

Premières épreuves. Merci de citer la version publiée

L'UNITÉ DE L'ÂME CHEZ ARISTOTE : AVANT, DURANT ET APRÈS LA GÉNÉRATION ANIMALE

Luca TORRENTE

Introduction

Le thème de l'unité est omniprésent dans les écrits biologiques d'Aristote. Cela non seulement en raison du fait que les êtres vivants sont les substances par excellence de l'ontologie aristotélicienne, comme la *Métaphysique* l'affirme¹, et que les êtres naturels sont des unités au plus haut degré², mais aussi parce que l'unité du vivant apparaît au premier abord comme problématique. En réalité, il faut préciser tout de suite que ce n'est pas l'unité de la matière et de la forme du vivant qui pose problème à Aristote : cette unité est une sorte d'évidence première, dont il est inutile de discuter, comme le souligne *DA* II, 1, où il affirme qu'« il ne faut pas chercher si l'âme et le corps sont une seule chose »³. Ce dont il faut rendre raison, c'est, en revanche, l'unité de l'âme elle-même et sa nature particulière par rapport à la diversité des facultés psychiques. En outre, d'un point de vue génétique, il faut se demander si l'on peut légitimement parler d'une génération de l'âme ou non et, si c'est le cas, en quel sens on peut le faire. Dans ce contexte, il sera impératif de comprendre comment l'unité de l'âme s'est constituée d'un point de vue génétique, si elle s'est constituée. On abordera ces questions en prenant appui sur les arguments

¹ *Metaph.* Z, 7, 1032a18-19.

² *Metaph.* Δ, 6, 1016a4-5 ; I 1, 1052a22-28.

³ *DA* II, 1, 412b6-9.

qu'on trouve dans la *Génération des animaux*, sans pour autant négliger le traité *De l'âme* et les autres ouvrages biologiques. Il s'agira donc dans cette étude de rendre compte de l'unité de l'âme d'une part, et, de l'autre, d'expliquer comment une telle unité s'est constituée durant l'embryogenèse.

Le problème de l'unité de l'âme dans le DA

Le problème de l'unité⁴ de l'âme apparaît dès la position du programme initial du *DA*, où Aristote affirme la nécessité d'examiner si l'âme est divisée en plusieurs parties (μεριστή) ou sans partie (ἀμερής, 402 b1). Cependant, ce problème est plus largement développé en *DA* I 5 :

Mais le fait est que la connaissance relève de l'âme, et aussi la sensation et l'opinion, de même que le désir, le souhait et, d'une façon générale, les appétits. C'est aussi un fait, par ailleurs, que le mouvement local, chez les animaux, dépend de l'âme, de même que la croissance, la maturité et le dépérissement. Est-ce que, dès lors, chacun de ces phénomènes est un attribut de l'âme entière (ὅλη τῇ ψυχῇ) ? Est-ce par toute notre âme que nous pensons et sentons que nous nous mettons en mouvement et que nous faisons et subissons tout le reste ? Ou bien chaque phénomène différent met-il en jeu des parties différentes ? Et la vie, par conséquent, est-elle localisée dans l'une quelconque de celles-ci, dans la plupart ou même dans toutes ? Ou bien est-ce autre chose qui en est responsable ?

Certains déclarent, de leur côté, que l'âme est divisée en parties (μεριστή) et qu'une partie pense, mais une autre désire. Qu'est-ce donc alors qui peut bien tenir ensemble (συνέχει) l'âme, si par nature est divisée en parties ? Car, en définitive, ce n'est pas le corps de toute

⁴ Seul le problème de l'unité est ici pris en compte, celui de l'unicité ou individualité de l'âme n'est pas abordé. Pour une distinction entre ces deux notions que recouvre l'expression τὸ ἓν, voir A. Crager, « Three Ones and Aristotle's *Metaphysics* » *Metaphysics* 1, 2018, p. 110-134.

façon. On pense, en effet, qu'au contraire, c'est plutôt l'âme qui assure la cohésion du corps, puisque, lorsqu'elle s'en est allée, il se dissipe et se putréfie. Par conséquent, s'il est autre chose qui produit l'unité de l'âme (μίαν αὐτὴν ποιεῖ), cette chose-là va être une âme au plus haut point ! Mais on devra reposer la question à son sujet : est-ce une chose une ou comporte-t-elle plusieurs parties (ἐν ἡ πολυμερὲς) ? Car, dans la première hypothèse, pourquoi ne pas directement conférer à l'âme l'unité ? Et, dans l'hypothèse d'une chose divisée en parties, le raisonnement demandera de nouveau ce qui en assure la cohésion, et, de la sorte, on ira donc à l'infini⁵.

Une fois posé le problème en ces termes, Aristote formulera la thèse selon laquelle l'âme possède une unité qui n'est pas monadique, au sens arithmétique⁶, mais plutôt un entier ou une organisation formelle qui subsume et d'où surgit l'articulation de ses parties⁷. C'est pourquoi l'âme est le principe unificateur du corps. Dans ce cadre conceptuel, nous verrons qu'une certaine partie matérielle (il s'agit du cœur ou de son analogue pour les êtres non sanguins) semble contribuer à l'unification du corps et, dans ce contexte, il faudra questionner sa relation avec l'âme. Celle-ci apparaît comme le principe premier du vivant qui organise et commande les différentes parties corporelles par l'intermédiaire d'un organe premier (le cœur). On procédera de la manière suivante : on présentera un aperçu des étapes de l'embryogenèse d'après Aristote, en soulignant les deux moments qui nous intéressent le plus pour notre propos, à savoir l'unification et la différenciation, ensuite on abordera le problème du rapport entre l'âme et le cœur et, en dernier, on retournera sur l'unité de l'âme.

⁵ DA I, 5, 411a26-b13. Trad. fr. Bodéüs modifiée.

⁶ L'unité arithmétique est la plus simple que l'on puisse concevoir, sans articulation interne ni propriétés particulières de conformation. Voir L. M. Castelli « TO EN ΛΕΓΕΤΑΙ ΠΟΛΛΑΧΩΣ. Questioni aristoteliche sul significato dell'uno », *Antiquorum Philosophia* 2, 2008, p. 189-215 et 211-212.

⁷ Voir *Metaph.* Δ, 6 et 26.

