formules mathématiques; ce qui tend à confondre les catégories des êtres et à bouleverser toutes les idées. On ne doit pas s'étonner après cela de l'aigreur avec laquelle Aristote attaque l'école de Platon. Irrité de voir les mathématiques envahir le domaine de la philosophie, il s'efforçait de conserver à chaque science son caractère original et son langage technique. Avant lui, on ignorait l'emploi pur et exclusif des langues scientifiques. Les formes de la poésie, les expressions mathématiques, les figures oratoires, se mêlent à chaque instant dans les dialogues de Platon. Aristote adopta un langage propre et sévère, et frappa sans pitié tous ceux qui suivaient une voie différente. Excusons cette sévérité excessive, elle a eu pour résultat immédiat de bannir de la philosophie les formules étrangères et les expressions métaphoriques; elle a forcé les savants à peser leurs paroles, et à inventer pour chaque science un langage technique et précis.

Nous regrettons pourtant de ne point rencontrer dans cette polémique plus d'ordre et de solidité. Car enfin Aristote ne pouvait se faire illusion sur la faiblesse de plusieurs des arguments qu'il dirige contre le platonisme.

LIVRE SECOND.

Avec le deuxième livre commence l'exposé du système d'Aristote sur l'âme. Fidèle à l'esprit de son époque, ce philosophe présente le résultat de ses recherches sous une forme synthétique. D'abord il s'applique à élaborer une définition générale de l'âme ; puis il en étudie successivement les principales facultés.

Cette définition a beaucoup préoccupé Aristote : il la travaille avec un soin minutieux, et à trois reprises différentes ; il veut se garantir des reproches qu'il avait adressés à ses prédécesseurs.

Définir l'âme, c'est la rapporter à quelqu'un de ces genres suprêmes, appelés catégories, et la caractériser ensuite par une différence spécifique. Il y a dix catégories : substance, quantité, qualité, etc. L'âme appartient à la catégorie de substance. Ainsi, dès le début, Aristote se sépare profondément des philosophes précédents qui, pour la plupart, regardaient l'âme comme une quantité ou une qualité. En effet, appeler l'âme *un nombre qui se meut*, ou *l'harmonie du corps*, n'est-ce pas la ranger dans la catégorie de qualité ou de quantité ? Pour Aristote, au contraire, l'âme existe par elle-même, n'appartient pas à un sujet différent d'elle-même ; en un mot, elle est une substance. Mais la substance se présente sous plusieurs aspects : elle est, ou la matière dont se compo-

sent les objets, ou leur forme, ou bien le tout qui résulte de la réunion de la matière avec la forme.

Mais d'abord l'âme ne saurait être un composé de forme et de matière : ce composé c'est, par exemple, l'homme, le lion, le chêne ; or, l'âme de l'homme se distingue de l'homme lui-même. Elle n'est pas davantage la matière dont une chose se fait : la matière de tous les animaux est la même, ainsi que celle des plantes ; tandis que l'âme varie pour chaque espèce animale ou végétale. Il faut donc nécessairement que l'âme soit une forme, une substance formelle. Mais comme la forme des êtres vivants ne se révèle à nous, et à elle-même, que par ses actes et ses opérations, la forme, dans la langue péripatéticienne, s'appelle aussi *Energie*. Elle seule d'ailleurs possède le privilège de se réaliser ; la matière est dans une tendance perpétuelle vers la réalisation, sans jamais pouvoir y arriver : la forme seule se fixe dans la matière, et se manifeste par elle dans un acte présent. De plus, comme la nature ne fait rien sans raison, et qu'elle se propose toujours une fin convenable, il s'ensuit que tout acte, toute cause naturelle doit tendre vers une fin et manifester cette fin. Toute substance qui marche ainsi d'elle-même vers sa fin, Aristote l'appelle une *Entéléchie*. L'âme sera donc une *Entéléchie*, c'est-à-dire une substance formelle qui porte en elle sa fin. Tel est le genre auquel l'âme appartient. Nous possédons déjà le premier élément de la définition ; la différence spécifique sera trouvée par la même méthode.

Il existe trois sortes d'*Entéléchies* ou de formes : Dieu, *Entéléchie* pure, séparée, immatérielle ; puis l'*Entéléchie* ou la forme naturelle des corps vivants ; enfin la forme des œuvres de l'art. L'âme n'est point une forme de l'art : toute forme de ce genre est superficielle, dépend du caprice de l'artiste et se trouve perpétuellement menacée de dégradation par les causes naturelles. L'âme ne peut être non plus la forme pure, invariable, éternelle de la Divinité, elle qui s'unit toujours à un corps vivant et périssable. L'âme sera donc en définitive l'*Entéléchie d'un corps organisé ayant le pouvoir de vivre* ¹.

Telle est la fameuse définition d'Aristote : elle ne présente plus d'obscurité pour ceux qui comprennent les principes généraux de sa métaphysique. Pour se garantir d'une fausse interprétation, il faut bien se persuader que cette *Entéléchie*, cette forme dont il est question, n'est pas la forme extérieure du corps, mais la force, la puissance intérieure qui organise et maintient la forme du corps. La forme extérieure est seulement la limite, l'enveloppe de la forme intérieure : une main, un œil qui n'auraient pas la faculté de toucher et de voir, ne seraient une main et un œil que de nom. La forme dont il s'agit, atteint donc l'essence intime, le principe vivifiant des êtres organisés.

Et pour déterminer encore plus nettement l'idée de forme, on doit faire observer qu'elle désigne à la fois l'essence, la fin et le principe des corps organi-

¹ De Anima, L. II, ch. 1, § 5 et suiv. : ψυχή ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σωματος φυσικοῦ (ὀργανικοῦ) δυνάμει ζῶντι ἔχοντος.

ques. C'est l'âme, en effet, qui constitue et caractérise le corps de chaque être vivant, qui fait de l'homme, par exemple, ce qu'il est et ce qu'il doit être. C'est elle aussi qui est le principe formateur du corps; qui, s'emparant des éléments extérieurs, les élabore, les transforme et en compose tous les organes. C'est elle enfin qui s'impose comme but à l'organisation. Le corps n'existe qu'en vue de l'âme, c'est-à-dire pour lui fournir les moyens d'agir et de se développer dans la sphère de sa nature.

Après cela, dit Aristote, ne demandons plus si l'âme et le corps sont identiques : il existe entre le corps et l'âme la même différence qu'entre la cire et la forme qu'on lui a donnée. L'âme n'est point le corps, mais quelque chose du corps¹; elle en est la forme, dans le sens le plus général.

La définition précédente n'embrasse point dans son extension l'âme intelligente, la raison. Aristote déclare que la raison est un autre *genre* d'âme, une âme plus divine, un entéléchie pure et nullement en rapport avec le corps². L'intelligence qu'il accorde à l'homme est un reflet de l'intelligence divine, ou plutôt une disposition à recevoir momentanément l'influence de la pensée de Dieu.

Quant aux autres facultés, elles sont toutes étroitement enchaînées à la destinée du corps; elles se

¹ De Anima, L. II, ch. 2, § 14 : σώμα οὐκ ἐστὶ, σώματος δὲ τι.

² De Anima, L. II, ch. 1; § 7 fin : περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἕτερος λόγος. Ib. ch. 2, § 9 : ὁ νοῦς εἶναι ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι. — L. I, ch. 4, § 14 : ὁ δὲ νοῦς θεϊκώτερον τι. — L. II, ch. 2, § 9 : καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρῆσθαι, καθάπερ τὸ ἀίδιον τοῦ φθαρτοῦ.

développent et meurent avec lui; elles se diversifient autant qu'il se diversifie lui-même. Ce point de vue élève une barrière infranchissable entre Aristote et tous ses prédécesseurs. Ceux-ci se contentaient de mettre une âme quelconque dans un corps quelconque, sans rien déterminer sur la nature de ce corps. Lui, au contraire, ne considère jamais le corps et l'âme séparément. Telle âme suppose tel corps; tel corps suppose telle âme. Ces deux substances, quoique distinctes, sont inséparables et s'expliquent l'une par l'autre.

La nature de l'âme ainsi définie, Aristote essaie une énumération et une classification de ses facultés. C'est ici surtout qu'il importe de ne pas oublier le but de ce philosophe. Il se propose d'étudier les phénomènes généraux de la vie à tous ses degrés, depuis la végétation jusqu'à la pensée, et non d'analyser minutieusement toutes les facultés de l'âme. Il déclare que le nombre de ces facultés est infini¹; et cependant il se borne à l'examen de cinq ou six. C'est qu'en effet, pour atteindre son but, il lui suffirait de considérer les facultés qui caractérisent chaque degré de la vie, sans s'inquiéter des facultés secondaires qui accompagnent les premières, ou qui en dépendent. Voilà pourquoi une foule de facultés importantes, telles que la mémoire, le jugement, les affections, les passions, la volonté et beaucoup d'autres sont exclues du plan de ce traité.

¹ De Anima, L. III, ch. 9, § 2 : ἀπειρα φαίνεται μόρια τῆς ψυχῆς.

La méthode à suivre pour déterminer l'existence des facultés est bien simple. Deux facultés sont différentes entre elles, quand elles existent séparément sur des individus d'espèces différentes, ou lorsque chez un même individu elles ont leur siège dans des parties séparées. A l'aide de cette méthode, Aristote établit la classification suivante : 1^o nutrition et génération ; 2^o sens du tact et du goût ; 3^o locomotion ; 4^o sens de l'odorat, de la vue et de l'ouïe ; 5^o imagination ; 6^o intelligence ¹.

Cette classification n'est pas complète et absolue ; elle est appropriée au but du traité qui nous occupe. Les facultés y sont rangées dans un ordre tel que la première est un acheminement vers la seconde, la seconde vers la troisième, etc. D'un autre côté, quiconque possède la deuxième, possède nécessairement la première ; qui possède la troisième, possède les deux précédentes ; enfin, l'être qui a la raison, faculté suprême, doit avoir par conséquent toutes les autres facultés. L'artifice de cette classification résume tout le système d'Aristote sur l'âme.

La vie, dans les êtres contingents, présente donc six degrés principaux, bien tranchés, bien séparés, mais coordonnés de telle sorte, que le degré inférieur est une préparation au degré supérieur ; le degré supérieur, à son tour, est l'ensemble des degrés inférieurs, plus le caractère qui constitue sa supériorité. Cette subordination des degrés de la vie devrait être

¹ De Anima, L. II, ch. 2 et 3 passim.

le cadre naturel dans lequel viendraient se ranger les divisions et subdivisions du traité sur l'âme. Aristote pourtant s'en écarte quelquefois, et cela sans motiver suffisamment ses écarts. Ainsi, par exemple, il rejette à la fin du traité, l'étude de la locomotion; il réunit ensemble les cinq sens, et le tact occupe la dernière place, au lieu de la première qui lui était destinée. Du reste, hâtons-nous de le dire, les conclusions de la théorie générale d'Aristote ne sont nullement obscurcies ou affaiblies par les changements qu'il introduit dans son plan primitif. Voici le plan un peu moins rationnel qu'il y substitue: 1^o nutrition; 2^o sensation; 3^o imagination; 4^o intelligence; 5^o locomotion¹.

CHAPITRE IV.

NUTRITION.

C'est la faculté la plus générale des êtres vivants. Elle constitue la vie à son plus bas degré, et appartient également aux animaux et aux végétaux. Elle ne suppose aucune autre faculté, tandis que toutes les autres la supposent.

La nutrition a pour objet la conservation de l'individu; mais comme la nature néglige les individus

¹ De Anima, L. II, ch. 2, § 6: νῦν δ' ἐπὶ τοσούτου εἰρήσθω μόνον, ὅτι ἡ ψυχὴ τοῖς ὀρεστικῷ, αἰσθητικῷ, διανοητικῷ, κινήσει. Dans cette division ne figure pas l'imagination. Il faut présumer qu'elle est implicitement désignée par la sensation, αἰσθητικῷ, dont l'imagination n'est qu'un écho affaibli.

pour l'espèce, la conservation de l'individu n'est qu'un moyen nécessaire pour la conservation de l'espèce. La génération est donc le complément et la fin de la nutrition. C'est du point de vue le plus élevé qu'Aristote envisage la loi générale de reproduction : « Tous les êtres périssables, dit-il, reproduisent leurs semblables, pour participer à l'Éternel et au divin ¹ ». Cette perpétuité de l'espèce qui subsiste toujours avec ces caractères essentiels à travers les vicissitudes des individus, se trouve ainsi rattachée à son principe métaphysique.

L'opinion qu'Aristote adopte ensuite sur la nutrition et sur ses causes, prépare déjà ses théories sur la sensation et l'intelligence : elle offre par conséquent quelque intérêt. Fidèle à son principe général que le semblable ne peut agir sur le semblable, il en conclut que la nutrition s'opère par les contraires : l'aliment, objet de la nutrition, doit différer du corps nourri. Cette différence disparaît pourtant quand l'aliment a été assimilé par la nutrition à la masse du corps. En d'autres termes, un objet qui agit sur un autre pour le modifier, doit nécessairement différer de lui ; mais à mesure qu'il le modifie, il lui communique sa propre nature et fait ainsi disparaître la différence qui les séparait ². Ce principe interviendra périodiquement, mais avec certaines modifications, dans l'explication des facultés suivantes.

¹ De Anima, L. II, ch. 4, § 2 : τὴν γένεσιν ἔχει, ἵνα τοῦ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν, ἣ δύνανται.

² De Anima, L. II, ch. 5, § 3 : πάσχει τὸ ἀνόμοιον, πεπνυγὸς δὲ ὁμοιοῦ ἐστί.

CHAPITRE V.

SENSATION.

La sensation est le deuxième degré de la vie : elle caractérise l'animal. Le végétal ne possède que la nutrition et la génération ; l'animal possède en outre la faculté de sentir. Ce qui rend le végétal incapable de sentir, c'est la contexture de ses organes exclusivement composés de l'élément terreux ; mais le corps de l'animal, formé en majeure partie d'éléments plus subtils, d'eau, d'air et de feu, doit être capable de remplir des fonctions supérieures à celles du végétal, il doit pouvoir sentir.

