

cesse de son activité propre. Mais, quand un mélange donné des corps lui fournit une faculté adéquate - et c'est cette δύναμις même qu'Aristote appelle intellect potentiel - il s'en empare et l'utilise comme instrument. L'intellect humain est donc composé de notre faculté utilisée comme instrument et de l'intellect divin immanent qui l'utilise. L'omniprésence de l'intellect divin n'exige aucun changement de lieu pour que puisse s'effectuer sa réunion avec notre faculté intellectuelle, et il n'y a pas non plus changement de lieu quand il la délaisse et s'en sépare. C'est ainsi, ajoute Alexandre, qu'il comprenait la divinité et l'incorruptibilité de l'intellect proclamées par Aristote, et c'est à l'intellect divin omniprésent qu'il rapportait les déclarations du troisième livre du *De anima* sur la ἔξις et la lumière. Alexandre, quant à lui, rejette catégoriquement la thèse stoïcienne de l'immanence divine, et il se refuse aussi à voir dans la pensée une activité qui ne soit pas notre activité propre, mais celle de Dieu lui-même. Sur d'autres points, pourtant, il reste d'accord avec son maître et avec l'interprétation courante exposée par celui-ci; nous retrouverons chez lui la thèse, rencontrée déjà chez Galien, que l'âme et les puissances de l'âme résultent du mélange adéquat des qualités fondamentales des éléments dont est fait le corps, la thèse de la divinité et de l'unicité de l'intellect agent, lequel vient en nous du dehors, est cause de toute intelligibilité du fait qu'il est lui-même l'intelligible suprême et est toujours en acte de par sa propre nature.

Dans les dernières années, les théories psychologiques d'Alexandre d'Aphrodise ont suscité diverses études qui ne manquent pas d'intérêt. Sans entrer dans le détail, signalons ici quelques-uns des problèmes abordés dans ces recherches. Plusieurs savants ont souligné qu'Alexandre doit être étudié non seulement comme l'exégète d'Aristote, mais aussi - d'un point de vue dit 'prospectif' - dans ses rapports avec Plotin, lequel l'aurait utilisé à plusieurs reprises et n'aurait pas été sans subir son influence. Par ailleurs, la volonté d'orthodoxie aristotélicienne de l'Exégète a été contestée; son interprétation d'Aristote plongerait ses racines dans le moyen-platonisme de l'époque; cela se traduirait notamment par le fait qu'à côté des formes engagées dans la matière, il aurait admis, dans une perspective toute platonisante, l'existence d'une classe d'intelligibles en acte et séparés. Enfin, la question des

rapports entre le *De anima* d'Alexandre et son *De intellectu* reste posée. Voici plus de trente ans, j'avais souligné avec insistance les divergences séparant la noétique du *De anima* d'Alexandre et celle du *De intellectu*, et j'en avais conclu, avec l'audace de mes vingt ans, que le *De intellectu*, quoique issu de l'école d'Alexandre, ne pouvait être regardé comme authentique. Dans l'entretemps, le bien-fondé de mes observations a été contesté; il n'existerait pas de divergences profondes entre les deux traités; le *De intellectu*, précisant certains détails restés obscurs ou négligés dans le *De anima*, apparaîtrait comme un ouvrage plus mûr, plus évolué, mais incontestablement authentique.⁶⁹ Une discussion approfondie de ces problèmes dépasserait évidemment le cadre de ce rapport. Je me bornerai donc à quelques observations générales.⁷⁰

Alexandre avait écrit un commentaire au *De anima* d'Aristote. L'ouvrage est perdu, mais nous en possédons des fragments assez nombreux, conservés surtout par Philopon, Simplicius (ou plutôt le pseudo-Simplicius, puisque le commentaire au *De anima* conservé sous son nom pourrait bien être de Priscien de Lydie) et le pseudo-Philopon (le commentaire grec attribué à Philopon sur le troisième livre du *De anima* étant sans doute d'Étienne d'Alexandrie). Le *De anima* d'Alexandre doit être postérieur à ce commentaire perdu, dont il résume les principaux résultats.⁷¹ Plutôt que de nous attarder à l'étude des fragments du commentaire, jetons un rapide coup d'oeil sur quelques aspects caractéristiques du *De anima*. Relevons tout d'abord la profession de foi d'Alexandre: dans tous les domaines, il révère la philosophie d'Aristote comme étant plus vraie que toute autre; pour exposer sa propre doctrine de l'âme, il lui suffira donc de présenter aussi clairement que possible l'enseignement d'Aristote, en y ajoutant ses propres considérations sur l'excellence des thèses qu'il soutient.⁷² Les remarques d'Alexandre sur la méthode à suivre dans l'étude de l'âme méritent également de retenir l'attention. Il faut tout d'abord apprendre ce qu'est la nature et se convaincre que ses oeuvres sont de loin plus étonnantes que n'importe quelle merveille réalisée par l'art. Pour ne pas se laisser mettre en difficulté par ce que les facultés et les opérations de l'âme semblent présenter de divin et de supérieur à toute puissance corporelle, on doit prendre pour point de départ la constitution du corps animé, l'économie de ses parties internes,