Les étapes de l'embryogenèse

Il est possible de distinguer deux phases du processus génératif⁸. La première, l'*embryogenèse* proprement dite, comprend le développement embryonnaire à partir du mouvement issu du père dans l'utérus de la mère jusqu'à la formation du principe interne du mouvement, le cœur du nouveau-né. La deuxième phase, qu'on peut appeler *morphogenèse*, entraîne un développement ultérieur et continu des autres parties qui est dirigé par le nouveau vivant même, une croissance jusqu'aux limites déterminés du corps et une augmentation progressive des capacités de l'âme. Voici les étapes principales de la génération animale :

Embryogenèse

- Les deux principes de la génération
- L'accouplement et l'action du mâle
- La conception et le premier « mélange »
- La constitution du cœur

Morphogenèse

- La différenciation des parties
- La naissance

(1) Il y a deux principes de la génération animale, et ce, pour toute espèce sexuée : le mâle et la femelle. Aristote le déclare sans hésitation en *GA I*, 2 : « ce qu'on pourrait surtout poser comme principes de la génération, ce sont la femelle et le mâle, le mâle au sens où il possède le principe du mouvement et de la génération, la femelle au sens où

⁸ Voir I. De Ribera-Martin, « Movement as Efficient Cause in Aristotle's *Generation of Animals* », *Hopos: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science* 9, 2019, p. 308 et D. Lefebvre, « Looking for the Formative Power in Aristotle's Nutritive Soul », in G. Korobili and R. Lo Presti (eds.), *Nutrition and Nutritive Soul in Aristotle and Aristotelianism*, Berlin, De Gruyter, 2020, p. 112.

elle possède celui de la matière »⁹. Si donc mâle et femelle sont les principes de la génération, il faudra saisir tout d'abord le sens exact dans lequel ils sont précisément des ἀρχαί. En prenant en compte le lexique philosophique de *Métaphysique* Δ, il y a un sens de ἀρχή qui pourrait convenir parfaitement au rôle des deux sexes dans la génération. Il s'agit de la troisième signification du mot principe en Δ, 1 : « [ἀρχή] c'est aussi ce à partir de quoi, sans que ce soit un constituant, il y a d'abord venu à être et à partir de quoi le mouvement et le changement ont d'abord naturellement leur principe, par exemple l'enfant à partir de son père et de sa mère et le combat à partir de l'outrage »¹⁰. Il semble bien justifié de soutenir qu'on trouve ici le sens de ἀρχή approprié au mâle et à la femelle, étant donné qu'Aristote lui-même utilise le père et la mère pour donner un exemple du sens du mot qu'il est en train d'exprimer. En réalité, les choses ne sont pas si simples. Comme le remarque Werner Jaeger dans son édition de la *Métaphysique*, la citation de la mère ici *non est bonum exemplum*¹¹, car le Stagiritte considère le seul père comme cause motrice, alors que la mère est plutôt la cause matérielle. En effet, le passage cité ci-dessus, exclue la prise en compte de la cause matérielle, car il s'agit d'un principe qui n'est pas un constituant (μὴ ἐνυπάρχοντος) et donc ne peut pas être matière de quelque chose d'autre¹². Cependant, on doit souligner que

⁹ GA I, 2, 716a4-7 : καθάπερ γὰρ εἶπομεν τῆς γενέσεως ἀρχὰς ἂν τις οὐκ ἤκιστα θεῖν τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν, τὸ μὲν ἄρρεν ὡς τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως ἔχον τὴν ἀρχήν, τὸ δὲ θῆλυ ὡς ὕλης. Trad. fr. Lefebvre.

¹⁰ *Metaph.* Δ, 1, 1013a7-10 : ἡ δὲ ὅθεν γίγνεται πρῶτον μὴ ἐνυπάρχοντος καὶ ὅθεν πρῶτον ἡ κίνησις πέφυκεν ἄρχεσθαι καὶ ἡ μεταβολή, οἷον τὸ τέκνον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς καὶ ἡ μάχη ἐκ τῆς λοιδορίας. Trad. fr. Duminil-Jaulin.

¹¹ W. Jaeger, *Aristotelis Metaphysica*, Oxford, Oxford University Press, 1957, p. 86.

¹² Cela trouve confirmation en GA IV, 1, 765b11-15, où Aristote parle du principe masculin non pas comme un principe tel qu'à partir de lui, comme à partir de la matière, est engendré un être semblable à ce qui engendre, mais comme le premier principe qui meut.

la mère ne s'identifie pas avec la matière qui constituera l'embryon, puisqu'elle *apporte* la matière à partir de laquelle s'engendrera le nouveau-né. Cette précision permet donc de retenir l'exemple aristotélicien de $\Delta, 1$, car la mère peut bien être considérée comme un principe à partir duquel il y a venue à être. Certes, le principe féminin de la génération n'est pas une cause motrice, comme c'est le cas pour le mâle, mais le sens d' $\alpha\rho\chi\eta$ tiré de $\Delta, 1$ est suffisamment large pour comprendre aussi la mère.

Il reste à saisir la nature de tels principes et la fonction spécifique de chacun. Aristote dit que les $\alpha\rho\chi\alpha\iota$ en question sont des $\deltaυνάμεις$, c'est-à-dire des puissances. Nous pouvons ainsi interpréter la génération animale sexuée selon le modèle de l'interaction entre $\deltaυνάμεις$. D'une part, le principe du mâle est une puissance active qui met en mouvement, de l'autre, le principe de la femelle est la puissance passive sur laquelle cette action a lieu. En général, on peut dire que mâle et femelle sont des principes, car le changement génératif se produit à partir d'eux et qu'ils sont des puissances, car ils possèdent une capacité d'agir ou de pâtir en étant des choses autres par rapport au produit. À ces caractères, il faudra ajouter un aspect essentiel pour qu'il y ait génération, c'est-à-dire l'interaction complémentaire des deux puissances-principes. En effet, comme Aristote le montre dans un passage célèbre où il pose l'analogie entre l'animal sexué et la plante divisée¹³, aucun des deux principes ne peut engendrer tout seul, mais il faut que les deux soient unis et qu'ils forment à eux deux un seul être¹⁴.

(2) La nécessité de l'interaction complémentaire des deux puissances-principes et d'une unification trouve une issue dans l'accouplement, par lequel la nature vise à former un être unique. La génération animale est ainsi comprise comme étant elle aussi un processus d'*unification*. En reprenant l'adage platonicien à propos de l'*éros* dans le *Banquet* : « de deux, produire une seule chose » ($\piοιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν$, 191d), Aristote envisage l'accouplement comme la formation d'un être un à partir d'une certaine dualité :

¹³ GA I, 23, 730b32-731a4.

¹⁴ GA I, 23, 731a13-14.

Or, d'une certaine façon, c'est la même chose qui se produit aussi chez les animaux où la femelle et le mâle sont séparés, car, à chaque fois qu'il faut engendrer, comme chez les plantes, il n'y a plus de séparation et leur nature tend à devenir une (βούλεται ἡ φύσις αὐτῶν ἐν γίγνεσθαι), ce qui se manifeste à la vue quand ils sont mélangés et accouplés : un animal unique se forme à partir des deux (ἐν τι ζῷον γίγνεσθαι ἐξ ἀμφοῖν)¹⁵.

