



Qu'est-ce qui n'a pas d'âme ?

Essence et âme.

L'âme et l'esprit.

Comment savoir que j'ai une âme ?

Peut-on penser la vie sans l'âme ?

Qu'est-ce qu'une âme morte ?



Le terme âme vient du latin *anima*, apparenté au grec *anemos*, et qui désigne le souffle vital. Le latin connaît une concurrence entre *animus* et *anima* : le premier désigne plutôt l'esprit et la pensée opposée au corps, alors que la seconde équivaut à la vie diffuse parmi tout le corps. *Animus* fera retraite devant les usages plus fréquents de *spiritus* qui donnera esprit en français, tandis qu'*anima* demeurera sous l'espèce de l'âme, désormais distinguée de, et opposée au corps. Il n'est pas sûr que l'on puisse aisément superposer en une seule notion l'âme, principe de vie infus dans tout le corps et l'âme, substance séparable du corps (différence qui correspond, dans l'histoire du christianisme, au passage de la résurrection des corps à l'immortalité des âmes). En tout cas l'âge moderne ne signifie certes pas la disparition du concept, qu'on rencontre, jusques chez Bergson, comme le pôle de résistance d'un dualisme avec lequel il est difficile d'en finir absolument.



L'âme, c'est tout d'abord et aussi bien comme âme du monde qu'au titre d'âme individuelle, le principe vital, ou bien la vie, considérée dans le vivant comme ce qui est cause du mouvement et de la sensation. Point d'âme sans corps qu'elle anime, ni sans rapport étroit à la mort qui l'abolit ou la sépare de son enveloppe charnelle. Ce statut de principe vital enfonce l'âme dans la corporéité ; mais aussi bien le corps, en tant qu'il est animé, se distingue de tout agrégat simplement matériel.

Pour **Aristote**, elle consiste en la forme du corps, ou plus précisément dans l'entéléchie première d'un corps organisé : rappelons que forme et matière composent, selon le Stagirite, une unité physiquement indissociable — un *sunolon*, opposé au *symbolon* constitué de parties détachées et réunies —, unité dont on peut seulement sentir et penser les termes comme séparés. Dans ce *sunolon*, c'est la forme qui est le principe interne de mouvement et de repos, autrement dit la nature. Dans le vivant c'est l'âme qui fait qu'il s'agit d'un vivant, quoique le corps doive être disposé convenablement à l'égard de cette forme : c'est pourquoi Aristote précise corps organisé, autrement dit distingué en parties anhoméomères ou organes, ou bien en attente et en puissance réceptive de la

vie. L'âme sera donc l'acte de cette puissance, et son entéléchie ou unité parfaite quant à l'être : mais pourquoi première ? **Aristote** distingue deux degrés de l'actualisation des puissances : le premier consiste dans la faculté d'exercer cette actualisation, le second dans l'acte effectif qui l'opère. On peut posséder la science sans l'enseigner à l'instant d'où l'on parle, entéléchie première ; on peut être en train d'en répandre le contenu, entéléchie seconde. La décision aristotélicienne est donc d'importance qui fait de l'âme plutôt une faculté qu'un exercice opératoire actualisé. Ainsi précisera-t-il que, si l'œil était le corps, la vue, en tant que disposition à voir, serait son âme, la vue et non telle performance de vision actuelle. Aristote installe donc l'âme en une substance ontologique certes indissociablement liée à celle du corps, mais déliée de toute obligation d'expression actuelle : l'âme subsiste comme faculté en retrait des phénomènes qui la manifestent et dont elle assure l'actualité. Elle n'est pas le vivant mais sa vie.

Le retour médiéval vers Aristote qui triomphe dogmatiquement au XIV^e siècle ne laisse pas de faire resurgir la définition de l'âme ci-dessus ; et lorsque le Concile de Vienne, en 1312, condamne en son premier canon, l'assertion selon laquelle l'âme ne serait pas la forme du corps (assertion soutenue par un franciscain, P.J. Olivili), il introduit pour la théologie chrétienne une difficulté : une telle définition de l'âme semble se concilier mieux avec le dogme de la résurrection des corps qu'avec celui de l'immortalité des âmes, elle est acceptable pour l'eschatologie mais reste difficile pour fonder la substance séparée de l'âme. Aristote, qui fut d'ailleurs au moins médiatement condamné à plusieurs reprises au XIII^e siècle, paraît sur ce point moins aisément compatible avec le christianisme que Platon et les courants néo-platoniciens dont la théologie chrétienne primitive fut imprégnée. Le cours de l'histoire ne porte pas invinciblement vers davantage de cohérence.