La sensation se range dans la catégorie des modifications passives ¹, elle dépend beaucoup moins du principe intérieur que des agents extérieurs. C'est ici un point de vue nouveau dans la théorie d'Aristote, et qu'il importe de comprendre parfaitement. Dans la nutrition, l'âme domine les éléments extérieurs, les travaille et en compose les organes ; dans la sensibilité, l'âme n'exercera plus le même empire. Au lieu de donner une forme déterminée aux êtres qui l'entourent, elle recevra d'eux leurs formes, elle se modèlera sur eux, au lieu de les modeler sur elle. Le principe de la puissance a passé du dedans au dehors. Dans la sensibilité, l'âme éprouve donc une modification passive : voici comment.

¹ De Anima, L. II, ch. 5, § 1 : ἡ δ' αἰσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει.

Nos sens n'ont pour éléments que les éléments mêmes de l'univers, le chaud, le froid, l'humide et le sec. Le sens destiné à connaître au dehors les propriétés des corps qui résultent de la combinaison de ces éléments, se compose d'éléments correspondants, et dans une proportion telle, que l'excès ou le défaut de ces propriétés dans les corps, puisse produire toujours une action sur ce sens. Par exemple, le toucher, destiné à connaître entre autres choses le chaud et le froid, possède en lui un degré de température également éloigné de ces deux qualités contraires. Aussi nous ne sentons nullement dans les corps une température moyenne; ce que nous sentons, c'est l'excès de température en plus ou en moins; tout degré de chaleur qui excède celle de l'organe agit sur lui, élève sa température, et tend à l'assimiler à celle du corps. Cette modification simultanée du corps qui agit, et de l'organe qui subit l'action, constitue la sensation. On doit donc concevoir un sens comme un milieu, une moyenne proportionnelle entre les extrêmes opposés d'une même qualité des corps; car, en toutes choses, le milieu seul est juge¹. Cette proportionnalité explique encore pourquoi les sensations trop fortes brisent et détruisent le sens correspondant: une chaleur ou un froid excessif détruisent le toucher, une lumière éblouissante détruit la vision, un son trop fort détruit le sens de l'ouïe. Mais ne nous

¹ De Anima, L. II, ch. 11, § 11: τὸ γὰρ μέσον κριτικόν. — L. III, ch. 13, § 11: πάντων γὰρ ἡ ἀφ' ἧς τῶν ἀπ' αὐτῶν ἐστὶν ὥσπερ μεσότης. — L. II, ch. 12, § 3: λύεται ὁ λόγος, τοῦτο δ' ἦν ἡ αἰσθησις.

égarons point dans des digressions inutiles ; revenons à la théorie de la sensation : en voici les points les plus importants.

Tout sens suppose un objet extérieur de même nature, mais à des degrés différents d'intensité. En vertu de cette différence, l'objet produit une modification dans l'organe, et l'organe, à mesure qu'il se modifie, devient semblable à l'objet ; la modification s'arrête quand l'équilibre entre l'objet et les sens est établi. La sensation est la résultante de cette double modification, ou, pour nous servir de la formule péripatéticienne, elle est l'acte de l'objet sensible et du sujet sentant ¹.

Aristote divise les objets sensibles en trois classes : 1^o objets propres à chaque sens, chaleur, couleur, son, saveur ; 2^o objets communs à tous les sens, mouvement, étendue, nombre ; 3^o objets accidentels. Cette division est curieuse ; elle coïncide presque entièrement avec les célèbres divisions de Locke et de Reid. Ainsi les objets propres répondent aux qualités secondaires des corps, les objets communs aux qualités primaires, et la connaissance des objets accidentels revient à ce que nous appelons perceptions acquises.

Entrons dans l'analyse détaillée des sens. Aristote en admet cinq, ni plus ni moins, et les étudie dans l'ordre suivant : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le

¹ De Anima, L. III, ch. 2, § 4 : ἡ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθησεως ἡ αὐτὴ μὲν ἐστὶ καὶ μία. — Ib. § 5 : ἡ τοῦ πνευματικοῦ καὶ κινητικοῦ ἐνέργεια ἐν τῷ πάσχειν ἐγγίνεται.

toucher. Cet ordre est contraire au plan général qu'il s'était imposé, et l'on s'étonne qu'il ne l'ait pas justifié.

CHAPITRE VII.

DE LA VUE.

La théorie de la vision est assez obscure. Trois conditions sont nécessaires pour que la vision ait lieu : l'existence simultanée de la lumière, d'un milieu transparent et de la couleur. La lumière n'est point un corps ni une émanation matérielle, elle est ce qui rend transparent le milieu qui sépare l'œil de l'objet. La couleur empreinte à la surface des corps imprime au milieu transparent un mouvement qui se communique à l'œil et opère instantanément la vision. Le milieu transparent est indifféremment l'air ou l'eau. Si le vide existait entre l'œil et la surface colorée du corps, la sensation de couleur ne pourrait se produire ; et de même, si le corps était appliqué immédiatement sur l'organe, on ne le verrait pas.

L'objet propre de la vue, c'est la couleur ; les couleurs simples sont le blanc et le noir ; toutes les autres se ramènent à ces deux couleurs fondamentales.

CHAPITRE VIII.

DE L'OUÏE.

L'ouïe a pour objet le son. Le son suppose toujours deux corps, l'un qui frappe et l'autre qui est

frappé, et de plus le choc de ces corps contre l'air. L'air, ainsi ébranlé, communique son ébranlement à l'oreille, et l'audition s'opère. L'air est donc le milieu naturel de l'ouïe et du son : si l'on entend un peu dans l'eau, on le doit à ce que l'eau communique des ébranlements à l'air qui occupe la partie interne de l'oreille.

Parmi les sons, on doit remarquer l'écho et la voix. L'écho accompagne toute espèce de son ; mais il ne devient bien sensible que lorsque l'air, se trouvant enfermé entre deux parois unies, ne se dissipe pas facilement, et renvoie le son, comme le mur renvoie une balle.

La voix est le son des animaux produit par l'air des poumons, quand il se brise contre la trachée-artère. Pour émettre une voix, il faut retenir l'air et avoir l'intention d'exprimer une idée. La voix suppose donc la volonté et la faculté de connaître.

CHAPITRE IX.

DE L'ODORAT.

Aristote fait observer que nous connaissons moins bien l'odeur que le son et la couleur ; et cela parce que le sens de l'odorat est moins parfait chez l'homme, que chez les autres animaux. Il trouve un signe de cette imperfection dans le plaisir et la peine qui accompagnent toujours les sensations d'odeur¹. Le

¹ Il semble qu'Aristote aurait dû tirer une conclusion contraire : car dans son système, l'odorat et le goût étant destinés à la nutrition,

milieu pour l'odorat c'est l'air ou l'eau, l'air pour les animaux qui respirent, l'eau pour ceux qui ne respirent pas. L'odorat a beaucoup d'analogie avec le goût; auquel il emprunte les dénominations de la plupart des odeurs. Ainsi les odeurs simples et opposées sont le doux et l'amer, absolument comme pour la saveur. Les odeurs intermédiaires se composent de ces deux éléments mêlés dans des proportions différentes.

CHAPITRE X.

DU GOUT.

Le goût ressemble au tact, c'est le tact de l'aliment. Il exige le contact du corps sapide avec l'organe; ce contact est préparé par la solution du corps dans un liquide. Toutes les saveurs possibles se ramènent au doux et à l'amer.

CHAPITRE XI.

DU TOUCHER.

Le toucher est ainsi nommé, parce qu'il sent les corps au contact. Mais un contact véritable est-il possible? Deux corps plongés dans l'eau et rapprochés ensuite, ne se touchent pas réellement, ils sont séparés par une couche de liquide. Pareillement deux corps entourés d'air ne pourront se toucher, leur contact immédiat sera empêché par une couche d'air.

leurs sensations doivent être accompagnées de plaisir ou de peine, afin d'agir efficacement comme mobiles.

Ces expériences démontrent que nous ne touchons pas immédiatement les corps. En supposant même que le contact fût possible, il n'aurait lieu dans l'acte du toucher qu'entre l'épiderme et le corps tangible. Mais l'épiderme n'est pas le siège du toucher ; on peut amincir cet épiderme, on peut le couvrir d'une membrane sans détruire le tact. L'épiderme est donc un milieu entre le sens du toucher et les corps.

Le toucher diffère des autres sens par la multitude des sensations opposées qu'il nous procure. La vue nous fait connaître uniquement des couleurs, l'ouïe des sons ; mais le toucher nous révèle le chaud, le froid, le sec et l'humide, le rude et le poli, la dureté et la mollesse, etc., qualités qui sont précisément les qualités fondamentales des corps. Aristote croyait que les quatre éléments admis par la physique, le feu, l'eau, l'air et la terre, étaient une combinaison des quatre premières qualités tactiles, le chaud et le froid, le sec et l'humide. Ainsi le feu se compose du sec et du chaud ; l'air, de l'humide et du chaud ; l'eau de l'humide et du froid ; la terre, du sec et du froid. Le toucher, sens solide, sens du contact, nous révèle donc les qualités fondamentales des corps.

Les cinq sens ainsi analysés, Aristote résume la théorie de la sensation.

La sensation est une modification passive du sujet sentant, produite par l'objet sensible. Cet objet mis en communication avec l'organe, se trouve semblable ou différent. Dans le premier cas, il n'exerce sur lui aucune action ; dans le second cas, au contraire, il

le modifie, c'est-à-dire, il lui communique sa nature et le rend conforme à lui-même. Par exemple, un corps chaud mis en contact avec l'organe du toucher, lui communique sa température et l'assimile à lui. Cette assimilation produit la sensation. Les objets ne communiquent donc aux sens que leur action ; et « sentir, c'est recevoir les formes sensibles sans matière ¹ ». On peut comparer l'impression de l'objet sur les sens, à l'empreinte qu'un cachet dépose sur la cire : la cire ne reçoit que la forme du cachet et non la matière d'or, d'airain, ou de bois dont il se compose. Comme cette comparaison, malgré sa justesse, pouvait conduire à des interprétations dangereuses, Aristote ajoute que les sens et les sensations n'ont point d'étendue, mais sont seulement la raison de l'étendue ².

La sensation est aussi une sorte de proportion entre l'objet senti et le sujet sentant. Si la qualité du corps dépasse en degré les deux limites extrêmes de la sensibilité, la sensation disparaît. Un bruit trop grand détruit l'organe, un bruit trop faible nous échappe. Aristote étend à toute notre nature ce caractère de proportionnalité que présente la sensation. Ainsi en morale, le bien est un milieu entre deux excès ; la justice, une proportion tantôt arithmétique, tantôt géométrique. Tout dans l'homme est harmo-

¹ De Anima, L. II, ch. 12, premières lignes : ἡ αἴσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης.

² De Anima, L. II, ch. 12, § 2 : οὐδ' ἡ αἴσθησις μέγεθος ἐστὶ, ἀλλὰ λόγος τις καὶ δύναμις ἐκείνου.

nie ; et sa perfection consiste à tenir le milieu entre deux états contraires vers lesquels il est sans cesse entraîné.

LIVRE TROISIÈME.

Les deux premiers chapitres du troisième livre contiennent de nouveaux développements sur la sensibilité : ils devraient par conséquent appartenir au livre précédent. Quelques commentateurs, suivis par Albert-le-Grand, adoptent en effet cette division plus logique ; mais la division actuelle a prévalu.

CHAPITRE I.

Aristote essaie de prouver qu'il n'y a et ne peut y avoir que cinq sens. Les raisons sur lesquelles il s'appuie sont fort obscures. Si dans les degrés de la vie, le degré supérieur embrasse tous les degrés inférieurs, il s'ensuit que l'homme, être doué d'intelligence, doit posséder toutes les facultés inférieures, parmi lesquelles se rangent les sens. Et comme dans l'homme le nombre des sens est de cinq, il faut absolument que ce nombre ne soit point dépassé. La nature serait en contradiction avec elle-même, si elle accordait aux animaux quelque chose de plus qu'à l'homme. Aristote prouve encore sa thèse par

des considérations tirées du nombre des éléments, de la nature des milieux et du caractère des objets sensibles. Mais toute la sagacité des commentateurs n'est point encore parvenue à rendre ses raisonnements intelligibles.

CHAPITRE II.

L'usage des sens serait presque inutile, si nous ne pouvions réunir les différentes sensations qu'ils nous donnent, afin de les comparer, de saisir leurs rapports et de les classer. En même temps que nous voyons du blanc et du noir, nous jugeons que ces deux couleurs sont différentes ; nous jugeons pareillement que le son diffère de la couleur et de l'étendue. De quelle faculté dépend ce jugement ? Ce ne peut être de l'un des cinq sens que nous avons reconnus ; chaque sens est juge de son objet et ne saurait l'être de l'objet des autres sens. Il faut donc admettre, outre les sens extérieurs et particuliers, un autre sens intérieur et général, qui sera, pour ainsi dire, le centre vers lequel tous les autres convergeront. Sa fonction consiste à comparer les sensations si variées que nous donnent les cinq sens. Le nom de sens commun ou général lui conviendrait bien ; Aristote l'appelle seulement le sens *dernier* ou le plus reculé¹. Cette faculté semble réunir en elle plusieurs attributs contradictoires, l'unité et la pluralité : la

¹ De Anima, L. III, ch. 2, § 11 : τὸ ἔσχατον αἰσθητικόν.

pluralité pour recevoir au même instant des sensations opposés; l'unité pour comparer et saisir ces sensations. Mais cette contradiction apparente ne la trouvons-nous pas dans le point central d'un cercle? Ce point en lui-même est un et indivisible; considéré comme les extrémités contigües des deux rayons dont se compose un diamètre, il est double; considéré comme point milieu de tous les diamètres du cercle, il est infiniment multiplié. Rien ne s'oppose donc à l'existence d'un sens intérieur où se réuniraient et se concentreraient toutes les opérations des autres sens.