Dans l'accouplement, le mâle émet une semence qui possède en soi le principe psychique (τὸ σπέρμα τὸ τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς). Pour cette raison, la semence est aussi envisagée par Aristote en tant qu'instrument (ὄργανον) ou outil possédant une fonction démiurgique¹⁶. En effet, le premier moteur immobile de la génération est l'âme du géniteur masculin¹⁷, mais il faut aussi un moteur mu qui soit la cause efficiente. Si alors l'âme est le moteur extérieur et en acte par rapport à ce qu'il meut, la semence est, au contraire, en contact direct avec la matière qui est mue, en agissant comme intermédiaire de la transmission de la forme. Autrement dit, l'âme du père est le premier moteur en acte qui déclenche le mouvement et marque le début de l'ontogenèse. Ce même mouvement génératif, informé par le programme spécifique de la forme¹⁸, est transmis aux menstrues grâce à la semence. Il est

¹⁵ GA I, 23, 731a9-14. τρόπον δέ τινα ταῦτά συμβαίνει καὶ ἐν τοῖς κειχωρισμένον ἔχουσι ζώοις τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν. ὅταν γὰρ δεῖσῃ γεννᾶν γίγνεται ἀχώριστον ὥσπερ ἐν τοῖς φυτοῖς, καὶ βούλεται ἡ φύσις αὐτῶν ἐν γίγνεσθαι· ὅπερ ἐμφαίνεται κατὰ τὴν ὄψιν μὴ γιννυμένων καὶ συνδυαζομένων, ἐν τι ζῷον γίγνεσθαι ἐξ ἀμφοῖν. Trad. fr. Lefebvre.

¹⁶ GA I, 18, 723b29-30 ; 22, 730b2-27 ; II 1, 735a28 ; 4, 738b21.

¹⁷ A. Code, « Soul as Efficient Cause in Aristotle's Embryology », *Philosophical Topics* 15, 1987, p. 51-59 ; D. Henry, *Aristotle on Matter, Form, and Moving Causes: The Hylomorphic Theory of Substantial Generation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 150.

¹⁸ Sur la forme comprise comme un *pattern* ou « programme », voir J. G. Lennox, « Teleology, Chance, and Aristotle's Theory of Spontaneous Generation », *Journal of the History of Philosophy* 20 (3), 1982, p. 222-223. Dans le même ordre d'idées, voir P. Pellegrin, « Les ruses de la nature et l'éter-

important de remarquer que, dans l'ensemble du processus génératif, l'âme du père ne subira en soi aucun mouvement. Le mouvement de la semence sur la matière fournie par la mère est donc la véritable cause efficiente dans le processus génératif¹⁹. Celle-ci est interne à l'être engendré et possède déjà l'âme en puissance, puisque c'est seulement à partir d'un être vivant qu'on peut engendrer un autre vivant : la matière ne peut pas produire la vie d'elle-même, mais il faut toujours la présence de l'âme, laquelle est irréductible à la matière²⁰.

(3) Si le début de l'ontogénèse animale est marqué par le premier mouvement du mâle, le processus génératif au sens propre commence seulement après le contact entre contribution masculine et contribution féminine. Une fois que la semence entre en contact avec les menstrues, un certain rapport et une bonne proportion entre les éléments matériels sont nécessaires afin que le nouvel être soit achevé. On trouve ici

nité du mouvement », dans M. Canto-Sperber et P. Pellegrin (éd.), *Le Style de la pensée. Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 319, parle de « séquences de mouvements dans un certain ordre ». Voir également A. Jaulin, *Eidos et Ousia. De l'unité théorique de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 134-135.

¹⁹ D. Lefebvre, « La Jument de Pharsale. Retour sur *De Generatione animalium* IV.3 », dans C. Cerami (éd.), *Nature et sagesse : les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne : recueil de textes en hommage à Pierre Pellegrin*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2014, p. 207-271 et en particulier p. 245.

²⁰ Voir S. Connell, *Aristotle on Female Animals: A Study of the Generation of Animals*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 218 qui défend un « vitalisme » d'Aristote. Voir également P. Pellegrin, *Des animaux dans le monde. Cinq questions sur la biologie d'Aristote*, Paris, CNRS éditions, 2022, p. 117-182. Sur le cas exceptionnel des générations spontanées, voir J. G. Lennox, « Teleology, Chance, and Aristotle's Theory of Spontaneous Generation », art. cit. ; S. Stavrianeas, « Spontaneous Generation in Aristotle's Biology », *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 5, 2008, p. 303-338 ; M. Wilson, « Heat, Meteorology, and Spontaneous Generation », in C. G. King and H. Bartoš (eds), *Heat, Pneuma, and Soul in Ancient Philosophy and Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 159-181.

l'image du mélange (μῆξις) pour décrire l'unification des *spermata* du mâle et de la femelle. Le recours au lexique du mélange pour décrire ce phénomène est d'ailleurs fréquent dans la *GA*²¹, mais il faut préciser tout de suite qu'il ne s'agit pas d'un véritable mélange, selon les critères qui sont donnés par Aristote en *GC* I, 10, 327a30-328b23²². On devrait plutôt prendre le terme μῆξις dans un sens large, c'est-à-dire comme une *union* ou une *combinaison* de deux éléments. Quand le Stagirite affirme que l'embryon est le premier mélange (τὸ πρῶτον μῖγμα) d'une femelle et d'un mâle, il ne veut pas signifier que l'embryogenèse advient par un processus purement chimique de mélange entre différents ingrédients²³. D'autant plus que cette hypothèse est refusée par Aristote même en *GA* I, 19, 727b5-7, car « la génération ne vient pas du mélange des deux, comme certains l'affirment »²⁴. La cause de cela est évidente, si l'on pense, comme Aristote, que la semence n'apporte rien de matériel et que tout mélange proprement dit est composé à partir de différents ingrédients matériels, alors l'engendrement ne peut pas être un certain mélange²⁵. L'image du mélange est donc utilisée par le Stagirite pour indiquer la rencontre des puissances présentes dans les deux contributions spermatiques. Ce premier mélange donne comme résultat la constitution du premier organe de l'embryon, c'est-à-dire le cœur, le principe interne du nouveau vivant.

(4) Avec la formation du cœur, l'embryogenèse proprement dite s'achève et la morphogenèse commence. Aristote propose une com-

²¹ *GA* I, 20, 728a26-30 ; 728b32-63 ; 23, 731a11-14.

²² Pour la notion de mélange, voir J. Groisard, *Mixis. Le problème du mélange dans la philosophie grecque d'Aristote à Simplicius*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

²³ Pour la même raison, Aristote affirme que l'exemple du lait caillé n'est pas adéquat pour représenter exactement ce qui advient pendant l'embryogenèse. *GA* IV, 4, 772a22-25.

²⁴ Voir Hipp., *De la génération*, V (48, 7-8 Joly) et *De la nature de l'enfant*, XII (53, 1-2 Joly).

²⁵ Sur la différence entre mélange et génération voir aussi Alexandre d'Aphrodise, *Sur la mixtion et la croissance*, XIV, 230, 14-34.

paraison avec les plantes pour expliquer ce tournant du processus génératif.

Quand l'embryon (κύημα) a pris consistance (συστή), à partir de là, il fait de la même façon à peu près que des graines semées, car, dans les graines aussi, c'est le principe qui est le premier en elles, mais quand celui-ci, qui existe dedans d'abord en puissance (ἐνοῦσα δυνάμει πρότερον), s'est séparé (ἀποκριθῇ), ce qui s'en détache, ce sont la tige et la racine²⁶.