La distinction réelle opérée par **Descartes** entre les deux substances que sont le corps et l'âme, dont l'union constitue l'homme, opère à cet égard une rupture remarquable : le concept d'âme cesse d'être pensé sur le terrain qu'on dirait aujourd'hui biologique, pour venir assurer la pensée dans l'être. Que l'âme se révèle *res sive substantia cogitans* implique désormais une séparation radicale du physique et du psychique. Cette séparation libère la possibilité d'une physique déliée du règne des fins, des qualités occultes et substantielles, ou des âmes des planètes qu'on rencontre encore chez Kepler ; elle assoit d'autre part l'âme dans un être par soi (*per se*) qui ne doit plus rien au corps. Plus de souffle délié, de vent subtil ni de principe vital, mais une substance dont toute l'essence consiste en la pensée. L'âme reçoit le statut clair et distinct d'assiette et fondement ontologique du moi et de ses opérations, mais il apparaîtra prochainement que lesdites opérations peuvent très bien se passer d'un tel fondement. Et quoique **Descartes** ait pris soin d'ouvrir entièrement la connaissance de l'âme par son attribut principal, la pensée, comme, de même, le corps se laisse concevoir en son essence sous l'attribut d'étendue, cette conjonction de l'âme et de la substance va entraîner le déclin de ce concept-là par la désaffection assez rapide à l'égard de ce concept-ci. L'âme passera pour une forme substantielle,

la dernière d'entre elles et la plus inutile, dont Descartes n'a pas su, pour cette fois, reconnaître le caractère. Le XVIII^e siècle cessera de considérer l'âme pour le concept d'un être et nous en restons sur ce point les héritiers.

Ce n'est cependant point la mort définitive de cette notion, dont on rencontre la résurgence chez un Bergson, où elle sert à conjurer le monisme ambiant ainsi que la doctrine du parallélisme psycho-physique. Pour **Bergson**, l'âme c'est ce qui déborde du corps et, particulièrement, de l'usage du cerveau, lequel se limite selon lui à restreindre vers l'action les capacités de notre esprit. Bergson utilise le terme d'âme pour signifier un excès et une irréductibilité : la vie de l'esprit s'attache par le cerveau au monde où il peut s'insérer, mais le cerveau ne lui donne pas davantage de forme qu'une patène ne donne forme au manteau qui s'y accroche : et si, dit **Bergson**, nous étions plongés parmi le détail des échanges physico-chimiques cérébraux nous ne saurions pas davantage de la vie de l'esprit qu'un sourd ne connaît d'une symphonie par les mouvements de baguette du chef d'orchestre, ou qu'un spectateur ne saisit d'une pièce par la seule pantomime des acteurs. Bergson soutient par là qu'il est vain de concevoir que la vie psychique se traduise en équivalents bio-chimiques, de sorte qu'une science achevée devrait pouvoir y pratiquer le thème comme la version. Il pose alors aux conceptions monistes actuelles de la vie psychique une question dont l'acuité s'estompe difficilement : lorsque le neurobiologiste prétend faire correspondre à des états de la pensée, des états fonctionnels du cerveau, la décision de mise en correspondance de ces états paraît arbitraire, en ce que l'on ne voit jamais pourquoi telle configuration neurale doit correspondre à telle situation mentale : la signification manque aux états cérébraux.



► « Quand l'âme et le corps sont ensemble, la nature prescrit à l'un d'être esclave et d'obéir, à l'autre de commander et d'être maîtresse. »

Platon, *Phédon*, 80a, G.F., p. 133.

► « l'âme s'en va vers ce qui est semblable à elle, vers ce qui est invisible, divin, immortel et sage, et, quand elle y est arrivée, elle est heureuse, délivrée de l'erreur, de la folie, des craintes, des amours sauvages et de tous les autres maux de l'humanité »

Platon, *ibid.*, 80e, p. 135.

► « nous dirons que l'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé »

Aristote, *De l'âme*, 412b 5, trad. Tricot, Vrin, pp. 68-69.

► « Appliquons maintenant ce que nous venons de dire aux parties du corps vivant. Si l'œil, en effet, était un animal, la vue serait son âme ; car c'est là la substance formelle de l'œil. »

Aristote, *ibid.*, 412b, pp. 18-20.

► « La mort n'est donc rien pour nous et ne nous touche en rien, puisque la substance de l'âme apparaît comme mortelle. »

Lucrece, *De natura rerum*, III, 830-831, Les Belles Lettres, p. 116.