Les espèces qui occupent les degrés inférieurs de l'échelle animale, ne s'élèvent pas au-dessus de la sensation. Éprouver certaines modifications en présence des objets extérieurs, cesser de les éprouver quand les objets s'éloignent; voilà leur destinée. Leur existence n'est donc jamais en rapport qu'avec le présent. Mais, dans d'autres espèces animales, la sensation est une préparation à une faculté supérieure, à l'imagination.

CHAPITRE III.

IMAGINATION.

Les sens ne font vivre que dans le présent; l'imagination nous met en possession du passé, du présent et de l'avenir. Les objets sensibles, en se retirant, laissent en nous des sensations et des images dont

l'existence se prolonge longtemps encore ¹. L'imagination suppose donc toujours la sensation. Elle travaille sur les impressions que cette dernière faculté nous fournit; elle recueille les idées sensibles, les dégage de ce qu'elles ont de trop individuel et les prépare à devenir le signe de quelque généralité.

Elle se distingue facilement de la sensation, de l'opinion et de la raison. Elle est plus que la sensation, et moins que la raison. L'opinion implique des croyances, l'imagination n'en suppose pas absolument.

L'imagination joue un grand rôle dans la vie des êtres. Elle supplée à la raison et à la prudence. Les animaux, en général, suivent l'impulsion de leur imagination; cette faculté leur présente l'image d'un bien qui les séduit et les détermine à agir ². Les hommes que les passions violentes, les maladies, le sommeil, l'enfance privent du bon sens, vivent d'imagination. L'exercice de cette faculté remplit donc une grande partie de notre existence. Voilà pourquoi Aristote la prend comme le signe caractéristique d'un degré de la vie.

On s'étonnera de ne pas rencontrer la mémoire dans une classification des facultés, d'autant plus

¹ De Anima, L. III, ch. 2, § 3 : ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν, ἔνεστιν αἱ αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις.

² M. Cuvier compare à des somnambules les espèces vivantes qui sont dominées par leur imagination. « Ces animaux ont dans leur *sensorium* des images qui les déterminent à agir. C'est une sorte de rêve ou de vision qui les poursuit toujours. On peut les regarder comme des espèces de somnambules. » *Introd. au règne animal*, p. 54.

qu'Aristote déclare plusieurs fois que la mémoire est le principe de l'expérience, de l'art et de la science. Cette omission se justifiera suffisamment, si l'on observe que la mémoire n'est, dans le système péripatéticien, qu'une des fonctions de l'imagination. Ces deux facultés se confondent en une seule; leurs objets sont identiques¹, et les souvenirs ne diffèrent en rien des images sensibles. Or, dans une classification générale des principaux degrés de la vie, les facultés caractéristiques devaient seules attirer l'attention; les facultés secondaires devaient être écartées et réservées pour d'autres sujets.

La nature, qui tend toujours vers le mieux, ne pouvait s'arrêter à l'imagination, faculté trompeuse et illusoire; aussi, nous a-t-elle donné une faculté qui saisit ce qui est absolument vrai et absolument bon. Cette faculté on l'appelle pensée, intelligence, raison.

CHAPITRE IV.

RAISON².

La raison, c'est la vie à son plus haut degré. Refusée aux animaux inférieurs, elle appartient à l'homme

¹ De Memoria et Reminisc. ch. 1, vers le milieu : ἔστι μνημονεύειν καὶ αὐτὰ μὲν ὧν ἐστὶ φαντασία.

² Dans l'analyse que nous donnons ici de la *Raison*, nous devons, pour rester fidèle au texte grec, considérer cette faculté comme unique, indivisible, malgré la diversité des aspects qu'elle présente. M. Ravaisson, dans son *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, vol. I, p. 436, 481, 575 et suiv., établit que ce philosophe admet, outre l'Imagination et la Raison, une faculté intermédiaire, l'entende-

dont elle fait le caractère propre. Cependant tous les hommes ne la possèdent pas également ; l'enfance, l'idiotisme, le sommeil, les passions, sont comme autant de voiles qui la dérobent à nos regards. C'est seulement dans l'âge viril, et quand nous jouissons de la plénitude de nos facultés, que nous sommes capables de vivre quelques instants de la vie rationnelle. Hors de là, livrés aux sens, aux passions aveugles et à l'imagination, nous vivons de la vie animale. La raison ne fait donc en nous que de courtes apparitions. Pour contempler quelque part l'exercice complet et

ment, en grec *διάνοια*. L'entendement saisit des objets plus généraux que ceux de la sensibilité ; c'est la sensibilité à sa plus haute puissance. Il constitue, dans son développement, la sphère de la science, de la discussion, du jugement comparatif, de la volonté et de la moralité. La raison, au contraire, c'est la pensée absolue, éminemment simple et invariable, élevée au dessus de toute opposition, de toute contingence. Sensibilité, entendement, raison, voilà donc les trois degrés de la vie : l'animal vit de la vie sensible ; l'homme ordinaire, de la vie de l'entendement ; le sage, de la vie contemplative ou divine. Toute la philosophie morale d'Aristote est fondée sur cette division. Au premier livre de l'Éthique à Nicomaque, ch. 3, cette classification est formellement adoptée ; pareillement, la division de la raison, en raison théorique et raison pratique, est reproduite dans tous les ouvrages d'Aristote.

Et nous aussi, nous accepterions avec empressement la division de M. Ravaisson, si notre but était d'exposer dans leur ensemble les doctrines morales et métaphysiques d'Aristote : mais, circonscrits que nous sommes dans l'analyse du traité sur l'Âme, nous avons dû suivre exactement les divisions qu'il renferme. Et, bien que les mots *διανοεῖσθαι*, *διανοετική ψύχη*, ne soient pas complètement bannis de ce traité, cependant ils n'y apparaissent point comme indices d'une faculté spéciale, d'une opération intellectuelle qui formerait un degré nouveau parmi les degrés de la vie. Sans aucun doute, la théorie de la connaissance, exposée dans le traité sur l'âme, serait plus complète et plus claire, si elle reproduisait la distinction entre l'entendement et la raison. Mais enfin cette distinction n'entrait pas dans le plan d'Aristote ; nous devons nous résigner à la passer sous silence. Du reste, nous regrettons vivement de ne pas pouvoir suivre ici les traces de M. Ravaisson dont les vues si profondes et si justes nous ont été souvent d'un grand secours dans ce travail.

continu de cette faculté, il faudrait nous élever jusqu'à Dieu. En effet, la vie trouve son plus haut et son plus pur développement dans l'éternelle action de la pensée divine dont l'homme aperçoit partout l'éclatante manifestation. Voilà pourquoi, en traitant de l'intelligence humaine, Aristote jette parfois un regard sur le principe divin dont elle émane.

La raison présuppose dans l'homme l'imagination et les sens ; mais elle se distingue nettement de ces deux facultés ¹. Les sens ont un rapport immédiat avec les organes ; ils dépendent en quelque sorte de la composition élémentaire du corps. Avant tout exercice, le toucher possède certaines qualités ; il est chaud ou froid, etc. ; et ainsi des autres sens. La raison, au contraire, est complètement dégagée de la matière ; destinée à tout saisir, à tout connaître, elle ne se compose point de certains éléments corporels qui limiteraient son action à un petit nombre de connaissances ². La simplicité et l'immatérialité, voilà ses premiers attributs. Aussi, antérieurement à son exercice, elle n'est rien de positif ; elle est en nous une simple virtualité, une possibilité de devenir quelque chose. Aristote la compare à une tablette sans écriture, mais convenablement disposée pour recevoir toute espèce de caractères ³. Les philosophes qui ont soutenu que l'âme était la région, le lieu des idées, auraient dû

¹ De Anima, L. III, ch. 8, § 3.

² De Anima, L. III, ch. 4, § 3 : ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγρὴ εἶναι.

³ De Anima, L. III, ch. 4, § 3 : (νοῦς) οὐδ' ἐν ἑστίν ἐνεργεῖα πρὶν νοεῖν.

— Ib. § 11 : δεῖ δ' οὕτως, ὥσπερ ἐν γραμματεῖᾳ ἥ μὴδὲν ὑπάρχει ἐντελεχεῖα γεγραμμένον ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ.

ajouter que les idées ne sont pas dans toute l'âme, mais dans la raison, et qu'elles y sont, non point actuellement, mais en puissance¹.

Si l'intelligence n'est rien par elle-même avant d'avoir pensé son objet, dès qu'elle le pensera, elle sera cet objet tout entier, parce qu'elle recevra de lui toute son essence, toute son actualité. Le sujet pensant est donc identique avec l'objet pensé, l'intelligence avec l'intelligible².

Dans l'exercice de la sensation, les sens diffèrent des objets sensibles; mais l'intelligence ne s'oppose point ainsi à l'intelligible; si elle pense, elle ne peut penser qu'elle-même, et la pensée est toujours la pensée de la pensée³.

Mais comment s'opère ce passage de la simple possibilité de penser, à l'actualité de la pensée? Pour comprendre cette transition, on doit toujours envisager dans la raison, comme dans la nature, deux points de vue bien distincts, la puissance et l'acte⁴ la passivité et l'activité. La possibilité ne devient une réalité que sous l'influence de la cause active. Par exemple, la sensation passe de la puissance à l'acte en subissant l'influence de l'objet sensible; d'elle-même, elle serait incapable de se modifier. C'est donc une cause efficiente qui opère le passage de la possibilité

¹ De Anima, L. III, ch. 4, § 4 : τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὐδ' ἔστι, ἀλλ' ἡ νοητικὴ, οὕτε ἐντελεχεία, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη.

² De Anima, L. III, ch. 4, § 12 : τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοούμενον.

³ Met. L. XII, ch. 9, p. 255, l. 14, ed. Brandis : ἐστὶν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

⁴ De Anima, L. III, ch. 5, au commencement.

à la réalité. Appliquons ce principe à l'intelligence. La raison se trouve d'abord en nous à l'état de puissance et de sommeil. Mais, hors de nous, au-dessus de nous, est la raison suprême qui pénètre le monde et communique à tout le mouvement, l'intelligence et la vie. Cette raison est éternelle et n'éprouve dans son exercice aucune intermittence, aucun affaiblissement. L'acte de la pensée fait son essence; cesser de penser, serait pour elle la même chose que cesser d'être. Sans se communiquer, elle peut se manifester à l'homme, semblable à la lumière qui, sans se mêler aux corps, les chauffe, les éclaire et leur donne la vie¹. Voilà la raison en acte, voilà la source nécessaire de toute raison dans l'homme. Voilà cette raison qui est à la fois ce que nous avons de plus intime et de plus étranger, innée en apparence, venue pourtant du dehors². Quand nous en sentons la présence au fond de nous-mêmes, nous vivons de la vie divine³. Et, chose remarquable, à mesure que l'homme veut devenir vraiment homme, c'est-à-dire réaliser la fin sublime qui lui est imposée, en développant sa raison, il sort, pour ainsi parler, de l'humanité, et se rapproche un instant de Dieu. C'est ainsi que, sous un certain rapport, Dieu est la fin de l'homme, comme l'homme est la fin de toute la nature.

¹ De Anima, L. III, ch. 5, § 1 : ὁ δὲ νοῦς, οἷον τὸ φῶς. — Eth. Eud. L. VII, ch. 14 : κινεῖ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον· λόγου δ' ἀρχὴ αὐτὸς λόγος, ἀλλὰ τι κρεῖττον· τί οὖν ἀν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἶποι, πλὴν θεός;

² De Anima, L. I, ch. 4, § 13 : ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι, οὐσία τις οὔσα. — De Anima generat. L. II, ch. 3 : λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισέναι, καὶ θεῖον εἶναι μόνον.

³ Eth. nic. L. X, ch. 7 : ὁ κατὰ νοῦν βίος, θεῖος.

Arrivés au faite de cette théorie, nous comprenons pourquoi Aristote regardait la raison comme un genre d'âme à part, que la définition générale exposée au commencement du second livre ne saurait embrasser ¹. La raison n'est plus l'Entéléchie d'aucun corps; elle est une substance séparée de toute matière, dominatrice et parfaitement simple. Cependant elle appartient à l'homme; elle est en rapport avec sa nature, avec ses connaissances sensibles. Ce rapport imprime aussitôt à la raison un caractère d'infériorité et d'imperfection. Par exemple, tant que la raison se borne à saisir spontanément son objet, elle est toujours vraie; la première chance d'erreur se présente lorsque nous commençons à combiner nos pensées entre elles, et à les soumettre aux procédés de la définition et de la déduction ².

En second lieu, la raison, dans son développement chronologique, doit être précédée par l'imagination et par les sens. Ces deux facultés laissent en nous des images, des formes immatérielles, quoique produites à la suite d'impressions où la matière entre comme condition. Ces formes ont un certain degré de généralité; mais il leur manque une forme dernière que la raison se charge de leur imprimer. De là vient qu'on peut la considérer comme la forme des formes, l'idée des idées ³. La raison est pour les connaissances sen-

¹ De Anima, L. II. ch. 2, § 9 : (νοῦς) ἔστιν ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι. — Id. ib. ch. 7 fin : περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἕτερος λόγος.

² De Anima, L. III, ch. 6, premières lignes.

³ De Anima, L. III, ch. 8 : οὐτὲ μὴ αἰσθανόμενος μὴθεν, οὐδὲν ἂν μά-

sibles, ce que Dieu est pour le monde. Dans l'univers se trouvent d'abord des êtres revêtus d'une forme sensible, et, au-dessus d'eux, la loi primitive, la forme intelligible de ces formes subordonnées. Pareillement, dans l'âme sont aussi les formes sensibles, et au-dessus, les formes intelligibles qui donnent aux premières leur signification et leur valeur. Et de même que le monde sensible ne se comprend que par sa cause première, invariable, éternelle; de même aussi, les formes sensibles de l'âme ne sont comprises que par leur forme plus parfaite dont nous trouvons le type dans la raison. L'âme nous apparaît donc comme un miroir vivant de l'univers, et Aristote a pu dire qu'elle était en quelque sorte toute chose ¹. Les êtres sont ou sensibles ou intelligibles; l'intelligence est l'ensemble des êtres intelligibles; et la sensation, l'ensemble des êtres sensibles. Et puisque dans le monde, l'intelligible n'est pas séparé des objets sensibles, il s'ensuit pareillement que, dans l'intelligence humaine, les idées intelligibles sont contenues dans les idées sensibles. Qui n'a point senti est incapable de comprendre et de penser, et l'on ne peut penser sans se représenter une image. Les sens d'abord, puis l'imagination, sont par conséquent les conditions indispensables du développement de la pensée : sans image, point de pensée ².