Le principe qui se constitue en premier est le cœur pour tous les animaux sanguins. Une fois que ce premier organe a pris consistance et s'est différencié, les autres parties vont se constituer, comme la tige et la racine à partir d'une graine semée. C'est pourquoi l'embryon commence tout de suite la morphogenèse, à savoir la différenciation ordonnée de ses parties, dès qu'il possède le cœur²⁷. Ce développement suit une progression téléologique donnée par le programme de la forme et mise en mouvement par le principe interne du cœur. Celui-ci en effet assure, même après la naissance, « l'agencement ordonné (διακόσμησις) du corps » (GA II, 4, 740a8). Le processus de différenciation des parties n'est pas simplement un mouvement mécanique : en effet, la morphogenèse est toujours régie par la forme qui donne le programme du développement de l'organisme, de façon que ce mouvement démiurgique soit un mouvement téléologique. La forme, qui s'identifie à l'âme chez les vivants, est donc tout d'abord l'*organisation* ou la *structure* de l'être en question. Autrement dit, l'âme possède immédiatement la capacité d'articuler et déterminer les autres parties de l'organisme.

Dans sa fonction de production du sang, ou mieux, d'élaboration

²⁶ GA II, 4, 739b33-37 : Ὅταν δὲ συστή τὸ κύημα ἤδη παραπλήσιον ποιεῖ τοῖς σπειρομένοις. ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ ἐν τοῖς σπέρμασιν ἐν αὐτοῖς ἐστὶν ἡ πρώτη· ὅταν δ' αὕτη ἀποκριθῇ ἐνοῦσα δυνάμει πρότερον, ἀπὸ ταύτης ἀφίεται ὅ τε βλαστὸς καὶ ἡ ῥίζα. Trad. fr. Lefebvre.

²⁷ Sur l'articulation ou différenciation, voir HA III, 19, 521a9-10 ; HA V, 19, 550b28-30 ; HA VI, 12, 566b5 ; PA III, 4, 667a6-8.

de la nourriture et de sa coction, le cœur joue un rôle fondamental pour le maintien de la vie²⁸. Cette opération ininterrompue de renouvellement de la matière composant le vivant – qui passe par l'assimilation à travers la chaleur vitale²⁹ – permet la préservation (σωτηρία) de la vie³⁰. C'est pour cette raison que le cœur « est la partie la plus éminente (κυριωτάτη) et celle qui ajoute la fin (τέλος) <au processus nutritif> »³¹. Le cœur manifeste ainsi un rôle éminemment téléologique par rapport aux autres parties du corps. Ce finalisme de l'organe premier et central est *immanent* à l'être vivant lui-même, car ce dernier a pour but de persister autant que possible dans l'être, en s'opposant à la corruption dans la mesure du possible³².

Si le cœur est le principe *organique* qui permet l'accomplissement des fonctions vitales, il n'est pourtant pas le principe ultime du vivant en tant que tel, car celui-ci est son âme. L'âme est en effet le véritable principe premier du vivant et « le cœur lui est immédiatement subordonné »³³. Un signe de cela est le fait que le cœur est l'organe que la vie abandonne en dernier³⁴. Il s'agit en d'autres termes du *moteur* de la vie, lequel se caractérise par une activité (ἐνέργεια) ininterrompue. En tant que centre fondamental du vivant, le cœur est aussi le principe des facultés nutritive, perceptive et motrice. Aristote soutient une telle

²⁸ Aristote affirme en outre qu'il n'y a jamais eu d'animal sans cœur (ou son analogue pour les animaux non sanguins) : *GA* IV, 4, 771a3.

²⁹ *Long*, 5, 466b31-33.

³⁰ Voir aussi Alexandre d'Aphrodise, *In DA*, 94, 24-30.

³¹ *Juv.* 3, 469a4-5 : ἡ δὲ καρδιά κυριωτάτη, καὶ τὸ τέλος ἐπιτίθησιν. Je traduis.

³² D. Quarantotto, « A Dynamic Ontology: On how Aristotle arrived at the conclusion that eternal change accomplishes ousia », in M. Leunissen (ed.), *Aristotle's Physics. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 180 affirme : *for a process to accomplish ousia it needs to neutralise (without nullifying) the non-being*.

³³ P.-M. Morel, *De la matière à l'action : Aristote et le problème du vivant*, Paris, Vrin, 2007, p. 51.

³⁴ *GA* II, 5, 741b17-19.

concentration dans le cœur des différentes fonctions dans un passage de *PA II*, 1 :

Et comme les puissances sensitive, motrice et nutritive de l'animal se trouvent dans la même partie du corps, comme on l'a déjà dit ailleurs, il est nécessaire que la partie qui possède immédiatement de tels principes, d'une part en tant qu'elle peut recevoir tous les sensibles, soit une partie simple, d'autre part en tant qu'elle est motrice et portée à agir (ἡ δὲ κινητικὸν καὶ πρακτικόν), soit une partie anoméomère. C'est pourquoi, chez les animaux non sanguins, c'est l'analogue du cœur qui est la partie en question, et chez les sanguins le cœur³⁵.

Aristote renvoie très probablement aux *Parva naturalia* quand il dit que cette concentration des facultés dans le cœur a déjà été expliquée ailleurs³⁶. Il est aussi important de noter que le cœur est un organe *sui generis* (étant simple et anoméomère) parce qu'il doit remplir la fonction de principe à la fois pour la puissance sensitive et pour la puissance motrice. Le principe organique des vivants semble alors déjà opérer une sorte d'unification des différentes puissances et des parties corporelles qui accomplissent des tâches diverses, bien qu'elles soient toutes essentielles au maintien de l'activité vitale³⁷.

(5) Une fois le cœur constitué, l'embryon continue son développement grâce à un principe interne. En ce qui concerne la morphogenèse, il faut souligner que les aspects morphologiques des vivants, même s'ils peuvent avoir une autonomie explicative, sont néanmoins associés à la finalité totale du vivant ; celui-ci développe ses parties tout en

³⁵ *PA II*, 1, 647a24-33. Trad. fr. Pellegrin modifiée.

³⁶ Voir *Juv.* 469a5-7 ; *Resp.* 8, 474a25 ; *Vit.* 1, 467b28-34 ; *Somn. Vig.* 2, 455b34 et 456a5.

³⁷ Il me semble trop restrictif d'affirmer que *the soul's unifying function coincides with the soul's nutritive function, as nutrition is a process of unity and of maintenance of unity*, comme le fait D. Quarantotto, « Aristotle on the Soul as a Principle of Biological Unity », dans S. Föllinger (éd.), *Was ist 'Leben'? Aristoteles' Anschauungen zur Entstehung und Funktionsweise von Leben*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2010, n. 1, p. 35.

étant un être globalement unitaire, de sorte que les développements internes et externes du corps organique ne sont rien d'autre que l'*articulation* dans un corps tridimensionnel d'une structure morphologique et téléologique, à savoir de la forme. On peut ainsi affirmer, avec Annick Jaulin, que « l'articulation n'est donc pas incompatible avec la simplicité ; la simplicité d'une chose composée comme un découle, au contraire, de la nécessité de l'articulation par laquelle ce tout est constitué »³⁸. À la fin de ce processus de morphogenèse, nous avons la naissance (6) et l'achèvement de la génération.