- ▀ « je ne suis donc précisément parlant qu'une chose qui pense. »

R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, II, Rodis-Lewis, Vrin, p. 28.

- ▀ « Je ne suis point cet assemblage de membres que l'on appelle le corps humain. Je ne suis point un air délié et pénétrant répandu dans tous ces membres, je ne suis point un vent, un souffle, une vapeur, ni rien de tout ce que je puis feindre et imaginer, puisque j'ai supposé que tout cela n'était rien, et que sans changer cette supposition, je trouve que je ne laisse pas d'être certain que je suis quelque chose. »

R. Descartes, *ibid.*, p. 28.

- ▀ « L'activité cérébrale est à l'activité mentale ce que les mouvements du bâton du chef d'orchestre sont à la symphonie. La symphonie dépasse de tous côtés les mouvements qui la scandent ; la vie de l'esprit déborde de même la vie cérébrale. »

H. Bergson, *L'âme et le corps*, Hatier, 1992, p. 71.



Pour une lecture plus complète :

Platon, *Phédon*, G.F. ou Les Belles Lettres.

Platon, *Apologie de Socrate*, G.F. ou Les Belles Lettres.

Aristote, *Traité de l'âme*, trad. Tricot, Vrin.

Lucrèce, *De la nature*, tome I (livre III), Les Belles Lettres, 1972.

Descartes R., *Méditations métaphysiques*, trad. Beyssade, G.F.

Bergson H., *L'âme et le corps*, Hatier, coll. « Profil », 1992.

Changeux J.-P., *L'homme neuronal*, Fayard, 1983.



Tout homme peut-il être mon ami ?

Amitié et fraternité.

L'amitié a-t-elle le même sens pour des individus et pour des peuples ?

Pourquoi faut-il préférer son ami à son chien ?

L'amitié peut-elle recevoir une signification politique ?



L'amitié est sans doute une des plus anciennes notions décrites dans la littérature de l'Antiquité. Achille et Patrocle, Oreste et Pylade, Thésée et Pirithoüs, Castor et Pollux, Nisus et Euriale, ont traversé les siècles. Pourtant, le terme grec de *philia*, contrairement à la notion moderne, ne renvoie à aucune affection sentimentale. Il désigne d'abord une absence d'hostilité : tenir quelqu'un pour ami, c'est avoir l'assurance qu'il gardera une attitude pacifique, sans pour autant supposer un sentiment particulier. Par exemple, les membres d'une famille vivant dans la même maison sont amis même s'ils ne s'aiment pas. Chez Homère, le mot a souvent le sens d'un adjectif possessif par lequel un homme désigne *les siens*. Dans un monde où les relations sociales restent très marquées par les rapports personnels, ce lien n'a pas le caractère abstrait des conventions juridiques, ni la forme passionnelle de l'amour, et semble révéler une dimension spécifique de l'humanité. C'est pourquoi les auteurs antiques en font une des bases essentielles de la vie sociale. Cet aspect va s'estomper chez les modernes pour lesquels l'amitié prend un aspect plus affectif et plus exclusif, mais devient en même temps une relation exceptionnelle et totalement privée.



Aristote fut le premier à donner une théorie achevée de l'amitié, en se démarquant de l'insistance platonicienne sur l'élan amoureux. Le caractère quasi surnaturel de la passion amoureuse qui s'empare d'un homme et renverse sa vie, doit donc être distingué du lien amical : celui-ci n'est pas subi (ce n'est pas une passion), il est le résultat d'un choix délibéré qui en fait une relation spécifiquement humaine. Aristote énumère, en effet, toutes les apparences d'amitié entre les vivants, par exemple celle du crocodile et du roitelet qui lui cure les dents (*Éthique à Eudème*, VII, 2, 1236b 10), mais elles ne sont que des convergences d'intérêt ou des dispositions naturelles à éprouver un plaisir commun. Chez les humains, le choix par lequel des individus s'éliisent mutuellement est déterminé par leur capacité mutuelle à voir dans la vie de l'autre un prolongement de la leur. C'est pourquoi une certaine proximité est nécessaire qui empêche un homme d'être l'ami d'un dieu, un roi d'un manant, voire un Athénien d'un Mégarique (*Éthique à Eudème*, VII, 10, 1242b) car leurs vies sont trop différentes. Exercer son amitié, c'est délibérer, juger, afin de soutenir les efforts de son ami,

c'est se tracasser pour son bien comme on le ferait pour soi-même. Mais c'est aussi recevoir le soutien ou les remontrances de son ami et bénéficier ainsi d'une prudence doublée pour conduire sa vie.