l'accord bien réglé des objets extérieurs avec ces parties; alors sachant que l'âme appartient à un corps doué d'une organisation si remarquable, si merveilleuse, on ne trouvera plus rien d'extraordinaire à ce qu'elle ait en elle des principes de mouvements si nombreux.⁷³ Bien qu'il ne réalise pas exactement tout ce programme, c'est dans cet esprit qu'Alexandre présente l'hylémorphisme d'Aristote et l'applique à l'âme. Un corps simple est ce qu'il est en vertu des qualités naturelles qui le caractérisent. La forme du feu, par exemple, est faite de sa chaleur, de sa sécheresse et de la légèreté qui en résulte; cette légèreté ne subsiste pas par elle-même, elle n'est pas séparable, mais elle est cause du mouvement sans être mue elle-même. Dans les corps composés, la matière prochaine est complexe; elle apporte au composé la multiplicité et la variété des formes propres aux divers corps qui la constituent; dès lors, plus un mélange sera complexe, et plus sa forme elle-même sera complexe et riche de puissances diverses de mouvement. Ainsi en va-t-il du vivant, où la complexité de la forme (l'âme) répond parfaitement à celle du corps animé. Les activités dont l'âme est le principe sont des activités non de l'âme, mais du vivant lui-même. Dès lors, 'puisque'il est impossible de concevoir aucune activité de l'âme indépendamment d'un mouvement corporel, il est évident que l'âme est quelque chose du corps et qu'elle est inséparable de lui; une âme séparée existerait en vain, puisqu'elle ne pourrait exercer en elle-même aucune des activités qui la caractérisent.'⁷⁴ Découle-t-il de là que l'âme n'est rien d'autre que le mélange des corps qui constituent le vivant, et qu'il faut adopter les vues de ceux qui ont considéré l'âme comme l'harmonie du corps? Nullement. Si l'âme dérive du mélange en question, elle ne se réduit pas à ce mélange. Ainsi, dans un produit pharmaceutique complexe, la proportion du mélange est une chose, et les propriétés thérapeutiques qui en résultent en sont une autre. 'L'âme n'est donc pas tel mélange des corps (comme c'est le cas de l'harmonie), mais la puissance engendrée sur la base d'un tel mélange.'⁷⁵ Ces développements rappellent de très près certaines pages du petit traité de Galien *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* dont il a été question plus haut. Pour Alexandre comme pour Galien, la proportion des qualités propres aux constituants corporels du vivant exerce une influence déterminante sur la nature et les facultés de l'âme. Mais, alors que Galien

déclarait que, selon Aristote, la substance de l'âme, c'est, en quelque sorte, le mélange des quatre qualités ou des quatre corps premiers, Alexandre met les choses au point en précisant qu'il s'agit, en réalité, d'une puissance engendrée sur la base de ce mélange. Il est intéressant de noter que certains commentateurs avaient remarqué l'étroite parenté des vues d'Alexandre sur l'âme avec celle que Galien émet dans son petit traité.⁷⁶