L'unité de l'âme durant la génération

Ayant esquissé la manière dont fonctionne la génération des animaux sexués, on pourrait se demander si la génération d'un nouvel être implique l'engendrement d'une nouvelle âme. Dans la *GA*, on cherchera en vain un passage où Aristote affirme qu'une âme est générée et une telle proposition semblerait incohérente avec ce qui est soutenu en *Métaphysique Z*, et en particulier en *Z* 8. La position aristotélicienne sur le sujet peut être résumée de la manière suivante : à proprement parler, il n'y a pas de génération de l'âme (en tant qu'elle est une forme essentielle), mais on peut dire que, lorsqu'il y a génération du vivant en tant que composé, il y a également une sorte de génération *κατὰ συμβεβηκός* de l'âme³⁹. La génération animale est un type de *re-production* du même, selon l'expression souvent utilisée par Aristote : « un être humain engendre un être humain »⁴⁰. L'identité concerne

³⁸ A. Jaulin, *Eidos et Ousia*, op. cit., p. 190.

³⁹ Voir C. Shields, « The Generation of Form in Aristotle », *History of Philosophy Quarterly* 7, 1990, p. 367-390, p. 378 : *Z8 endorses the following triad: (I) Form is generable kata sumbebekos; (Ili) Form is not generated kath'auto when the compound is generated; (IIIi) Form is not generable kath'auto.*

⁴⁰ Par exemple en *GA* II, 1, 735a22 ou *Metaph.* *Z*, 8, 1033b33. Cf. J. G. Lennox, « "For a Human Being Reproduces a Human Being": A Mun-

alors le niveau spécifique, car l'âme est aussi la substance d'un vivant, c'est-à-dire ce qui détermine son essence et sa définition (DA II, 1, 412b11)⁴¹. Cela signifie, en d'autres termes, que l'âme d'un cheval sera essentiellement différente de celle d'un être humain ou d'un chien (DA I, 1, 402b5-7). C'est pourquoi on ne dira pas qu'une forme a été engendrée au sens propre lorsqu'un cheval naît, car la forme du cheval déjà existait dans son géniteur et continuera à exister pour toujours dans la perspective de l'éternité des espèces vivantes qui est celle d'Aristote, même quand le cheval en question sera mort. De même, Socrate s'engendre et se corrompt, mais son âme, en tant que forme essentielle, cause motrice et finale de chaque être humain, ni ne s'engendre ni ne se corrompt.

L'âme (du cheval, par exemple) reste toujours la même et c'est aussi en raison de cela qu'elle peut représenter un véritable principe unificateur pour le corps. La fonction unificatrice de la forme sur le composé est introduite en *Métaphysique* Z 17, puis expliquée en H 6⁴² et se retrouve dans le DA à propos de l'âme (DA I, 5, 411b8, « c'est plutôt l'âme qui tient ensemble le corps (μᾶλλον ἢ ψυχὴ τὸ σῶμα συνέχειν) »). Il est donc évident que la forme opère comme un unificateur des parties du composé⁴³. Cette unification est en outre orientée selon le programme spécifique de chaque forme, car l'unité essentielle

dane, Profound, Aristotelian Truth », in D. Sfendoni-Mentzou (ed.), *Aristotle. Contemporary Perspectives on his Thought*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2018, p. 57-73.

⁴¹ C. Shields, « Substance and Life in Aristotle », *Apeiron* 41, 2008, p. 141 : *The soul as substance is sortally-determinate. By this I mean that substance is not merely the cause of being in the sense of being responsible for the existence of a thing, but also the cause of its being the F kind of thing it is.*

⁴² *Metaph.* Z, 17, 1041b11-12 : « le composé de quelque chose est formé de telle sorte que le tout soit un, non comme un tas, mais comme la syllabe », trad. fr. Duminiil-Jaulin. Même si le passage parle de la substance, je suppose qu'il est désormais question de la substance en tant que forme.

⁴³ Voir U. Chaintreuil, *L'Unité de la forme. L'ontologie d'Aristote et le défi de la complexité*, Paris, Classiques Garnier, 2024, p. 162-168.

d'un cheval ne sera pas la même que celle d'un être humain. De plus, la forme n'est pas seulement le *principe d'unité synchronique*, elle est aussi le *principe d'identité diachronique*. Si, d'une part, elle est le principe d'unité synchronique du vivant en tant qu'elle organise et détermine une multiplicité matérielle dans une unité organique et substantielle, d'autre part, elle est le principe d'identité diachronique, car sa présence ininterrompue garantit l'identité « trans-temporelle » d'un certain être au fil du temps⁴⁴, à savoir le fait qu'un cheval reste cheval pendant toute sa vie.

Or, à propos de la génération animale, nous avons vu qu'Aristote parle d'une unification à partir des deux principes (le mâle et la femelle). Quelles sont donc les conséquences d'une telle union pour l'unité de l'âme ? Est-ce qu'il y aurait une unification de l'âme ? Pour répondre tout de suite à cette dernière question, je pense qu'il faut donner une réponse négative : il n'y a pas de processus d'unification de l'âme, puisque, à ce moment-là, l'âme nécessiterait un autre principe capable de l'unifier. Cette éventualité est écartée par Aristote en *DA I*, 5. En effet, l'unité de l'âme ne se compose pas au fur et à mesure ; d'ailleurs nous avons vu qu'elle ne s'engendre pas. Si l'on reprend alors le schéma explicatif de la génération des animaux, il ne reste qu'une possibilité : l'âme est transmise par le seul géniteur mâle et elle garde son unité durant tout le processus génératif. Il n'y a donc pas de transmission de l'âme du côté maternel à proprement parler, même si la femelle contribue de manière décisive à l'engendrement du nouveau-né. Ce point est d'ailleurs affirmé par Aristote en *GA II*, 3, 737a29 : « la seule chose qui manque (*sc.* à la femelle) est le principe de l'âme » (ἐν γὰρ οὐκ ἔχει μόνον· τὴν τῆς ψυχῆς ἀρχήν). Dire, par

⁴⁴ Voir M. Furth, « Transtemporal Stability in Aristotelian Substances », *Journal of Philosophy* 75, 1978, p. 624-646 ; M. Furth, *Substance, Form, and Psyche: An Aristotelean Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, vol. 27, p. 181. Même si l'auteur parle de *principle of synchronically individuation* et de *principle of diachronically individuation*, il explique les deux formulations en termes d'unité. C'est donc l'unité et non l'individuation qui est ici en question.

exemple, que la femelle fournirait à l'embryon une âme nutritive entraîne des difficultés importantes, car l'âme n'est pas réellement divisée en parties d'après Aristote (*DA I*, 5, 411a26-b14) et il faudrait alors imaginer une unification de la partie nutritive avec la partie sensitive à un moment donné de l'embryogenèse. Mais cette unification serait extrêmement problématique pour Aristote, car elle demanderait la présence d'une âme supérieure qui puisse unifier les deux autres parties ou puissances psychiques.