Telles sont les dernières conclusions d'Aristote sur

θαι, οὐδὲ ζῶντες. — Ib. ch. 7, § 5 : τὰ μὲν αὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν ταῖς φαντάσμασι νοεῖ. — Ib. ch. 8, § 2 : ὁ δὲ νοῦς εἶδος εἶδον.

¹ De Anima, L. III, ch. 8, § 1. ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα.

² De Anima, L. III, ch. 7, § 5 : τὰ μὲν αὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν ταῖς φαντάσμασι νοεῖ.

la connaissance humaine et les facultés qui en constituent les divers degrés.

CHAPITRES IX ET X.

LOCOMOTION.

L'exercice de la raison est le point culminant de la vie : l'analyse de cette faculté devrait donc terminer l'étude des facultés de l'âme. Sans doute, si Aristote avait voulu suivre une méthode rigoureuse, il aurait placé la théorie de la locomotion avant celle de l'intelligence, entre le sens du tact et celui de la vue. La locomotion, en effet, est le deuxième degré de l'animalité ; elle vient immédiatement après le tact et le goût, sens fondamentaux de l'animal. Si Aristote n'a point suivi ce plan que semblaient lui imposer la nature et les divisions de son sujet, c'est d'abord pour ne pas interrompre l'étude des différentes facultés qui se rapportent à la connaissance ; c'est enfin parce que la faculté locomotrice, déterminée, tantôt par un désir irréfléchi, tantôt par un motif rationnel, présuppose l'analyse de l'intelligence. Pour ces deux raisons, on pouvait rejeter, à la fin du traité sur l'âme, l'étude de la locomotion.

Le mouvement dans les animaux n'est point un mouvement mécanique, comme l'avaient imaginé les anciens philosophes ; il est toujours précédé d'un désir et dirigé vers un but. L'animal entre en action pour satisfaire un désir, pour se procurer un bien. Ce désir est tantôt aveugle et passionné, tantôt calme et éclairé.

Dans le premier cas, il s'appelle appétit, et a pour objet un bien apparent ; dans le second, volonté, et il a pour objet le bien véritable. L'appétit est presque toujours empreint d'erreur ; la volonté, au contraire, est ordinairement conforme à la vérité. Quoique souvent opposés, la volonté et l'appétit ont cependant un caractère commun, qui est le désir. Sans désir, toutes les injonctions de la raison seront impuissantes pour nous déterminer. Le désir est donc la cause immédiate ou le motif des actions.

Mais un désir ne s'explique pas par lui-même ; il a son objet ; c'est même l'objet qui constitue son essence ; dès lors, la cause première de tout mouvement animal, c'est le bien ou l'objet désiré ; objet qui meut sans être mù. Dans l'animal, comme dans une machine, le mouvement suppose trois choses, un moteur immobile, un objet mù et un moyen à la fois mobile et moteur. Ici, le moteur immobile, c'est l'objet désiré ou le bien ; l'objet mù, c'est l'animal ; le moyen, à la fois mobile et moteur, c'est le désir. Dans les êtres organisés, l'objet désiré ou la fin est identique avec la forme et la cause motrice. Voilà pourquoi les êtres organisés se meuvent par eux-mêmes et pour eux-mêmes : ils trouvent en eux le principe et la fin de leur mouvement.

Ici se termine l'analyse des facultés générales de l'âme. Avant de clore son ouvrage, Aristote en résume les idées fondamentales, et réunit en un tout les diverses parties dont se compose sa théorie.

CHAPITRES XII ET XIII.

La nature ne fait rien en vain. Tous les êtres possèdent les facultés convenables pour atteindre la fin qui leur est assignée. Les végétaux destinés à naître, croître et périr, à trouver leur nourriture dans le sol qui les porte, à se reproduire pour conserver l'espèce, n'ont reçu qu'une seule des facultés de l'âme, la faculté nutritive - génératrice. Leur corps est simple, formé de l'élément terreux, et par conséquent incapable de sentir.

Les animaux, destinés pour la plupart à chercher leur nourriture, doivent posséder le sens du toucher et du goût : le toucher, pour être averti de la présence du corps ; le goût, pour discerner les aliments. Le goût est encore une espèce de toucher, en sorte que le toucher est le sens fondamental des animaux. En détruisant le tact, on détruit l'animal. Le toucher est donné aux animaux pour être ; les autres sens pour être bien ; ce sont des sens de luxe et de perfectionnement qui dégagent l'animal des liens de la matière et de la nécessité, pour l'élever à la sphère du beau et du bien. C'est ici un nouveau degré de la vie animale. Les espèces qui possèdent les cinq sens, possèdent la locomotion. Au-dessus, vient l'imagination qui caractérise certains animaux, et enfin, au dernier degré de la vie, brille la raison, couronnement des autres facultés, caractère distinctif de l'homme et de Dieu. Dans Dieu, la raison règne souverainement,

sans altération, sans nuage; dans l'homme, elle ne luit que par intervalles, et le plus souvent elle est obscurcie par l'ignorance et les passions.

Il y a une progression bien marquée entre ces différents degrés de la vie. La nutrition tient encore à la matière; en effet, se nourrir, c'est s'approprier un corps étranger, c'est recevoir une quantité nouvelle de matière. La sensation se dégage déjà des liens matériels; elle ne consiste plus à recevoir les corps, mais leurs formes dépouillées de toute matière. L'imagination épure les formes de la sensibilité. Enfin, la raison est la forme des formes, la source des conceptions immatérielles et parfaitement pures.

Telle est la théorie d'Aristote sur l'Ame: essayons de l'apprécier.

SECONDE PARTIE.

APPRÉCIATION DU TRAITÉ SUR L'ÂME.

Les critiques modernes s'accordent assez généralement sur la méthode à suivre pour apprécier les philosophes anciens. Ils veulent qu'on juge l'antiquité avec une mesure prise dans l'antiquité elle-même, et non point avec la mesure que l'époque actuelle nous met entre les mains, ce qui nous rendrait nécessairement injustes, ou du moins trop sévères. C'est donc un principe convenu, qu'il ne faut demander à un livre ancien que les résultats scientifiques qui sont en rapport avec le temps où il parut ; par exemple, s'il résume et corrige les théories antérieures ; s'il prépare la voie à des théories nouvelles ; quelles vérités il fait entrer dans la science ; de quelles erreurs il a été la source ? Voilà les questions que doit se poser la critique ; voilà les limites qui la circonscrivent.

Notre premier devoir est donc de prendre le *traité de l'Âme* pour ce qu'il est, c'est-à-dire pour une introduction générale à l'histoire naturelle, et non pour un ouvrage de psychologie. La psychologie est une science tout à fait récente. Un siècle à peine s'est

écoulé, depuis qu'on a eu la pensée d'étudier en eux-mêmes les phénomènes psychologiques, sans s'inquiéter de la nature intime du sujet pensant, sans avoir essayé de résoudre auparavant les questions relatives à l'essence de l'âme, à son origine, à sa fin, et à ses rapports avec le corps. Aristote ne pouvait devancer son époque de vingt siècles ; il devait donc préluder à la psychologie pure par une science mixte dans laquelle s'unissent la psychologie, l'histoire naturelle, la physique et la métaphysique. Peut-être même trouverait-on, dans ses écrits, un dédain assez prononcé pour ce que nous appelons les recherches psychologiques. A son avis, étudier en elles-mêmes les opérations de l'âme, en donner des définitions qui n'embrassent pas la nature du corps, c'est étudier des formes vaines, sans réalité ; c'est agir en dialecticien¹. Or, nous savons aujourd'hui qu'Aristote estimait fort peu la dialectique ; il la combattait partout où il en apercevait les vestiges, dans Platon son maître, aussi bien que chez les autres philosophes. Tout au plus lui donnait-il accès dans ses ouvrages populaires et exotériques, dans la rhétorique, par exemple. Partout ailleurs, il la bannit scrupuleusement de la science. Il ne voit dans les phénomènes psychologiques considérés en eux-mêmes que de vaines abstractions. Pour lui, la réalité c'est l'union de l'âme avec le corps, de la forme avec la matière. L'étude de l'âme et de ses facultés appartient donc

¹ De Anima, L. I, ch. 1, passim, mais surtout vers la fin.

à la physique. Tel est le terrain sur lequel Aristote s'est placé et sur lequel nous devons le suivre, sous peine de ne pouvoir comprendre et apprécier ses solutions ¹.

A l'époque où il parut, le traité de l'Âme exerça sur la philosophie une influence des plus salutaires ; il montra la fausseté et le ridicule de certaines théories fort célèbres, et contribua puissamment à introduire des idées plus justes et plus complètes sur l'âme. La philosophie grecque, dans son enfance, avait été prodigieusement féconde et hardie ; mais les systèmes si originaux de cette époque, construits sans méthode et sans but précis, devaient nécessairement renfermer beaucoup d'erreurs. Héritier des anciennes doctrines, Aristote en fut le critique ; sa mission consista peut-être moins à créer des idées absolument neuves, qu'à épurer les idées anciennes et à les coordonner dans un vaste système.

Avant lui, les philosophes concevaient l'âme, ou comme un corps qui en meut un autre, ou comme une intelligence pure qui meut un corps ; aucun ne reconnaissait de différences entre les âmes ; natures inaltérables, elles étaient destinées à séjourner successivement dans tous les corps, depuis le corps d'un végétal, jusqu'à celui d'un homme ; en un mot, tous les systèmes aboutissaient à la métempsycose. Platon, dans sa *République*, paraît adopter ce dogme. Pour détruire ces doctrines, Aristote démontra que

¹ Voir dans l'*Appendice*, n° 1, le tableau des passages d'Aristote, où l'on pourrait puiser les éléments d'une psychologie.

l'âme ne peut être un élément matériel, qui possédant en lui-même le mouvement, le communique à toute la machine du corps ; car cette supposition n'expliquera pas le repos du corps, ni la variété, ni le but de ses mouvements. Il démontra encore que l'uniformité des âmes serait une anomalie. La nature ne fait rien en vain ; et supposer à l'âme du plus vil des animaux les mêmes facultés qu'à l'âme humaine, c'est prodiguer inutilement les dons les plus magnifiques, c'est admettre des causes qui n'auront point d'effets correspondants. La nature agit avec plus d'économie. Aussi, les anciennes rêveries sur l'âme sont remplacées par une théorie savante, fondée sur l'observation. L'âme n'est plus isolée du corps ; elle est en rapport intime avec lui ; ou plutôt l'âme seule est quelque chose de réel, de positif ; le corps n'est que la condition matérielle de l'existence et du développement de l'âme. En un mot, l'âme est la forme, l'*Entéléchie* d'un corps organisé.

Cette célèbre définition, malgré toutes les critiques qu'elle a essuyées, n'en subsistera pas moins comme le résultat d'une analyse très profonde. Qu'on ait soin de distinguer avec Aristote deux genres d'âmes, l'âme raisonnable, la pensée, et l'âme des animaux ou des plantes ; que d'ailleurs on réfléchisse qu'Aristote parle ici en naturaliste et non en psychologue, et dès lors, la majeure partie des critiques tombe, et la définition est à peu près irréprochable. En effet, ouvrez les meilleurs ouvrages d'histoire naturelle que la science moderne ait produits, qu'y trouvez-

vous? Absolument les mêmes expressions que dans le philosophe grec. L'âme, le principe vital, sentant et locomoteur, est présentée comme la forme du corps, l'essence de chaque espèce. Elle est tellement proportionnée au corps, que toute variation dans les organes suppose dans l'âme des variations correspondantes¹.

Nos grands naturalistes ne sont ici que les interprètes fidèles du Stagirite. Peut-être même n'ont-ils pas pénétré aussi loin que lui dans les caractères constitutifs des êtres vivants. Ils reconnaissent bien que l'âme est le principe moteur et formel du corps; mais reconnaissent-ils également qu'elle est le principe final, le but de son existence? Aristote l'affirmait positivement². Selon lui, l'animal a pour but d'acquérir sa forme, sa nature, son âme, aussi complètement qu'il le peut : ce but une fois atteint, sa destinée est remplie.

Ces conclusions ne regardent que l'âme sensible, mortelle : mais, au-dessus d'elle, Aristote voit planer la raison, cette lumière pure qui éclaire un instant la pensée humaine et l'élève jusqu'à la divinité.

¹ « La forme du corps vivant, dit M. Cuvier dans son *Introduction au règne animal*, lui est plus nécessaire que sa matière, p. 13.

— Chaque corps organisé, outre les qualités communes de son tissu, a une forme propre, non seulement en général et à l'extérieur, mais jusque dans le détail de la structure de ses parties . . . C'est de cette forme, qui détermine la direction particulière de chacun des mouvements partiels qui s'exercent en lui, que dépend la complication du mouvement général de la vie, qui constitue son essence et fait de lui ce qu'il est. » p. 16. — A ces dernières expressions, on croirait presque lire une traduction d'Aristote.

² De Part. animal, L. I, ch. 5 : τὸ σῶμα πῶς τῆς ψυχῆς ἐνεχεν.

Il faut donc admettre deux sortes d'âmes ; l'une pure, séparée du corps, immuable, éternelle ; l'autre en relation avec nos organes, variable et mortelle¹. Celle-ci se multiplie et se perpétue par la génération ; et là se trouve déjà le fondement d'une célèbre opinion, savoir : que les formes des êtres vivants se perpétuent sans altération essentielle par la génération et maintiennent ainsi, dans toute leur pureté, la distinction des espèces².