C'est pourquoi Aristote distingue l'amitié de la simple bienveillance, à l'image des supporters dans les compétitions sportives : ils associent leur volonté à celle des athlètes, souhaitent leur succès, mais ne les seconderaient en rien (*Éthique à Nicomaque*, IX, 5, 1167a). Au contraire, l'ami s'active pour son ami, travaille effectivement à son succès. De même la concorde qui règne entre des concitoyens est le résultat d'un respect de la loi : elle suppose des hommes justes, capables de domestiquer leurs désirs pour vivre selon des règles communes. Mais cette attitude civique est simplement la condition de l'amitié, elle reste abstraite et ne s'intéresse pas aux autres pour favoriser leur vie, chercher les moyens de leur réussite.

Des trois fondements de l'amitié désignés par Aristote, le plaisir, l'utilité, la vertu, le troisième est préférable parce qu'il est plus stable. Retirer du plaisir ou du profit de sa relation avec l'autre, c'est être incité à favoriser son succès puisqu'on y a intérêt. Mais cet intérêt peut changer alors que la vertu, c'est-à-dire les dispositions à un mode de vie particulier dans lequel on excelle, fonde une relation définitive. Aussi le mariage réalise-t-il la forme la plus accomplie de l'amitié puisqu'on y trouve les trois sortes d'amitié, le plaisir, la gestion des biens communs et le choix mutuel du mode de vie dans lequel on réussira à être heureux : « La famille est une amitié. » (*Éthique à Eudème*, VII, 10, 1242a). Elle réalise, en effet, une relation dans laquelle le simple jeu de l'amour est dépassé, lorsque chacun met sa joie à favoriser la réussite de l'autre.

Épicure vit dans un monde dévasté par les guerres, où les cités grecques sont dissoutes dans l'immensité de l'empire d'Alexandre, où la misère est telle qu'on peut penser que « c'est pour la peine que l'humanité a le plus de capacité » (Épicure). Dans ce contexte, l'amitié n'a plus la fonction d'être un auxiliaire du bonheur, mais plutôt un réconfort des âmes tourmentées. Dans le jardin de la périphérie d'Athènes où Épicure réunit ses disciples, des esclaves et des prostituées côtoient des Grecs raffinés. Tous viennent chercher la tranquillité de l'âme dans laquelle leur maître fait consister la sagesse même. L'ami est ici celui dont on sait qu'on pourra compter sur lui dans l'adversité. La fonction de l'amitié est donc moins dans l'effectivité d'un soutien ou dans l'actualité d'un secours que dans la certitude que ce secours ou ce soutien ne manqueront pas, le moment venu. Cette certitude est plus importante car elle est de nature à apaiser les âmes inquiètes du lendemain. Comme la connaissance de la physique permet de conjurer les peurs superstitieuses face aux phénomènes naturels et redonne « une ferme confiance » (Lettre à Pythoclès, § 85), la présence des amis permet de vivre son présent sans angoisse et de jouir plus pleinement de l'existence.

Épicure recommande de se choisir un ami et « de vivre comme s'il nous regardait ». Il ne s'agit pas de voir en l'ami un censeur qui incarne des règles ou des sanctions, mais plutôt ce regard bienveillant qui va chercher dans toute action ce qu'il pourra en retirer de positif afin de réconforter celui qui l'accomplit, de lui redonner courage, de le stabiliser. Sénèque rapporte un aphorisme : « Agis

comme si Épicure t'observait » (*Lettres à Lucilius*, XI). Il faut l'entendre dans le même sens qui rappelle combien Épicure fut ce maître bienveillant pour toutes ses communautés, capable par sa présence d'apaiser les âmes tourmentées pour leur réapprendre à goûter la douceur de vivre.

Lorsque **Montaigne** consacre un chapitre des *Essais* à traiter « de l'amitié », il donne une relecture des anciens, à la lumière de son expérience d'une amitié de six ans avec Etienne de la Boétie. Il consacre plusieurs pages à réfuter l'idée antique de l'amitié comme lien normal qui consacre la dimension humaine d'une relation. Contre Aristote, il nie que les liens familiaux puissent l'illustrer, multipliant les exemples de conflits entre frères, de pères dénués de toute affection pour leur progéniture (le cyrénaïque Aristippe comparant ses enfants à ses crachats, également sortis de lui). La distance entre les parents et les enfants remplace l'amitié par le simple respect, même si Montaigne s'amuse de ces nations pittoresques « où les enfants tutoient leur père ». Quant à l'amitié entre homme et femme, il en juge celles-ci incapables.