Si l'on prend l'exemple de Socrate, sa forme ou âme humaine lui a été transmise par son père, et grâce à cette même forme, Socrate est un être humain, tout comme son père et son corps est unifié selon le programme de la forme (non seulement durant la morphogenèse, mais aussi tout au long de sa vie, afin de garantir l'identité diachronique). Cette norme ou « loi », que je nommerais loi de *conservation de l'unité du principe*, à savoir le fait que la forme passe de l'âme du géniteur à l'embryon tout en conservant son unité, se discerne très bien dans la phase de constitution du cœur de l'embryon. Nous avons vu comment la présence du cœur est un tournant pour l'embryogenèse, mais il faut souligner ici le rôle unificateur que ce premier organe joue dans l'organisation de l'animal. Celui-ci doit avoir un principe (un seul principe est mieux que plusieurs, d'après Aristote⁴⁵) et le cœur, ou son équivalent, est exactement ce principe qui permet à l'animal d'ordonner le corps⁴⁶ d'une manière telle qu'il en résulte une unité globale où toutes les parties sont en quelque sorte liées à ce premier principe⁴⁷. En outre, pour Aristote il n'y a pas d'animal sans cœur ou sans son analogue et, dans le cas des déformations monstrueuses, c'est toujours le cœur qui

⁴⁵ *PA III*, 4, 665b14-15 ; *Metaph.* Λ, 10, 1076a3-4.

⁴⁶ Le cœur est le principe d'où dérive « l'ordonnement du corps » (ἡ διακόσμησις τοῦ σώματος), *GA II*, 4, 740a8.

⁴⁷ Voir P.-M. Morel, *De la matière à l'action*, *op. cit.*, p. 36 : « L'organisme doit avoir en tout cas, comme tel, un principe (*archè*) : le cœur (*kardia*) ou son équivalent. L'animal se caractérise en effet, à l'exception relative de certains insectes, par l'unicité de son principe interne et par l'unité globale qui en résulte ».

est le principe pour déterminer si l'animal que nous avons devant les yeux est un seul ou plusieurs :

Mais il faut se régler sur le principe pour reconnaître si le monstre (τὸ τετρατώδες) est un seul animal ou plusieurs réunis naturellement ensemble (πλείω συμπεφυκότα), par exemple s'il est vrai que le cœur est une partie de ce type, alors ce qui a un seul cœur est un seul animal, tandis que les parties en surnombre sont des excroissances, mais ceux qui en ont plus d'un sont deux animaux, réunis naturellement par la jonction (σύναψιν) des embryons⁴⁸.

Le rapport entre âme et cœur

Une seule âme et un seul principe organique (le cœur) pour un seul animal, c'est là la règle pour tout vivant qui n'est pas issu d'une génération contre nature. Cependant, quel est le rapport exact entre le cœur et l'âme ? Cette question a fait couler beaucoup d'encre et il n'est pas possible ici de reconstruire les détails de ce vaste débat. Cela dit, on cherchera à montrer par la suite pourquoi la primauté du cœur dans le vivant ne représente pas un problème pour l'unité de l'âme, mais qu'il est au contraire nécessaire pour celle-ci. Le cœur est tout d'abord nécessaire en vue de la morphogenèse de l'embryon. En effet, c'est seulement un principe interne et matériel qui peut assurer à la fois l'actualisation de la forme dans son développement embryonnaire et la continuité naturelle qui devient unité dans le sens d'un « tout » (ὅλος) entre les parties du corps. L'âme est certes l'acte premier et le véritable moteur du vivant, mais elle a besoin d'un principe *matériel* qui puisse ordonner et commander le corps en étant en contact avec toutes les parties. En outre, le cœur est non seulement le premier organe, mais aussi celui qui est le plus important, car – comme on l'a vu – les puissances nutritive, sensitive et motrice de l'âme se rattachent toutes d'une certaine façon à lui. Cela permet, d'une part, de ne pas être obligé à mul-

⁴⁸ GA IV, 4, 773a8-13. Trad. fr. Lefebvre.

tiplier à l'infini les parties de l'âme et, de l'autre, d'assurer une unité aux différentes facultés psychiques⁴⁹. En tout cas, le cœur reste un *organon*, c'est-à-dire un instrument de l'âme : il est donc « principe », sans être pour autant le principe ultime, car le principe ultime d'un vivant est toujours l'âme et c'est elle donc qui donne réellement unité au corps et à ses puissances.

En outre, même si l'âme était déterminée comme immatérielle et immobile, elle se trouverait « dans » le cœur. Cette affirmation, qu'on trouve dans plusieurs passages des *PN*⁵⁰, a conduit divers interprètes⁵¹ à voir ici une incompatibilité avec la doctrine affirmée en *DA*. En réalité, plusieurs commentateurs ont montré que ces passages ne sont pas en contradiction si on les comprend de la façon correcte⁵². L'expression « être dans quelque chose d'autre » peut en effet avoir plusieurs significations, comme Aristote l'affirme en *Physique* IV 3 :

D'une première manière, donc (1) on le dit au sens où le doigt est dans la main, et, d'une façon générale, comme la partie est dans le tout (τὸ μέρος ἐν τῷ ὅλῳ). Mais d'une autre manière (2), on le dit au sens où le tout est dans les parties (τὸ ὅλον ἐν τοῖς μέρεσιν), car le tout n'est

⁴⁹ Voir V. Caston, « Aristote et l'unité de la psychologie : comment diviser l'âme ? », dans P. Pellegrin et F. Graziani (éd.), *L'héritage d'Aristote aujourd'hui : science, nature et société*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2020, p. 207.

⁵⁰ Par exemple, *Juv.* 3, 469a5-7.

⁵¹ F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Leuven, Peeters, 1948 ; W. D. Ross *Aristotle. Parva Naturalia*, Oxford, Oxford University Press, 1955, p. 1-18 ; W. D. Ross « The Development of Aristotle's Thought », *Proceedings of the British Academy* 43, 1957, p. 65-67 ; W. D. Ross, *Aristoteles De Anima*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 9-12.

⁵² Voir, par exemple, T. J. Tracy, « Heart and Soul in Aristotle », in J. P. Anton and A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1983, p. 321-339 ; C. Rapp, « Heart and Soul in Aristotle's *Generation of Animals* II », in S. Föllinger (ed.), *Aristotle's Generation of Animals: A Comprehensive Approach*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2022, p. 269-318.

pas hors ses parties. Et d'une autre manière (3), comme l'homme est dans l'animal et d'une façon générale une espèce dans un genre (εἶδος ἐν γένει). Et d'une autre manière (4), comme le genre est dans l'espèce et d'une façon générale la partie de la forme dans la définition (τὸ μέρος τοῦ εἶδους ἐν τῷ λόγῳ). De plus (5), on le dit au sens où la santé est dans les choses chaudes et froides, et d'une façon générale la forme dans la matière (τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ). De plus (6), on le dit au sens où les affaires des Grecs sont dans le pouvoir du roi, et d'une façon générale où quelque chose est dans ce qui meut en premier (ἐν τῷ πρώτῳ κινήτικῳ). De plus (7), on le dit au sens de dans le bien et d'une façon générale dans la fin (ἐν τῷ τέλει): c'est le ce en vue de quoi. Mais le sens le plus éminent de tous, c'est (8) celui d'être dans un vase et d'une façon générale dans un lieu (ἐν τόπῳ)⁵³.