Avouons que la théorie générale d'Aristote sur l'âme est bien supérieure à toutes les théories précédentes. Les formules mathématiques de Pythagore et de Platon, les atomes de Démocrite, les éléments combinés d'Empédocle, n'expliquent pas la nature de l'âme avec autant de profondeur et de vérité que le système d'Aristote. En appelant l'âme une forme, une *Entéléchie*, ce philosophe lui assignait un rang fort élevé dans l'ensemble des êtres. L'*Entéléchie*, pour qui comprend le langage aristotélique, rappelle aussitôt à l'esprit les idées de réalité, d'ordre, de beauté, de proportion et de sagesse. La formule péripatéticienne réunit ce qu'il y avait de bon dans les formules opposées de Pythagore et d'Empédocle ; toutefois aussi, elle a l'inconvénient de ranger l'âme dans une catégorie un peu trop vaste, et par conséquent d'affaiblir ses véritables caractères.

Les bases de cette théorie une fois établies, voyons

¹ De Anima, L. III, ch. 5, § 2 : τὸ το μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίον· ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός.

² De Gen. anim. L. II, ch. 3 : αἰεὶ ἵσταν ἀνθρώπος.

quelles applications Aristote en fait à tous les êtres vivants.

Il faudrait ne point comprendre le traité sur l'Âme, pour reprocher au philosophe grec d'avoir négligé l'analyse d'un grand nombre de facultés importantes. Lui-même ne se faisait point illusion sur la multitude de ces facultés ; mais la nature de son sujet le forçait de se restreindre à celles qui caractérisent les genres principaux des êtres organisés. C'était là le moyen de prouver la vérité de sa théorie sur l'essence de l'âme. S'il est vrai que l'âme est la forme des corps organisés, autant de genres de corps, autant de genres d'âmes. L'analyse des cinq degrés principaux de la vie pouvait donc seule le conduire à prouver largement la vérité de sa formule générale.

On pourrait peut-être lui demander pourquoi il n'admet que cinq degrés de la vie, cinq genres d'âmes, au lieu d'en admettre autant que d'espèces vivantes. S'il existe une différence notable entre l'âme des végétaux et celle des animaux, une différence existe aussi entre l'âme du lion, par exemple, et celle du cerf. Pourquoi négliger cette différence ? Pourquoi ranger dans la même classe des âmes si opposées entre elles ?

A cette objection, Aristote répondrait qu'il n'a pas eu la prétention de vérifier sa formule générale pour toutes les espèces vivantes, ce qui aurait exigé un travail immense ; mais seulement pour les grandes divisions du règne organique. Sous ce rapport, nous ne pouvons le blâmer d'avoir adopté un plan qui

convenait parfaitement au but qu'il s'était proposé ; et nous concevons pourquoi le *Traité sur l'Âme* contient l'analyse de cinq facultés, ni plus, ni moins.

Mais cette division est-elle inflexible ? Ne pourrait-on pas opérer une réduction dans le nombre des degrés de la vie, à l'exemple des scholastiques qui reconnaissaient seulement trois sortes de facultés dans l'âme, la faculté végétative, la faculté sensitive et la raison ?

Peut-être trouverait-on dans le traité qui nous occupe une semblable réduction. Ainsi, l'imagination ne joue qu'un rôle secondaire parmi les autres facultés ; elle est même omise dans cette division déjà citée. « L'âme est caractérisée par la nutrition, la sensation, la pensée et la locomotion ¹. » D'un autre côté, la faculté locomotrice pouvait, aux yeux des scholastiques, paraître plutôt comme un accident que comme l'essence des êtres ; car le repos n'entraîne nullement pour les animaux la perte de leur essence. Le mouvement n'étant pas une condition indispensable de la sensibilité et de la pensée, on pourrait donc supprimer la locomotion, ou du moins la rattacher à la sensibilité et à la raison, dont elle est l'auxiliaire et le produit. Voilà peut-être comment les scholastiques sont arrivés à leur division tripartite des facultés de l'âme. Cependant une telle division est contraire à l'esprit du système péripatéticien. A la rigueur, il serait permis de supprimer l'imagination, en l'incorporant à la

¹ De Anima, L. II, ch. 2, § 6.

sensibilité, dont elle est comme un écho affaibli; mais la faculté locomotrice résiste à toute espèce de réduction, elle ne saurait jamais se confondre avec la pensée ou avec la sensibilité; elle porte un cachet propre; elle doit par conséquent occuper une place distincte dans la classification des facultés.

Mais enfin, qu'on réduise ou non le nombre des facultés, il n'en reste pas moins une question fort grave, à savoir si l'on doit rapporter à l'âme la nutrition et la génération, aussi bien que la sensibilité et la pensée. Les deux prédécesseurs immédiats d'Aristote n'attribuaient point à l'âme la faculté génératrice et nutritive, par la raison qu'ils n'étudiaient que l'âme humaine, et que, dans l'homme, les facultés les plus importantes pour le philosophe sont la sensibilité, l'intelligence et la liberté. Mais Aristote, qui, dans ses recherches scientifiques, embrassa tous les êtres organisés, se vit contraint d'accorder une âme aux espèces inférieures. En effet, une étude, même superficielle de la nature, montre bientôt que l'homme touche de près aux autres animaux, que les animaux inférieurs se confondent presque avec les plantes, que la plante elle-même semble s'identifier avec le minéral. Il existe donc dans la nature une gradation, une échelle des êtres, qui ne permet pas toujours de discerner avec précision les caractères qui les différencient et les constituent. Et si l'on accorde une âme à l'homme, pourquoi la refuserait-on à l'animal qui touche à l'homme de si près? Pourquoi la plante, à son tour, en serait-elle dépourvue? Pourquoi enfin,

toute la nature ne serait-elle pas animée? Voilà ce qu'ont dû plusieurs fois se demander les philosophes de l'antiquité ; voilà un problème qu'Aristote a résolu d'une manière très profonde. Sous ce rapport, les modernes ne sont guère plus avancés que les anciens.

La psychologie, après s'être prudemment renfermée dans l'étude des phénomènes qui se révèlent à notre réflexion, et que, pour cela, elle nomme phénomènes de conscience, s'est flattée quelquefois d'avoir tracé une ligne de démarcation entre les facultés qui appartiennent à l'âme, et celles qui ne lui appartiennent pas. Cependant, quand ils abordent les questions ontologiques, les premiers penseurs de notre époque déclarent, qu'au fond, la puissance ou la force vitale n'est pas inconciliable avec la puissance de connaître et de se déterminer librement ; et que l'âme, sans perdre son unité, peut bien posséder plusieurs facultés de nature différente. C'est un fait incontestable, qu'il y a unité d'être dans l'homme, au milieu de manifestations très diverses ; son âme, principe de ces manifestations, doit donc se concentrer dans une forte unité. Seulement, parmi les phénomènes qui résultent de ce principe unique, les uns se révèlent à notre conscience et constituent le domaine de la psychologie ; les autres échappent à la réflexion et deviennent l'objet de la physiologie. Aristote a reconnu ces vérités ; il a même rattaché à un principe supérieur et métaphysique la vie répandue dans toute la nature, et si libéralement communiquée à l'homme.

Selon lui, le mouvement qui pénètre partout, est

une sorte de vie dont Dieu est la source et la fin. Dans les corps inorganiques, existe déjà un principe d'ordre, d'harmonie ; cet ordre se manifeste avec plus d'éclat dans les végétaux ; ici paraissent des formes constantes, déterminées, soumises à des révolutions périodiques. Ces formes et ces phénomènes se compliquent dans l'animal ; dans l'homme elles acquièrent un nouveau degré de perfection ; enfin, la vie, l'âme absolument parfaite, se trouve réalisée en Dieu. Dieu, dit Aristote au douzième livre de la *Métaphysique*, est un animal éternel et parfait¹. C'est la vie dégagée de toute matière, de toute contingence. Et s'il est vrai que dans l'univers le plus parfait est la fin et le principe du moins parfait, il s'en suit que les corps inorganiques doivent aspirer à l'organisation végétale, les végétaux à une forme supérieure, les animaux à l'homme, et l'homme à Dieu. Dieu est donc le bien ou la fin de l'homme, comme l'homme est le bien ou la fin de la nature. Dès lors, tout se lie et s'enchaîne dans le monde ; les êtres, quels qu'ils soient, se rapportent tous à un être unique qui les explique et leur donne une destination. Ce bien universel des êtres, c'est le mouvement, la vie, la raison, en un mot, c'est Dieu. Voilà comment, dans la philosophie péripatéticienne, la science de l'être en général se résout d'abord dans la science de la vie, et plus haut encore, dans la théologie. Le *Traité sur l'Âme* est destiné à montrer surtout comment la vie se ma-

¹ Met. XII, ch. 7, p. 279 Brandis : *ὡς μὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδίου ἀριστόν· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια, ζωὴ· ἐκεῖνος δὲ ἐνεργεῖα.*

nifeste et se diversifie dans les êtres contingents. Elle s'y présente à trois ou quatre degrés principaux, disposés de telle façon, que le premier est une préparation au second, le second au troisième, et ainsi de suite; en sorte qu'il faudrait s'étonner, non pas que la vie existât à son plus haut degré et dans son plein développement, mais à son degré inférieur et à son point de départ.

Ainsi posé, le problème de l'unité de l'âme, dans sa triple manifestation chez l'homme, présente moins de difficultés. Que dis-je? Aristote a même prouvé que l'âme n'existait, à proprement parler, que chez l'homme; les animaux n'ont qu'une portion d'âme; les végétaux, une portion plus minime encore; l'homme seul la possède dans sa plénitude, son intégrité et sa totalité. Ce sont là des considérations dont personne ne contestera la haute portée.

Après avoir examiné dans son ensemble et dans ses principes les plus généraux la théorie d'Aristote sur l'âme, voyons quelles applications il en a faites aux différentes facultés.

Nous avons déjà vu paraître dans la définition de l'âme les formules et le langage de l'ontologie et de la physique. Un langage et des doctrines analogues reparaîtront régulièrement dans l'explication des phénomènes généraux de la vie, tels que la nutrition, la sensation et l'intelligence. On dirait que toutes les théories partielles du *Traité sur l'Âme* ont été jetées dans le même moule. Un principe y domine; c'est que, partout où il se produit quelque effet, le sujet,

modifié par la cause, doit être d'abord différent d'elle ; mais, à mesure qu'il se modifie, il reçoit la forme de la cause et finit par lui ressembler ¹. En d'autres termes, une cause ne peut modifier un sujet qu'en le transformant et en se l'assimilant. Ce principe, faux sous beaucoup de rapports, fausse par conséquent plusieurs des théories suivantes. Toutefois, la théorie de la nutrition n'en éprouve pas un grand préjudice ; elle gagne, au contraire, à l'application rigoureuse de ce principe.

Aristote a parfaitement vu que la nutrition n'est point identique avec l'accroissement indéfini. La nutrition tend toujours à conserver la forme de l'être vivant, et à la maintenir dans des proportions invariables. Le corps qui se nourrit transforme, en sa propre substance, les aliments qui peuvent s'assimiler aux éléments dont il se compose, et néglige ou rejette ceux qui, par leur nature, se refusent à cette assimilation.

Aristote a également vu que la faculté génératrice dépendait de la faculté nutritive ; et cela, non seulement dans ce sens vulgaire, que la reproduction comble les vides que la mort, suite de la nutrition, laisse dans les espèces d'êtres vivants ; mais encore dans un sens plus rigoureux, à savoir, que la faculté génératrice se manifeste après que le corps a atteint son développement, et quand une partie des aliments commence à être superflue pour l'accroissement des

¹ De Anima, L. II, ch. 5, §. 3 : πᾶσχει τὸ ἀνόμοιον, πεπονηθὲς δὲ ὁμοίον, ἐστίν.

organes¹. La théorie de la nutrition est en général peu sujette à la critique ; en sera-t-il ainsi de la théorie de la connaissance ? Nous n'osons pas l'affirmer. Appliquer à des phénomènes psychologiques, des formules et des principes, qui sont vrais seulement pour les phénomènes de l'organisation, c'est s'exposer à des méprises continuelles.

Ainsi, nous ne saurions justifier Aristote, quand il définit la sensation, l'acte simultané de l'objet sensible et du sujet sentant ; ou bien encore, lorsqu'il dit : Sentir, c'est recevoir les formes du corps. Ne voit-on pas encore dans ces expressions un reste de l'opinion ancienne, que le semblable est connu par le semblable, opinion qu'il a lui-même si sévèrement critiquée. Sans doute, il voulait par ce langage opposer la nutrition qui consiste à recevoir des corps matériels, à la sensation qui consiste à ne recevoir que les formes des corps. Mais il n'apercevait pas les conséquences funestes qu'on pourrait tirer de cette doctrine. Si la sensation n'apparaît qu'après la réception d'une forme, d'une image, il s'en suit que le monde extérieur passe dans l'âme, et qu'il lui communique sa nature et ses propriétés. Aristote ne peut donc éviter le reproche de matérialisme, et sa théorie de la perception n'est guère plus avancée que celle de Démocrite. Il admettait bien certainement l'existence des images

¹ De Gen. anim. L. II, ch. 3 : τὸ σπέρμα, περίττωμα μεταβαλλούσης τῆς τροφῆς. — De Gen. anim. L. I, ch. 18 et suiv. — Du reste, Aristote rejette absolument l'opinion soutenue avec ardeur par quelques savants modernes, et qui consiste à regarder le germe comme formé par la réunion des molécules superflues, extraites de tout le corps. Id. ib.

représentatives, et s'en servait pour expliquer les phénomènes de la sensation, de la mémoire et de l'imagination. On peut voir une application ingénieuse de cette hypothèse, dans l'opuscule intitulé : *De Memoria et Reminiscentiâ*¹. Nos souvenirs, selon lui, sont fugitifs ou permanents, selon que les images sont gravées plus ou moins profondément sur la masse cérébrale, expressions qui doivent être prises à la lettre, chez un philosophe qui avait banni de la science le langage métaphorique.