Tout cela prépare l'affirmation de l'amitié comme phénomène exceptionnel, inexplicable et rare où deux individus hors du commun réussissent cette fusion des volontés qui dépasse la nature humaine. L'amitié y devient la relation « fatale » de deux sujets, sans commune mesure avec la « superficielle accointance » de ceux qui se réunissent « à table », « au lit », « en la société ». Cette mise en avant de la subjectivité ruine toute idée d'un lien naturel puisque chaque individu est défini comme fermé sur soi. L'amitié y devient l'exception et l'apologie émue de Montaigne pour ce lien qui a changé sa vie constitue la liquidation de l'idéal antique des amis.



- « L'amitié au sens premier, celle des hommes bons, est une amitié réciproque et un choix mutuel l'un de l'autre (...). Cette amitié ne se trouve donc que chez les hommes car eux seuls perçoivent le choix délibéré. »

Aristote, *Éthique à Eudème*, VII, chap. 2, 1236b.

- « Quand les hommes sont amis il n'y a plus besoin de justice, tandis que s'ils se contentent d'être justes, ils ont en outre besoin d'amitié. »

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, chap. 1, 1155a.

- « Chez les animaux la communauté ne va pas au-delà de la procréation, tandis que dans l'espèce humaine la cohabitation de l'homme et de la femme n'a pas seulement pour objet la reproduction, mais s'étend à tous les besoins de la vie : car la division des tâches entre l'homme et la femme a lieu dès l'origine, et leurs fonctions ne sont pas les mêmes ; ainsi ils se portent une aide mutuelle, mettant leurs capacités propres au service de l'œuvre commune. C'est pour ces raisons que l'utilité et l'agrément semblent se rencontrer à la fois dans l'amour conjugal. Mais cet amour peut aussi être fondé sur la vertu. »

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, chap. 14, 1162a.

- ▶ « Les gens bienveillants ne sont pas pour autant liés d'amitié : car ils se contentent de souhaiter du bien à ceux qui sont l'objet de leur bienveillance, et ne voudraient les seconder en rien ni se donner du tracas à leur sujet. Aussi pourrait-on dire, en étendant le sens du terme amitié, que la bienveillance est une amitié paresseuse. »

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IX, chap. 5, 1167a.

- ▶ « L'amitié mène sa ronde autour du monde, comme un héraut nous appelant tous à nous réveiller pour vivre heureux. »

Épicure, *Sentences vaticanes*, n° 52.

- ▶ « De tous les biens que la sagesse nous procure pour le bonheur de toute notre vie, celui de l'amitié est de beaucoup le plus grand. »

Épicure, *Maximes fondamentales*, n° 27.

- ▶ « Avant de savoir ce que tu as à manger et à boire, cherche autour de toi avec qui tu peux manger et boire. Car une vie sans amis n'est qu'une vie de lion et de loup. »

Sénèque, *Lettres à Lucilius*, XIX, 10.

- ▶ « Au demeurant, ce que nous appelons ordinairement amis et amitiés, ce ne sont qu'accointances et familiarités nouées par quelque occasion ou commodité, par le moyen de laquelle nos âmes s'entretiennent. En l'amitié dont je parle, elles se mêlent et confondent l'une en l'autre, d'un mélange si universel qu'elles effacent et ne retrouvent plus la coutume qui les a jointes. Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne se peut exprimer qu'en répondant : Parce que c'était lui ; parce que c'était moi. Il y a, au-delà de tout mon discours, et de ce que j'en puis dire particulièrement, je ne sais quelle force inexplicable et fatale, médiatrice de cette union. »

M. de Montaigne, *Essais*, I, 28.

- ▶ « Ce n'est pas une spéciale considération, ni deux, ni trois, ni quatre, ni mille : c'est je ne sais quelle quinte essence de tout ce mélange qui ayant saisi toute ma volonté, l'amena se plonger et se perdre dans la sienne ; qui ayant saisi toute sa volonté, l'amena se plonger et se perdre en la mienne. »

M. de Montaigne, *Essais*, I, 28.



Pour une lecture plus complète :

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livres VIII et IX, Vrin ou G.F.

Épicure, *Doctrines et maximes*, Hermann, pp. 107 à 135.

Festugière A.J., *Épicure et ses dieux*, chap. III, PUF.

Fraisse J.C., *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin.

Montaigne (de) M., *Essais*, Livre I, chap. 28, Le livre de poche.