En guise de préambule à sa discussion sur le lieu, Aristote énumère huit sens différents dans lesquels une chose est dite « être dans » une autre⁵⁴. Le dernier sens, qui signifie la localisation au sens strict, est inapplicable à l'âme et au cœur (l'âme n'est pas un corps), tout comme les quatre premiers, qui impliquent la relation de la partie au tout et du genre à l'espèce. Prenons alors en compte le sixième et le septième sens de la locution « être dans ». Commençons par ce dernier. On pourrait être tenté d'affirmer que l'âme est dans le cœur comme dans la fin, en raison du rôle téléologique que cet organe a par rapport aux autres parties du corps⁵⁵. Mais on s'aperçoit rapidement qu'une telle relation entraînerait une inversion de la théorie aristotélicienne : l'âme trouve sa fin dans l'actualisation de ses propres activités, non pas dans le cœur. Celui-ci est en effet caractérisé plutôt comme le moteur du vivant, donc en tant que cause motrice. C'est pourquoi, d'après Tracy⁵⁶, le sixième sens de « être dans » peut convenir au rapport entre l'âme et le cœur. Ce sens est utilisé lorsqu'on affirme que « les affaires

⁵³ *Ph.* IV, 3, 210a14-24. Trad. fr. Pellegrin. Cf. aussi *Metaph.* Δ 25.

⁵⁴ Certains de ces sens se retrouvent dans le lexique philosophique de *Metaph.* Δ 23, sous la rubrique τὸ ἔχειν (1023a8-25).

⁵⁵ Voir plus haut et *Juv.* 3, 469a4-5.

⁵⁶ T. J. Tracy, « Heart and Soul in Aristotle », art. cit., p. 339.

des Grecs (τὰ τῶν Ἑλλήνων) sont dans le pouvoir du roi (ἐν βασιλείῃ)⁵⁷, et d'une façon générale où quelque chose est dans ce qui meut en premier (ἐν τῷ πρώτῳ κινητικῷ) » (*Ph.* IV, 3, 210a21-22). Le commentaire de Simplicius au passage en question met en évidence qu'il s'agit d'une situation où quelque chose se trouve entre les mains d'un agent supérieur qui est une source de changement, en raison de son autorité, de son pouvoir et de son gouvernement⁵⁸. Tracy soutient que ce sens d'être dans quelque chose serait le plus approprié pour l'âme dont on dit qu'elle est dans le cœur. Il cite plusieurs passages des *PA* où le cœur apparaît comme le centre de contrôle du corps⁵⁹ et s'appuie en outre sur un texte du *MA* qui semble restituer le même rapport et la même similitude politique. Voici le passage de *MA* 10 dont il est question :

Nous avons donc dit par quelle partie elle-même mue l'âme mettait en mouvement, et par quelle cause. Nous devons par ailleurs considérer que l'animal est constitué comme une cité dont les lois sont bien faites. En effet, dans la cité aussi, lorsque l'ordre a été une fois institué, il

⁵⁷ Dans leurs traductions de la *Physique*, Hussey et Waterfield pensent qu'il s'agirait du roi de Perse, mais une telle identification ne me semble pas nécessaire.

⁵⁸ Simplicius, *Commentaire sur la Physique*, 9.522.8-12 : ἔκτον δέ ἐστιν ὡς τὰ τῶν ἀρχομένων ἐν τῷ ἄρχοντι, ὡς <ἐν βασιλείῃ τὰ τῶν Ἑλλήνων> ἐλέγετο πράγματα. καὶ ὅλως ἐν τῷ πρὸ τοῦ κινοῦντι καὶ ποιοῦντι ὡς ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει καὶ διοικήσει, ὡς καὶ παρ' Ὀμήρῳ τὸ Διὸς δ' ἐν γούνασι κεῖται. « Le sixième est celui où les affaires des gouvernés sont entre les mains du gouvernant, comme les affaires des Grecs étaient dites être entre les mains du roi. En général, il s'agit d'une situation où quelque chose se trouve dans un moteur et une source de changement, comme dans une autorité, un pouvoir et un gouvernement, comme lorsque Homère dit : C'est sur les genoux de Zeus... ». Je traduis.

⁵⁹ *PA* III, 4, 665b14-16 ; 666a14. Sur la position centrale du cœur, voir 665a10-13 ; 665b18-21. Cf. aussi S. Byl, « Note sur la place du cœur et la valorisation de la ΜΕΣΟΤΗΣ dans la Biologie d'Aristote », *L'Antiquité Classique* 37, 1968, p. 467-476.

n'est pas besoin d'un monarque séparé (κεχωρισμένου μονάρχου), qui devrait être présent chaque fois qu'il se passe quelque chose, mais chacun accomplit lui-même ce qui lui revient, comme cela a été ordonné, et tel agissement vient après tel autre par habitude. Chez les animaux la même chose se produit par nature : chaque partie, naturellement dotée d'une constitution appropriée, accomplit l'opération qui lui revient, si bien qu'il n'est nul besoin d'une âme en chacune ; mais, l'âme étant située dans une partie qui est principe du corps (ἐν τινι ἀρχῇ τοῦ σώματος οὔσης), les autres parties vivent parce qu'elles lui sont naturellement liées et elles accomplissent par nature l'opération qui leur revient⁶⁰.

Selon l'interprétation de Tracy, l'âme se trouve dans le cœur, car celui-ci est le principe du corps et ce qui le met en mouvement. Il faudrait donc adopter le sixième sens de l'expression « être dans » afin de décrire correctement le rapport entre âme et cœur. Pour séduisante qu'elle soit, cette solution se heurte cependant à des difficultés insurmontables. Le problème principal est qu'elle suppose un inversement de la relation standard entre l'âme et le corps. En effet, l'âme est ce qui meut en premier le corps, en tant que moteur immobile de l'animal. On devrait alors affirmer que le cœur (et en général le corps en son entier) est *dans* l'âme, puisqu'il est *dans le pouvoir de* celle-ci. L'âme est en effet le véritable roi ou gouvernant du vivant, en tant que cause formelle, motrice et finale. On comprend alors mieux aussi le passage cité du *MA*. L'âme est le monarque, elle ne doit pas être présente chaque fois qu'il se passe quelque chose dans chaque partie du corps, alors que le cœur est la constitution de la cité, à savoir ses lois, ce qui commande toutes les autres parties, lesquelles agissent comme a été ordonné par l'âme. C'est pourquoi le rapport décrit par le sixième sens de « être dans » ne peut que s'appliquer au rapport entre les parties du corps et le cœur, celles-ci sont en effet dans celui-ci, comme les affaires des Grecs sont dans le pouvoir du roi, ou au rapport entre le cœur et l'âme, dans le sens que celui-ci est dans l'âme.