Si la théorie de la sensation est fausse et dangereuse sur plusieurs points, cependant elle présente quelques vues neuves et intéressantes, entre autres la division des objets sensibles en objets propres, objets communs et accidentels : division de la plus haute importance aux yeux des philosophes modernes. Mais on s'étonne d'entendre dire à Aristote, que les qualités communes, par exemple, l'étendue, le mouvement, sont perçues par tous les sens. Un instant de réflexion montre que l'odorat et le goût, sans parler de l'ouïe, sont dans l'impuissance de nous donner ces deux idées. Aristote fait preuve d'une plus grande sagacité, quand il détermine les degrés de vérité propres à ces trois espèces d'objets sensibles. Les sens, dit-il, ne se trompent jamais sur les objets propres, la température, par exemple, les saveurs, les odeurs; ils ne se trompent que sur les objets communs et les propriétés accidentelles².

¹ De Memoria, ch. 1, au milieu et passim.

² De Anima, L. II, ch. 6, § 2.

L'étude de l'antiquité confirme tous les jours cette observation, que les découvertes et les idées neuves, dont les modernes revendiquent la gloire avec le plus d'ostentation, étaient déjà connues dès les temps les plus reculés. La théorie de la sensation nous en fournit une preuve. Au XVIII^e siècle, Locke, abusant un peu de la signification vague des mots, établit que les couleurs, les sons, les saveurs étaient seulement en nous, et non dans les corps extérieurs. Cette opinion équivoque fit fortune pendant quelque temps, et nombre de philosophes anglais et français la proclamèrent comme une des grandes découvertes psychologiques du siècle. Reid, avec son bon sens ordinaire, montra que la prétendue découverte de Locke reposait uniquement sur l'ambiguïté et la double signification des mots couleurs, sons, saveurs. Une distinction grammaticale dissipa tout le prestige. Eh ! bien, une scène absolument semblable se passait pendant le siècle qui précéda celui d'Aristote. « Les anciens philosophes, dit-il, pensaient qu'il n'y avait point de couleurs sans la vision, et de saveurs sans le goût ; en quoi, ajoute-t-il, ils avaient tort et raison » : et il explique ce jugement pacifique par une distinction grammaticale, analogue à celle de Reid.

Il serait complètement inutile de critiquer en détail les théories relatives à chacun de nos sens ; il existe entre ces doctrines et les doctrines correspon-

¹ De Anima, L. III, ch. 2, § 7.

dantes des philosophes modernes trop peu d'analogie, pour que cet examen pût nous conduire à quelque résultat important. Qu'il nous suffise de rappeler ici, que dans cette partie de son travail, Aristote nous étonne ordinairement par la finesse de ses aperçus et la sagacité de ses observations.

Toutefois, nous devons ajouter, qu'il aurait dû prouver d'une manière plus intelligible, que le nombre des sens est nécessairement fixé à cinq. De même aussi, il aurait dû déterminer plus nettement la nature de ce sens général ou intérieur, qui recueille et compare les perceptions des autres sens. Est-ce une faculté nouvelle? Comment et sur quoi opère-t-il? Dépend-il d'un organe, et de quel organe? Quels sont ses rapports avec la raison et l'imagination? Autant de questions, laissées dans une profonde obscurité, et qui pourtant demandaient à être éclaircies.

A mesure que nous avançons, les idées d'Aristote deviennent moins nettes et moins fermes, son langage perd aussi de sa précision ordinaire.

Que de vague règne dans ce qui regarde l'imagination! D'abord, on serait tenté de croire que toute image dérive des sensations, et que par conséquent il n'existe qu'une sorte d'imagination, commune à l'homme et aux animaux; mais plus tard, Aristote reconnaît deux espèces d'imaginations, l'une sensible, l'autre rationnelle, sans expliquer le rôle de chacune et leur différence réciproque¹.

¹ De Anima, L. III, ch. 10, § 9 : φαντασία δὲ πᾶσα, ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητικὴ.

La contradiction est encore plus palpable, lorsque d'un côté, nous voyons formellement établi, que l'intelligence n'a pour objet que l'intelligible, c'est-à-dire que la pensée se pense elle-même, et de l'autre, que la présence d'une image est toujours nécessaire à l'esprit pour penser. Cependant l'objet de l'intelligence ne saurait être à la fois, et une image, et la pensée elle-même dépourvue de toute forme sensible. Il fallait ici se décider pour l'un des deux partis. Et d'ailleurs, en admettant que l'imagination est la condition de la pensée, comment Aristote ne s'apercevait-il pas qu'il détruisait toute sa théorie de la raison? En effet, la pensée, dans ses conceptions simples, est toujours vraie, l'imagination est ordinairement fausse¹. Or, comment une faculté illusoire pourra-t-elle servir de fondement à une faculté toujours véridique? Plus de soins auraient éclairci ces difficultés et levé ces contradictions.

Venons à la théorie de la raison. Aristote semble aborder en hésitant une faculté si importante. Il s'abstient de tout développement, énonce sa pensée sous une forme énigmatique, et laisse à ses lecteurs le soin de découvrir les explications nécessaires. Dans les deux pages de texte grec, qui renferment son opinion sur l'intelligence, il n'est pas une ligne qui n'ait donné lieu à plusieurs interprétations contraires. Dès lors, comment se flatter d'avoir saisi la vraie doctrine d'Aristote? Comment asseoir les bases

¹ De Anima, L. III, ch. 6, dernières lignes. — Ib. ch. 4, § 3 et suiv. § 10.

d'une critique impartiale? Cependant, puisqu'il faut prendre un parti sur le sens de l'auteur, nous devons déclarer avec franchise que nous avons préféré à toutes les autres interprétations celle de Théophraste et d'Alexandre d'Aphrodise. Le disciple d'Aristote et son meilleur interprète ont naturellement le plus de titres à notre confiance. D'ailleurs, leur opinion paraît s'accorder exactement avec les textes que nous possédons du philosophe grec. Aussi, dans la première partie de cette thèse, nous avons exposé la théorie d'Aristote d'après les commentaires de Théophraste et d'Alexandre; c'est elle que nous allons examiner.

Les philosophes anciens avaient singulièrement altéré les caractères de la raison. La plupart l'assimilaient aux sens et à l'imagination. Pour Démocrite et Empédocle, sentir et penser étaient identiques. Platon supposait que les idées étaient primitivement dans notre âme, mais voilées et obscurcies par les organes et les passions. Aristote réforma ces opinions. Il montra, par l'expérience, que la pensée diffère essentiellement de la sensibilité. Les animaux ont de meilleurs sens que nous; l'homme seul possède la raison. Les sens ont pour objet des phénomènes variables et fugitifs; la raison ne saisit que l'immuable, l'éternel, ce dont le contraire est impossible. Quoique l'immuable soit le principe du variable, cependant nous ne parvenons à connaître le premier qu'en passant par le second; et, en général, quoique le plus parfait soit l'antécédent logique du moins parfait,

cependant celui-ci doit être son antécédent chronologique¹. De plus, le contingent, bien qu'il ne renferme pas le nécessaire, le manifeste et le suppose : aussi, les connaissances données par la sensibilité sont-elles la condition indispensable des connaissances dues à la raison. Et ici, Aristote se sépare de Platon, sur la question de la nature et de l'origine des idées. Cette séparation devient plus tranchée, lorsqu'il déclare qu'on ne se souvient jamais des idées, parce que le souvenir suppose un objet variable². Platon, au contraire, assimilait l'exercice de la raison à la réminiscence. Mais, objecte Aristote, il est bien étonnant que nous possédions, sans le savoir, nos plus belles connaissances³.

Après voir vu les modifications qu'il apporte aux doctrines antérieures qui lui paraissaient vicieuses, cherchons les éléments nouveaux qu'il introduisit dans cette partie de la science.

Son opinion, exposée en mille endroits de ses ouvrages, se résume en ces mots : L'intelligence est identique avec l'intelligible⁴. Le sens de cette formule n'est pas tellement clair qu'on ne puisse l'interpréter de plusieurs manières. Que dis-je ? Ces paroles renferment les germes des deux systèmes les plus opposés sur la nature de la raison : le système mystique

¹ Met. L. IX, ch. 8, p. 185, lig. 11 : προτέρα δ' ἔστιν ἡ ἐνέργεια καὶ λόγῳ, καὶ τῇ οὐσίᾳ· χρόνῳ δ' ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δ' ὥς αὐτό.

² De Anima, L. III, ch. 5, dernières lignes : οὐ μνημονεύομεν δὲ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθεί.

³ Met. L. I, ch. 9, p. 34.

⁴ Met. L. XII, ch. 7, p. 249, ligne 9 : ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν.

et le système critique. Dites , par exemple , que l'intelligible, c'est l'intelligence, que la pensée ne pense qu'elle-même ; dès lors, vous vous placez dans le point de vue critique et subjectif de l'école kantienne. Dites au contraire que l'intelligence est l'intelligible, que l'objet précède la pensée qui le saisit, et crée même cette pensée, en se donnant à penser à elle ; dès lors le mysticisme est inévitable. L'intelligible fait tout en nous ; il éclaire, il chauffe notre âme, comme la lumière chauffe et éclaire les corps. Cette dernière interprétation est très probablement la véritable opinion d'Aristote sur la raison.

Ce philosophe a donc profondément scruté un des replis de la connaissance humaine. La pensée est le travail de la réflexion sur les données de l'expérience ; elle n'ajoute aucun élément empirique à nos connaissances ; mais elle nous en fait comprendre le sens et la raison. Les hommes voient et sentent presque autant les uns que les autres ; et pourtant, quelle différence entre leur intelligence ! La pensée, en s'exerçant sur les données expérimentales ne fait donc que se rechercher, se saisir, se penser elle-même, à l'occasion d'autres connaissances. Elle consiste à concevoir tous les objets possibles sous certaines conditions invariables, à imposer une forme constante à nos idées éparses et contradictoires. Aristote compare le travail de la raison au mouvement d'une armée, qui rétablit l'ordre de ses rangs après avoir été mise en déroute ¹. L'expérience des sens a,

¹ Anal. post. L. II, ch. 19.

pour ainsi dire, jeté le désordre dans nos idées par la variété et l'opposition des connaissances qu'elle nous procure : aussitôt, la raison se présente pour arrêter la dispersion, et réunir sous une forme commune des notions disparates et contraires.

Reste encore un point très grave, et sur lequel Aristote n'a pas donné des éclaircissements suffisants, savoir, la distinction entre l'intelligence passive et l'intelligence active. La première « consiste à tout devenir, la seconde à tout faire ¹. » L'une ne possède d'abord rien, n'est réellement rien ; l'autre possède tout, est réellement tout ; l'une est corruptible, passagère, mortelle ; l'autre est immuable, immortelle, éternelle ². Telles sont les indications principales sur l'intelligence passive et l'intelligence active. Malgré les efforts de tous les docteurs et interprètes du moyen âge, nous continuerons à croire, avec Théophraste et Alexandre d'Aphrodise, que l'intelligence active, c'est la raison en soi, la vie universelle qui soutient notre pensée, comme elle soutient notre fragile existence. L'éternité et l'immutabilité qu'Aristote lui accorde, ne permettent guère le doute à cet égard. Mais l'intelligence humaine, à quoi se réduit-elle ? A une simple possibilité, à rien, si on la considère sous le rapport de la réalité actuelle. Cependant, plus tard, nous voyons Aristote déclarer que les images sont la

¹ De Anima, L. III, ch. 5 : ὁ μὲν τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν.

² Id. ib. : τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδιόν. ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς εἴθετος.

condition de la pensée ¹ : la pensée serait donc enveloppée dans l'imagination rationnelle, bien différente de l'imagination sensible. Si l'intelligence active est une faculté humaine, Aristote lui fait une part trop large ; si au contraire l'intelligence passive est le seul élément humain de la raison en général, Aristote lui fait une part trop petite. Et voyez la conclusion : l'intelligence passive est mortelle, ainsi que la mémoire, la sensibilité, et toute cette portion de l'âme qui est la forme et l'entéléchie du corps ². L'homme meurt donc tout entier ; ce qui subsiste éternellement c'est la raison, réalité simple et immuable, essence divine, supérieure à l'homme et à la nature ; le moi, l'individu meurt avec le corps ³.

Telle est la conséquence dernière d'une théorie qui se présentait d'abord sous un aspect si pur et si noble. Il est à regretter qu'Aristote n'ait pas su concilier l'immortalité de l'âme avec sa doctrine, parfois mystique, sur la raison en soi et sur l'intelligence humaine. A part cette conséquence fâcheuse, la théorie de la connaissance est très remarquable pour l'époque où elle parut. L'âme est en quelque sorte toutes choses ; les corps, en agissant sur nous, communiquent à l'âme leurs formes et lui donnent les

¹ De Anima, L. III, ch. 8, § 3 : *εταν δὲ θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν.*

² De Anima, L. III, ch. 5, fin : *ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός.* — Ib. L. I, ch. 4, § 13 : *τούτου (σώματος) φθειρομένου, οὔτε μνημονεύει, οὔτε φησὶ.*

³ Voir, dans l'Appendice n° 2, l'opinion d'Aristote sur l'immortalité de l'âme.

idées sensibles. Dieu, en éclairant d'un rayon notre intelligence, lui suggère l'idée des objets purement intelligibles. Que penser après cela de l'axiome célèbre, attribué quelquefois aux péripatéticiens, *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*? Il est complètement inexact. Pour reproduire la véritable opinion d'Aristote, il faudrait dire : *nihil est in intellectu, quod non prius et perpetuò fuerit in Deo*. Mais, en envisageant la question sous le rapport des conditions chronologiques auxquelles est soumis le développement de l'intelligence, on pourrait dire : *nihil est in intellectu, nisi prius aliquid fuerit in sensu*. En d'autres termes, l'intelligence ne s'éveille en nous qu'après un exercice déjà suffisant de la sensibilité. Aristote ici n'est point un disciple fidèle de Platon, mais un platonicien épuré.