Dans cette âme étroitement dépendante du corps quant à l'exercice de ses activités et quant à son existence même, l'intellect n'aura point de statut privilégié. Bien sûr, il est la faculté la plus haute, la plus parfaite, et, à ce titre, il apparaît en dernier lieu dans le développement de l'être humain. A la naissance, nous ne possédons ni l'intellect pratique ni l'intellect théorique, mais une simple disposition à les recevoir. Cette disposition, naturelle chez tous les êtres humains normaux, est appelée intellect potentiel ou intellect matériel. Elle ne se développe naturellement pour devenir une véritable faculté que dans la mesure où la nature elle-même nous guide vers la saisie de l'universel et la connaissance par voie de rassemblement. A ce stade, elle est appelée intellect commun, κοινὸς νοῦς. Pour le reste, c'est l'enseignement, l'étude, l'exercice qui vont nous permettre d'acquérir la faculté qui est forme, *habitus*, perfection, entéléchie de cette disposition innée qu'est l'intellect potentiel. L'aptitude à saisir l'universel s'acquiert graduellement: les sensations répétées laissent en nous des traces que garde la mémoire et, empiriquement, nous en arrivons à dépasser le 'ceci' et le particulier pour atteindre le 'tel' et l'universel. Ainsi se développe peu à peu l'*habitus* qui, comme une sorte de faculté visuelle, va nous permettre de saisir les formes intelligibles indépendamment de leur support sensible. Enfin, une fois en possession de cette aptitude, l'intellect pourra agir; en saisissant la forme intelligible, il deviendra intellect en acte; comme, dans son acte, il s'identifie à son objet, l'intellect en acte se pensera lui-même.⁷⁷

Les formes engagées dans la matière sont-elles les seuls objets que connaisse l'intellect humain? Alexandre s'est posé la question. S'il existe des intelligibles au sens propre, écrit-il, c'est-à-dire des intelligibles en acte de par leur propre nature et non engagés dans la matière, notre intellect, je veux dire l'intellect en *habitus*,

s'assimile à elles quand il les pense: telles elles sont selon leur propre subsistance et indépendamment du fait d'être pensées, telles aussi elles sont dans l'intellect qui les pense, si bien que l'intellect qui les pense devient, quand il les pense, le même qu'elles.⁷⁸ Cela signifie-t-il qu'Alexandre a bel et bien admis une classe d'êtres intelligibles subsistant par eux-mêmes, analogue au monde platonicien des idées? Cela signifie-t-il qu'en dépit de son anti-platonisme notoire, il s'est laissé influencer par la plus fameuse des doctrines platoniciennes?⁷⁹ J'ai peine à le croire. Le pluriel dont il use - dans une phrase conditionnelle - ne doit pas nous abuser: tout le passage ne vise, en fait, que la forme immatérielle qui est en même temps l'intellect suprême, l'intellect en acte par nature, l'intellect véritable,⁸⁰ c'est-à-dire la cause suprême, le *voûs* du *Λ* de la *Métaphysique*, l'intellect divin auquel, on le verra, l'intellect humain peut arriver à s'assimiler.⁸¹

Pour tous les êtres de nature où la matière reçoit une détermination, il existe une cause à l'origine de cette détermination. Comme l'intellect matériel reçoit une *ἐξῆς*, il doit exister un intellect agent (*ποιητικὸς voûs*), qui est cause de la *ἐξῆς* de l'intellect matériel.⁸² Comment, selon Alexandre, s'exerce cette causalité de l'intellect agent? La question est controversée. Elle a été tranchée différemment selon qu'on s'en tenait aux seules indications du *De anima* ou qu'on tentait d'éclairer ce traité à la lumière de données prises au *De intellectu*. Dans le *De anima*, l'Exégète se borne à dire que cet intellect agent est la forme intelligible suprême et indépendante de la matière. A ce titre, il est la cause d'intelligibilité pour tous les êtres intelligibles, comme la lumière, visible suprême, est cause de la visibilité des objets visibles.⁸³ Si nous comprenons bien, le *voûs* *ποιητικὸς* n'agit donc pas directement sur le *voûs* *ὕλικός* humain pour assurer son développement, pas plus que la lumière n'assure le développement de la faculté visuelle; il est au contraire la cause qui fait que les sensibles sont intelligibles en puissance et peuvent ainsi être saisis par l'intellect humain, au terme des opérations qui le mènent du particulier à l'universel. On a tenté d'expliquer, pourtant, que, comme dans le *De intellectu*, l'intellect agent, intelligible suprême, s'impose à l'intellect humain avant tout autre intelligible, l'actualise, lui confère une lumière grâce à laquelle les autres formes pourront devenir intelligibles si