⁶⁰ *MA* 10, 703a28-b2. Trad. fr. Morel.

Il ne reste que le cinquième sens, qui concerne le rapport entre la forme et la matière, puisque la forme est dite être dans la matière du composé. C'est peut-être dans ce sens qu'Aristote parle de l'âme *dans* le cœur. Le Stagirite affirme certainement que l'âme est dans un corps en tant que forme ou entéléchie. En effet, il se range parmi ceux qui pensent que l'âme ne peut pas exister sans un corps, même si « elle n'est pas un corps, mais quelque chose du corps, et c'est pour cette raison qu'elle est dans un corps (ἐν σώματι ὑπάρχει) »⁶¹. Il est donc possible que l'âme soit dans le cœur en comprenant ce dernier comme l'organe matériel approprié à l'âme. Bien que cela semble au premier abord convaincant, une telle solution entraîne au moins deux difficultés. Tout d'abord, l'âme se trouverait dans un rapport hylémorphique à la fois avec le corps naturel et instrumental (*DA* II 1, 412b5-6) et avec le cœur, étant ainsi la forme essentielle de deux corps différents. De plus, le cœur est toujours déterminé comme un principe et un moteur et jamais comme matière par Aristote.

Toutefois, ces objections ne sont pas décisives et peuvent être dépassées. La difficulté qu'il y a concevoir le cœur comme une certaine matière pour l'âme disparaît lorsqu'on prend en compte la définition de l'âme qu'Aristote formule en *DA* II 1. En effet, le cœur est une sorte d'instrument pour l'âme tout comme le corps qui est dit ὀργανικόν (*DA* II, 1, 412b5-6). Or, s'il est approprié de dire que l'âme est dans le corps instrumental⁶² comme la forme est dans la matière, alors ça le sera aussi dans le cas du cœur (l'âme peut donc être forme du cœur au sens où il y aurait entre eux une relation instrumentale). Toutefois, peut-on affirmer que l'âme est la forme essentielle de deux

⁶¹ *DA* II, 2, 414a21-23 : σώμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει. Je traduis.

⁶² Sur cette traduction de σώμα ὀργανικόν, voir S. Menn, « Aristotle's Definition of Soul and the Programme of the *De Anima* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22, 2002, p. 109. La question est cependant débattue, voir une discussion dans C. Shields, *Aristotle. De anima*, Oxford, Clarendon Press, 2016, p. 171-172.

matières, le corps et le cœur ? La voie de résolution de cette aporie passe par la constatation du fait que ces deux corps n'en sont en réalité qu'un seul, sous un certain rapport qui est celui-ci de la partie principale d'un tout et du tout dont cette partie est le principe. Autrement dit, on peut soutenir que la même âme est à la fois la forme du corps et du cœur, car celui-ci n'est rien d'autre que l'organe principal de celui-là. Sur le fond, il n'y aurait alors aucune différence dans les deux expressions « l'âme dans le cœur » et « l'âme dans le corps », car il s'agit de la même forme essentielle.

On peut corroborer cette interprétation au moyen d'une référence à l'embryologie. Dans la théorie d'Aristote, la contribution spermatique du mâle est envisagée comme un « instrument » (ὄργανον) possédant une fonction démiurgique⁶³. Celle-ci s'exerce à travers des mouvements qui façonnent la matière selon le programme de l'εἶδος. La forme doit donc être présente dans le mouvement génératif. Or, pour tout être vivant, c'est l'âme qui est forme et *entéléchie*. Cela signifie que, d'une certaine façon, l'âme doit se trouver *dans* la semence, au moins comme âme en puissance⁶⁴. Comme nous l'avons décrit plus haut, le premier organe qui se constitue dans l'embryogenèse est le cœur, lequel prend le relai de la semence et devient le principe de l'ordonnement du corps. Il est tout à fait conséquent, alors, de concevoir que l'âme se trouve *dans* le cœur, car c'est l'instrument corporel approprié par lequel l'âme peut d'abord générer, et ensuite nourrir les autres parties de l'animal⁶⁵. Dans la génération animale, le premier moteur immobile est l'âme du géniteur masculin⁶⁶, mais il faut aussi un moteur mu qui soit la cause efficiente et qui soit en contact direct avec la matière qui est mue. Ce moteur mu est

⁶³ GA I, 18, 723b29-30 ; 22, 730b2-27 ; II 1, 735a28 ; 4, 738b21.

⁶⁴ GA II, 1, 735a5-9. Voir L. A. Kosman, « Male And Female in Aristotle's Generation of Animals », in J. G. Lennox and R. Bolton (eds.), *Being, Nature, and Life in Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 164.

⁶⁵ C. Rapp, « Heart and Soul in Aristotle? », *op. cit.*, p. 312.

⁶⁶ A. Code, « Soul as Efficient Cause in Aristotle's Embryology », *op. cit.* ; D. Henry, *Aristotle on Matter, Form, and Moving Causes*, *op. cit.*, p. 155.

dans un premier temps la semence et ensuite le cœur, tous les deux étant des instruments de l'âme.

Sur l'unité globale de l'âme

Revenons maintenant à notre problème de l'unité de l'âme. J'espère avoir suffisamment montré que l'âme ne se constitue pas à un certain moment de la génération du vivant, car elle est toujours déjà là, au moins à partir de l'émission spermatique du géniteur mâle. L'âme n'est pas non plus morcelée par la différenciation des parties, car c'est une seule forme essentielle qui dirige dès le début la génération, et donc aussi la morphogenèse différenciant chaque partie en vue de l'activité globale du vivant. L'organisme engendré est un tout parce que chaque partie dont il se compose agit en fonction des activités propres à son âme. Cela passe aussi par la médiation et par le rôle unificateur du cœur. En effet, nous avons vu que le siège de l'âme est le cœur en tant qu'organe (instrument de l'âme) fondamental de l'animal. Le corps est ainsi continuellement unifié à la fois parce que toutes les parties se rapportent d'une manière ou de l'autre au cœur et parce que l'âme maintient son unité tout au long de l'existence du composé, grâce à sa nature immatérielle et immobile. L'unité du composé est en outre téléologique, car l'embryogenèse et les activités des facultés du vivant sont en vue de la fin, à savoir de l'activité propre à une telle âme spécifique. D'autre part, l'âme possède une unité qui n'est pas arithmétique ou sans parties, puisque toutes les parties et les facultés dont elle se compose sont incluses dans celle-ci⁶⁷, elles font partie de la forme spécifique d'un tel vivant. C'est pourquoi l'âme manifeste une unité globale qui reste inchangée durant la génération et la vie du vivant. Les processus d'unification et de différenciation regardent enfin le seul composé, puisque l'âme préserve son unité complexe sans jamais subir de modifications ou de corruptions.

⁶⁷ Y compris la partie intellectuelle qui n'a pas été mentionnée dans cette étude, voir à ce propos la contribution de D. Lefebvre dans le présent volume.