Venons à la faculté locomotrice. Aristote substitue au froid mécanisme des philosophes antérieurs, une sage application du principe des causes finales. L'animal ne se meut plus à la suite d'une impulsion mécanique, mais à la suite d'un désir, indice de son bien et signe de sa destinée. Malgré son mérite incontestable, cette opinion a le grand inconvénient d'altérer la nature des motifs, et de déplacer par conséquent la cause véritable du mouvement animal. Tous les hommes croient que la cause unique de nos actions, c'est nous-mêmes, et que les motifs ne sont que des considérations qui éclairent le moi, et le préparent à se déterminer. Or ces motifs qui nous paraissent absolument dépourvus de toute puissance causatrice,

Aristote les regarde comme les premières causes d'action ; le désir et la volonté ne sont que des causes secondaires ¹. Sans doute, on peut donner un sens plus raisonnable à cette proposition ; toutefois, elle n'est pas exempte d'erreur, et certainement elle a dû contribuer à répandre de fausses idées sur la nature de notre volonté. En raisonnant d'après ce principe, que les motifs sont les seules causes d'action, on sera conduit à rejeter la liberté, et à soutenir la nécessité de nos déterminations.

En général, la tendance d'Aristote à dériver l'intérieur de l'extérieur, nous paraît dangereuse. Dans ce point de vue, l'esprit humain n'est nullement riche de son propre fonds ; tout ce qu'il a, il le tire du dehors ; les objets sensibles impriment leurs formes sur nos sens et nous donnent les idées des corps ; la raison en soi, éclairant notre intelligence, lui révèle les idées pures, les principes nécessaires et absolus ; les motifs d'action, s'imposant à notre activité, lui communiquent une direction, un mouvement. Que reste-t-il donc à l'âme si vous enlevez les impressions du corps, l'illumination divine, les motifs d'agir ? Rien, sinon une vague possibilité d'agir, de penser et de sentir ; tablette neuve qui ne porte aucune écriture, mais qui peut recevoir toutes sortes de caractères ². En un mot, l'âme paraît être une formation, une création de toutes les influences exté-

¹ De Anima, L. III, ch. 10, § 7 : (τὸ κινεῖν) τὸ μὲν ἀκίνητον, τὸ πρακτὸν ἄγαθον.

² De Anima, L. III, ch. 4, § 11 : γραμμάτων ὃ μὴδὲν ὑπάρχει ἐντελεχεία γεγραμμένον.

rieures. Aristote ne recule pas devant cette conséquence ; il l'adopte pleinement quand il dit : L'âme est en quelque sorte toutes choses ¹ ; la sensibilité est la somme des objets sensibles ; l'intelligence, la somme des objets intelligibles. Aristote eut évité ces erreurs s'il n'avait point été dominé par certains principes de sa physique générale et de sa métaphysique ; et c'est ici une dernière critique que nous lui adresserons. On souffre de voir ce philosophe introduire dans son *Traité sur l'Âme* toutes les formules de sa physique. Ses principes sur le mouvement, sur la puissance et l'acte, sur l'agir et le pâtir, qui reparaissent à chaque instant dans ses recherches sur l'âme, communiquent à son exposition une obscurité et une sécheresse fatigantes. Voyez, par exemple, quelle confusion jettent dans les théories de la sensation et de l'intelligence, les distinctions si multipliées de la puissance et de l'acte. Peut-être trouvera-t-on un sujet d'admiration dans cette uniformité de langage répandue par tous les écrits d'Aristote, auquel un petit nombre d'expressions et de formules suffisent pour tout exposer et tout expliquer. Cette simplicité, dira-t-on, suppose un vaste génie, qui aperçoit dans les sciences leurs points de contact et leur harmonie, et qui rend cette harmonie par l'unité de son langage.

Sans doute, nous serions disposés à admirer ce coup-d'œil qui domine les détails, qui saisit les principes les plus généraux, et ramène la variété à l'unité.

¹ De Anima, L. III, ch. 8, § 1 : ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα.

Mais l'obscurité accompagnée d'ordinaire les élans trop audacieux du génie. Qui réunit trop, court risque de confondre. Un langage uniforme suppose des idées et des objets analogues ; et appliquer à l'âme et à ses plus nobles opérations les formules qui sont propres au monde physique, c'est reconnaître tacitement que la substance et les phénomènes de l'âme sont identiques avec la substance et les phénomènes du monde extérieur. La critique devait signaler cette tendance fâcheuse d'Aristote, tendance qui a comprimé pendant longtemps les progrès réservés aux recherches sur l'esprit humain.

Puisqu'à toute force, il voulait ranger la science de l'âme parmi les sciences physiques, et en faire l'introduction à l'histoire naturelle, au moins devait-il reconnaître la possibilité d'observer pour eux-mêmes les phénomènes de conscience. Tout au contraire, il condamne à l'erreur, à la nullité, toute science qui, dans l'étude de l'esprit, s'affranchirait de l'étude des organes. Sous ce rapport, il a fait un tort immense à la psychologie ; elle ne se relèvera de son abaissement que sous la scolastique ; elle ne prendra son rang véritable parmi les connaissances humaines qu'aux dix-septième et dix-huitième siècles.

Il est temps de résumer nos conclusions. Dans ses théories sur l'âme, Aristote a peut-être montré plus d'originalité, émis plus d'idées neuves, que dans aucune autre partie de sa philosophie. Le passé ne lui offrait aucun modèle, aucun guide ; les systèmes de ses prédécesseurs, développés avec plus ou moins

d'habileté, conduisaient tous à un grossier matérialisme, ou à la métempsychose. Aristote renverse ces informes essais, pour leur substituer une grande théorie, fondée sur des faits et des raisonnements.

Dans tout être vivant, plante, animal ou homme, existe un principe individuel qui le constitue, le fait être ce qu'il est, et lui assigne sa fin ; ou plutôt, l'existence véritable ne réside que dans ce principe premier, qui, pressentant, pour ainsi dire, sa destinée, se crée lui-même les moyens de l'obtenir, se fabrique des instruments ou des organes, qui sont le plus en rapport avec cette destinée. Il se développe donc et se manifeste graduellement, par des formes qui sont les véritables indices de sa nature et de sa fin. La puissance formatrice et la forme obtenue, étant en lui dans une proportion constante, sont identiques et inséparables ; et puisque la même proportion existe entre sa forme et sa fin, il s'en suit que la fin est aussi inséparable de la puissance formatrice, que de la forme elle-même. L'âme est donc la forme, la fin et le principe producteur du corps ; tout l'être lui appartient primitivement ; le corps n'apparaît que comme condition secondaire, comme moyen nécessaire et matériel de l'existence et du développement de l'âme. De là résultent deux choses : la première, c'est que l'âme ne dépend nullement du corps, tandis que le corps dépend de l'âme ; telle âme doit produire tel corps, tel corps suppose telle âme qui le produit ; il règne entre eux un commerce très intime dans lequel cependant toute priorité d'essence et de

nature, toute valeur réelle appartient à l'âme ; le corps n'a qu'une essence et une valeur empruntées.

En second lieu, l'âme ne doit tendre qu'à une seule chose, à se développer en développant le corps. Agir le plus complètement possible dans les limites de sa nature intérieure et des conditions organiques auxquelles elle est assujétie, voilà la fin de l'âme, et sa fin est son bien, comme aussi la source de son bonheur.

Mais la vie dans le monde se présente sous plusieurs aspects ; le principe de la vie sera donc aussi varié que ses manifestations. Toutefois, qu'on se défie des apparences souvent trompeuses. La scène de l'univers est un drame admirable dont les parties, étroitement enchaînées, révèlent l'unité la plus absolue. La vie, malgré ses formes si diverses, est toujours identique avec elle-même. Il n'existe qu'un seul principe de la vie, qu'une seule sorte d'âme ; mais cette âme, dans son développement, s'arrête à des degrés différents de perfection. Elle est un principe d'accroissement et de génération dans la plante ; un principe de sensation dans l'animal ; dans l'homme, un principe de réflexion et de pensée. Pendant le cours de cette progression, elle ne parvient jamais à se dégager complètement de sa première nature, à renier son humble origine ; elle passe au degré supérieur, en emportant avec elle tout ce qui caractérise les degrés inférieurs. Ainsi, l'homme résume le règne animal, comme l'animal résume le règne végétal. On serait presque tenté de regarder les degrés inférieurs à l'homme comme des ébauches imparfaites, des

essais grossiers de la nature, pour atteindre la forme humaine, qui est le bien auquel elle aspire sans relâche.

Telles sont les bases de la théorie d'Aristote sur l'âme. Considérée seulement sous le point de vue physiologique, cette théorie nous paraît aussi remarquable par sa justesse, que par sa profondeur. Elle laisse bien loin derrière elle toutes les rêveries symboliques et arithmétiques de Pythagore et des platoniciens.

Malheureusement, la suite de cette théorie ne répond point au commencement; on dirait même qu'elle est conçue dans un esprit tout à fait opposé. En effet, nous venons de voir Aristote, dans un élan de libéralité envers l'âme, lui attribuer une puissance presque illimitée sur les éléments et sur les agents extérieurs pour la formation et la conservation du corps; mais bientôt, changeant de disposition à son égard, il lui retirera successivement cette énergie, cette puissance que d'abord il lui avait si généreusement départie; il la dépouillera, au point de ne lui laisser que la propriété purement passive de subir les influences des causes étrangères.

A quoi se réduit la faculté de sentir? A la simple propriété de recevoir les formes du corps. La mémoire et l'imagination? A la propriété de conserver ou de reproduire ces formes imprimées en nous par les objets sensibles. Et la raison, qui toujours a été le signe caractéristique de l'homme, que devient-elle? Elle apparaît comme la possibilité de recevoir

l'impression des objets intelligibles. Enfin, la volonté, cette faculté de se déterminer, dans laquelle réside surtout notre pouvoir personnel, abdique sa vertu propre, et suit totalement l'impulsion des mobiles. En un mot, les facultés d'un ordre supérieur s'effacent et disparaissent complètement. Et dans la crainte qu'on ne l'oublie, Aristote a soin de nous avertir à deux reprises et sous deux images différentes, que l'âme ressemble à une tablette vide, ou bien à une cire sur laquelle le cachet vient imprimer sa forme.

Évidemment, malgré la finesse de certains aperçus psychologiques, malgré la sublimité de certaines vues sur la raison, toutes ces théories partielles contredisent la théorie générale de l'essence de l'âme. Après avoir donné au principe vital un pouvoir absolu pour organiser le corps, pourquoi refuser au principe sentant et intelligent le pouvoir de former, et, pour ainsi dire, d'organiser la pensée? Pourquoi les objets sensibles et intelligibles ont-ils le privilège de transformer, d'assimiler à eux la sensibilité et l'intelligence, tandis que, dans le développement du corps, c'est l'âme qui transforme, qui met à son service les éléments matériels?

Le *Traité d'Aristote sur l'Âme* repose donc sur une contradiction permanente. Peut-être que les doctrines supérieures de la métaphysique péripatéticienne pourraient lever ou du moins affaiblir considérablement cette contradiction; mais, à ne consulter que le traité qui nous occupe, la difficulté reste dans toute sa force et paraît insoluble. Du reste, la

responsabilité de cette erreur ne retombe pas sur Aristote seulement, mais sur toute la philosophie ancienne, qui ne comprit jamais nettement la nature de l'observation psychologique et l'intuition immédiate de la conscience par elle-même. Aussi, les doctrines psychologiques d'Aristote se rattachent-elles de nom et de fait à ses doctrines physiques dont elles font partie. La théorie des idées représentatives qu'il appliqua si ingénieusement à la mémoire, à l'imagination et à l'intelligence pure, est là pour attester l'influence puissante de ses habitudes physiologiques sur son esprit, d'ailleurs si étendu et si élevé. Au *iv^e* siècle avant l'ère chrétienne, Aristote ne pouvait penser comme Descartes, et concevoir aussi nettement que lui, la nature des phénomènes de conscience. Les résultats de ses recherches psychologiques laissent donc un champ vaste à la critique; mais, tels qu'ils sont, et malgré leurs nombreux défauts, ils attestent encore un progrès dans le développement de la science de l'esprit humain. Sa théorie de la sensation est bien supérieure à celle de Démocrite; sa théorie de la raison, dérivée de la théorie platonicienne, en a tous les avantages sans en avoir les inconvénients.

Ainsi, le système d'Aristote sur l'âme subit la destinée de tout grand système philosophique. Il épure les doctrines antérieures, agrandit le domaine de la science et imprime aux époques suivantes une direction nouvelle, mais qui n'est point sans péril. Le bien qu'il renferme frappe les yeux d'une soudaine

lumière; le mal caché dans son sein, en jaillira bientôt, sous les méditations des siècles postérieurs, et produira quelque système dangereux. Mais, avouons-le, pour l'honneur d'Aristote, on est satisfait de rencontrer une doctrine forte comme la sienne, au milieu des doctrines faibles ou extravagantes de ses prédécesseurs et de ses contemporains.

APPENDICE.

N^o 1. *Tableau sommaire des ouvrages et passages d'Aristote où l'on pourrait puiser les éléments d'une Psychologie.*

Quoique Aristote se montre un peu hostile à la psychologie, cependant son génie lui suggère quelquefois des observations profondes sur les phénomènes de l'esprit humain. Ce serait un travail intéressant et utile de réunir en un tout les observations psychologiques répandues dans ses divers ouvrages. Ce recueil ne présenterait point une science complète, il est vrai; mais les lacunes seraient moins nombreuses qu'on ne le croirait. On en jugera pas les indications suivantes :

Sensibilité. Assez complète dans le traité sur l'Ame; y joindre les opuscules *De Sensu et Sensili*, *De Coloribus*, *De Audilibus*. Quoique ces opuscules traitent plutôt des objets sensibles que de la sensation elle-même, cependant ils ne sont pas tout à fait étrangers à la psychologie.

Mémoire. Un opuscule spécial, intitulé : *De Memorid et Remiscentid*, c'est-à-dire, du souvenir involontaire et du rappel volontaire. Aristote y détermine la plupart des lois de la mémoire; il explique la connaissance du passé par l'existence d'images dans le cerveau.

Imagination. Théorie peu compacte, disséminée dans plusieurs chapitres du *De Animâ*, et de l'opuscule sur la Mémoire.

Induction et Déduction. Dans l'*Organon*, passim ; mais surtout dans les *Analytiques Postérieurs* qui sont consacrés à la démonstration.

Abstraction. Mét. XI, ch. 3. — De An., ch. 1, fin.

Opinion, Science, considérées comme facultés. En mille endroits. Mét. I, ch. 1. — Eth. Nic. VI. 3.

L'Art, comme faculté. Mét. VII, ch. 7, 8, 9. — Mét. I, ch. 1. — Phys. L. II, premiers chapitres.

Raison. De An. L. III, ch. 4, 5, 6. — Mét. XII, ch. 8, sq. — Analyt. Post. L. II, ch. 5.

Raison spéculative et pratique. Eth. Nic. L. VI, ch. 3. — De An. L. III, ch. 2. — Eth. Nic. L. X, derniers chapitres.

Sur l'ensemble des facultés qui se rapportent à la connaissance : Mét. I, ch. 1. — Anal. post. II, 15. — Eth. Nic. L. VI presque en entier. — De An. III, ch. 8.

Affections et Passions. Les dix-sept premiers chapitres du deuxième livre de la Rhétorique sur les *Passions* et les *Mœurs*. — Sur l'Amitié, Eth. Nic. L. VIII et IX.

Faculté locomotrice. Mobiles des actions : De An. L. III, ch. 10 et 11. — Mét. XII, ch. 7. — Sur la Volonté, Eth. Nic. L. III.

Faculté expressive ou parole : De Interpret. initio. — De An. II, 8, fin.

La question des Universaux occupe une grande partie de la Métaphysique.

Telles sont les sources principales d'une psychologie peripatéticienne. *Le Traité de l'Ame*, comme on voit, ne fournirait pas la majeure partie des théories nécessaires à ce travail.

No 2. *Opinion d'Aristote sur l'immortalité de l'Âme.*

Notre sujet nous a conduit naturellement à reconnaître qu'Aristote rejetait l'immortalité de l'âme. Comme cette accusation est grave, et qu'elle a mille fois suscité de violentes récriminations, nous avons cru devoir fournir nos preuves et entrer dans une discussion un peu approfondie sur cette question.

L'antiquité et le moyen âge l'ont agitée avant nous. La dispute a été vive, et les esprits, comme c'est l'ordinaire, se sont partagés en plusieurs camps. On peut lire, dans Malebranche (*Recherche de la vérité*, Livre II, ch. 5.), la liste des philosophes qui ont prétendu trouver dans Aristote des preuves de l'immortalité, ou des preuves contraires. De part et d'autre figure un nombre respectable de philosophes plus ou moins célèbres. Rien n'empêcherait d'enrichir cette double liste d'une foule de noms illustres; mais cette addition ne hâterait nullement la solution du problème. Remontons à la source de cette dispute.

Une opposition si manifeste et si permanente prend sa source dans l'obscurité dont Aristote enveloppe ce dogme, et dans l'autorité de deux commentateurs anciens, Alexandre d'Aphrodise et Jean Philopon. Rappelons aussi cette destinée singulière qui s'attacha au nom d'Aristote pendant deux mille ans, et fit passer son système à travers une alternative de triomphes et de revers, d'éloges exagérés et de condamnations injustes. Si la fortune lui devenait favorable, on le proclamait orthodoxe, théiste, défenseur de l'immortalité; si l'époque se montrait hostile, aussitôt s'élevaient les accusations de matérialisme et d'athéisme. L'obscurité de ses écrits servait admirablement le zèle de ses amis et de ses ennemis.

A ne consulter que le témoignage et le mouvement des siècles, Aristote est donc tantôt défenseur ardent, tantôt an-

tagoniste déclaré de l'immortalité de l'âme. Alexandre d'Aphrodise et Philopon ouvrirent la voie à cette alternative. Philopon, dévoué au christianisme qu'il professait, et au philosophe grec qu'il commentait, essaya de concilier sa philosophie avec sa religion. Il s'efforça donc de trouver dans les ouvrages de son maître des arguments en faveur de l'immortalité de l'âme. L'entreprise n'était pas difficile ; il suffisait de rapporter à l'intelligence humaine ce qu'Aristote dit de l'intelligence divine. Nous avons vu, dans l'analyse du *Traité sur l'Âme*, que la raison n'est point une faculté humaine, qu'elle est pure de toute matière, éternelle, immuable, divine. Philopon, à l'aide d'une interprétation libre de cette théorie, transporte à l'homme ce qu'Aristote réserve à la divinité. Dès lors sa cause est gagnée, ses arguments sont trouvés.

Mais Alexandre d'Aphrodise, étranger au christianisme, antérieur à Philopon de quelques siècles, et plus versé que lui dans la philosophie péripatéticienne, croit avoir saisi la véritable pensée d'Aristote, en maintenant le caractère divin de la Raison. Dès lors aussi, l'immatérialité, l'immortalité n'appartiennent plus à l'âme humaine, mais à Dieu seul, lumière pure qui éclaire un instant notre intelligence passagère. Les interprètes et les philosophes des âges suivants ont suivi ou Alexandre, ou Philopon, selon qu'ils voulaient accuser ou justifier Aristote. Ainsi, la plupart des anciens scolastiques, Albert-le-Grand et Saint-Thomas, partisans dévoués du philosophe grec, et enchantés de pouvoir le trouver orthodoxe, adoptent une explication analogue à celle de Philopon. D'autres philosophes, qui n'avaient aucun motif de ménager l'orthodoxie d'Aristote, comme Galien et Averroès, ou qui même étaient ses ennemis déclarés, comme Patrizzi, Malebranche et Gassendi, se rangent du côté d'Alexandre. Ce parti nous paraît être le plus conforme aux doctrines véritables d'Aristote ; quelques mots suffiront pour motiver notre opinion.

La vie future, l'immortalité de l'âme, se conçoit d'ordinaire

comme un état sensible futur, en rapport avec la moralité actuelle, et où le principe de mérite et de démerite recevra une application rigoureuse. La mythologie, Platon, le christianisme, la philosophie moderne, s'accordent presque unanimement sur ce point. Le dogme de l'immortalité dépend donc des principes de la morale. Eh bien ! ouvrez les traités de morale d'Aristote, cherchez-y la trace de ce dogme, vous n'en trouverez absolument aucun indice. Ne prétextez pas un oubli de sa part : en matière si grave, l'oubli est inadmissible ; et puis n'avait-il pas sous les yeux un grand traité de morale, la *République* de Platon, où la vie future est longuement expliquée ? Il était entouré d'institutions religieuses destinées à rappeler aux hommes leur immortalité ; tout l'invitait donc à parler d'immortalité ; s'il s'en est abstenu, c'est que probablement il n'y croyait pas, c'est qu'il la trouvait incompatible avec ses idées sur la nature et la destinée de l'âme.

En effet, comme première condition d'une existence future, l'âme doit conserver son individualité et la faculté d'être heureuse ou malheureuse ; la sensibilité doit survivre à la mort. Mais, à toutes les pages du *Traité sur l'Âme*, Aristote déclare que la sensibilité, la joie, le plaisir, la peine, le souvenir, sont des modifications dépendantes du corps, et condamnées à en suivre les vicissitudes (L. I, ch. 1, passim. — Ch. 4, § 15). Ainsi cette partie de l'âme qu'on regarde comme la forme et l'entéléchie du corps, naît, se développe et périt avec lui. Voilà donc la théorie générale d'Aristote sur l'âme en opposition avec l'immortalité.

On objectera sans doute qu'au-dessus de la sensibilité, Aristote place la Raison, faculté pure, immatérielle, et par conséquent immortelle ; et que cet élément de sa théorie met la vie future hors de péril. Cette objection repose sur l'interprétation un peu forcée de Philopon et de saint Thomas, tous deux intéressés à trouver dans leur maître les doctrines les plus conformes au christianisme ; mais quiconque

peut étudier avec impartialité l'ensemble du système péripatéticien, acquiert bientôt la conviction que ce système est incompatible avec l'immortalité de l'âme. L'*intelligence active*, sur laquelle seule repose la difficulté du problème, porte tous les caractères d'un attribut divin et non d'une faculté humaine. L'analyse à laquelle nous nous sommes livrés, et que nous avons appuyée de textes nombreux, ne doit laisser aucun doute dans l'esprit. De l'aveu des gens compétents, Alexandre mérite bien plus de confiance que Philopon; il a saisi plus fidèlement l'esprit du péripatétisme. D'ailleurs, en admettant pour un instant que l'intelligence soit une faculté humaine, comme cette faculté n'est point le partage de tous les hommes, ainsi qu'Aristote l'affirme plusieurs fois, il faut en conclure qu'un petit nombre d'hommes ont droit à l'immortalité; l'enfant, l'esclave, l'idiot, l'ignorant, sont privés de cette espérance; l'homme qui a cultivé sa raison pourrait seul y prétendre! Conclusions tellement contraires au sens commun, qu'il vaudrait beaucoup mieux rejeter absolument le dogme de la vie future que de l'admettre à ce prix.

Ajoutons encore quelques remarques aux preuves précédentes. Aristote, et en général les anciens, étaient moins choqués que nous de la disproportion qui existe souvent entre la vertu et le bonheur; et dès lors ils sentaient peu le besoin de recourir à un état futur, dans lequel les désordres de l'état présent obtiendraient une éclatante réparation. Cette manière d'envisager la morale avait ses racines dans les habitudes et les institutions antiques. Le dogme de la fatalité, hautement proclamé sur le théâtre et consacré par les traditions religieuses, dominait à leur insu les esprits même les plus éclairés. Et puis ils ne séparaient pas, comme nous, la vertu du bonheur; leur langue témoigne de la fusion intime de ces deux idées; ainsi *εὖ πράττειν* signifie à la fois vivre honnête et heureux. Socrate ne veut pas que l'on sépare *τὴν εὐτυχίαν* de *τὴν εὐπραξίαν*; et Aristote, pénétrant plus profon-

dément encore dans l'idée de bonheur et de vertu, déclare que « le bonheur complète l'activité; qu'il en est comme l'*accessoire* indispensable » (Eth. Nic., L. X, ch. 4). Ceci tient à ses idées sur la destinée des êtres. La fin d'un être organisé consiste à développer le plus possible sa nature, à conquérir la forme que lui assigne d'avance l'espèce à laquelle il appartient. S'il arrive au but, il goûte alors le suprême bonheur; si son développement contrarié s'arrête, son bonheur est proportionnel aux degrés qu'il a parcourus. En un mot, l'action est l'essence et la fin des êtres vivants, et cette action est complétée par le bonheur qui l'accompagne.

Voilà comment Aristote en est venu à nier l'immortalité; ses vues générales sur l'histoire naturelle le conduisaient également à la même conclusion.

Selon lui, la nature ne fait rien sans raison. Chaque être organisé, pris isolément, possède en lui toutes les facultés, tous les organes indispensables à son développement, ni plus, ni moins. L'individu atteint complètement le but de sa nature, quand, parvenu à la force de l'âge, il se reproduit par la génération, et conserve ainsi l'espèce. La vieillesse, la décrépitude et la mort sont des conséquences nécessaires de l'unité de l'espèce. L'espèce ne se perpétue que par la destruction des individus. Nous avons déjà fait remarquer les singulières expressions dont se sert Aristote pour caractériser le rapport de l'individu à l'espèce: « L'être vivant, dit-il (De Animâ, II, 4, § 2), produit un autre lui-même, pour participer, autant qu'il le peut, à l'éternel et au divin; car tous les êtres soupirent après lui, et c'est en vue de lui qu'ils font tout ce qu'ils font naturellement; et puisqu'ils sont dans l'impuissance de participer à l'éternel et au divin par la *continuité de leur existence*, attendu que le périssable ne saurait conserver son identité et son unité, ils participent à l'éternel dans la mesure de participation qui leur a été donnée, les uns plus, les autres moins. » Cette sublime théorie des espèces naturelles renverse la supposition de la vie fu-

ture. L'immortalité consiste dès lors à faire partie d'une espèce éternelle, à être un chaînon d'une chaîne infinie comme le temps.

Ajoutez enfin l'idée qu'Aristote se fait de la mort. La mort est une destruction, *φθορά*, et la destruction, il la définit un changement de substance, le passage de ce qui est un sujet à ce qui ne l'est plus (Mét. XI, 11, p. 255, l. 24, ἡ δὲ μεταβολὴ ἐξ ὑποκειμένου εἰς μὴ ὑποκειμένον φθορά). A la mort, les êtres perdent donc leur substance, leur essence, leur identité, leur personnalité.

Arrêtons-nous; ces réflexions suffiront pour démontrer que toute la philosophie d'Aristote, sa morale, sa physique, son histoire naturelle, sa métaphysique, repoussent le dogme de l'immortalité de l'âme. L'interprétation de Philopon et de saint Thomas s'explique par la position de ces deux philosophes, mais ne saurait se justifier. Celle d'Alexandre nous paraît au contraire parfaitement conforme à l'esprit du péripatétisme; aussi nous l'avons franchement adoptée.

Dans cette discussion, nous nous sommes abstenu de faire valoir certains passages isolés, attendu que le sens en est souvent équivoque, et qu'ils peuvent être combattus par des textes tout aussi nombreux. Nous avons préféré puiser nos raisons dans les doctrines principales du système péripatéticien; sous ce rapport, nous croyons sincèrement qu'Aristote niait l'immortalité de l'âme.

Cette thèse sera soutenue par MARCELIN BONTOUX,
licencié ès-lettres, aspirant au grade de docteur, le avril
1840.

Vu et lu,

*à Paris, en Sorbonne, le 3 octobre 1839,
par le doyen de la Faculté des Lettres de Paris.*

VICT. LE CLERC.

Permis d'imprimer.

*L'inspecteur général des études chargé de l'administration
de l'Académie de Paris,*

ROUSSELLE.



ERRATA.

Page 6, note, Treudelenburg, lisez Trendelenburg.