l'intellect humain les lui rapporte.⁸⁴

Cela nous conduit à l'examen des déclarations sur le νοῦς θούραθεν. A diverses reprises, Alexandre souligne que l'intellect humain peut appréhender l'intelligible pur et ainsi s'assimiler à lui.⁸⁵ Mais est-ce cette saisie de l'intelligible suprême qui confère sa εἴς à l'intellect matériel? Diverses raisons nous interdisent de le croire. Tout d'abord, l'intellect humain capable de saisir l'intelligible en soi, c'est, Alexandre le dit explicitement, l'intellect καθ' ἑξιν,⁸⁶ donc l'intellect à l'état de faculté déjà développée. Ensuite, Alexandre ne présente pas la saisie de cet intelligible comme s'imposant à l'intellect humain du seul fait qu'un intelligible en acte doit nécessairement faire passer à l'acte un intellect en puissance; au contraire, il y voit le résultat d'un effort conscient et délibéré: 'Ceux-là qui ont à cœur d'avoir en eux quelque chose de divin, écrit-il en concluant son exposé sur le νοῦς θούραθεν, doivent s'appliquer à devenir capables de penser quelque chose qui possède cette qualité.'⁸⁷ La ὁμοίωσις θεῷ dont il parle n'est donc pas une simple étape dans le développement de tout intellect humain, mais un but auquel doit viser l'homme intelligent désireux d'acquérir quelque chose de divin et d'immortel.

Alexandre considère, en effet, l'intellect matériel comme mortel au même titre que les autres facultés de l'âme; mortel sera donc aussi l'*habitus*, la perfection de cet intellect matériel. Quant aux intelligibles que l'intelligence humaine tire de la matière, ils cessent d'être dès qu'ils ne sont plus pensés; ils sont donc, eux aussi, corruptibles. En revanche, l'intelligible qui est tel indépendamment de notre pensée humaine est incorruptible. Par conséquent, l'intellect qui l'aura pensé et qui, en le pensant, sera devenu semblable à lui, sera, lui aussi, incorruptible. Cet intellect est appelé 'celui qui vient en nous du dehors et est incorruptible' (ὁ νοῦς ὁ θούραθεν τε ἐν ἡμῖν γινόμενος καὶ ἀφθαρτος).⁸⁸ Tout n'est pas absolument clair dans cet exposé d'Alexandre, mais nous ne pouvons nous étendre ici sur les difficultés qu'il soulève. La principale découle à coup sûr du fait que l'immortalité acquise en pensant l'intellect divin ne change rien à la condition mortelle de notre faculté, mais n'est manifestement liée qu'au seul intelligible-intellect suprême qui s'est installé en nous du fait que nous l'avons pensé.

Tournons-nous maintenant vers le *De intellectu*. Averroès, qui

lisait en traduction arabe les deux traités d'Alexandre sur l'âme et sur l'intellect, avait déjà noté que l'auteur se contredit parfois de l'un à l'autre.⁸⁹ Mais ces contradictions, sur lesquelles j'ai moi-même insisté dans mon étude de 1942 au point de contester l'authenticité du *De intellectu*, ne sont-elles pas plus apparentes que réelles, et ne se laissant-elles pas éliminer très facilement, comme la critique a tenté de le faire?⁹⁰ De prime abord, les problèmes, la terminologie, les solutions sont, à peu de choses près, les mêmes de part et d'autre. A y regarder de plus près, cependant, on constate certaines divergences. (1) Ainsi le $\nu\omicron\varsigma$ $\psi\lambda\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ dans le *De anima* apparaît avant tout comme une disposition à recevoir la faculté intellectuelle, disposition présente en l'homme dès sa naissance. Dans le *De intellectu*, il est décrit comme l'aptitude à recevoir les formes et les concepts. Il se trouve chez tous les êtres qui ont une âme complète, c'est-à-dire chez tous les hommes. (2) De part et d'autre vient ensuite l'intellect qui possède la $\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$, l'*habitus* lui permettant de penser et de saisir par sa propre force les formes intelligibles des objets sensibles. Ce second intellect n'est autre que le $\nu\omicron\varsigma$ $\psi\lambda\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ayant reçu la $\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$. Le *De intellectu* ne dit rien du processus par lequel on passe du particulier à l'universel et grâce auquel, d'après le *De anima*, se constitue la $\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$. (3) Le $\nu\omicron\varsigma$ $\pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ (identifié dans les deux traités à l'intelligible-intellect suprême, toujours en acte) est, d'après le *De intellectu*, la cause qui implante dans l'intellect potentiel et matériel l'*habitus* noétique et en fait réellement un intellect; il est agent de la pensée; il mène l'intellect matériel à son acte. Si les formules, très nettes, du *De intellectu* ne trompent pas, la causalité du $\nu\omicron\varsigma$ $\pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ est donc présentée assez différemment dans les deux traités: dans le *De anima*, il est cause d'intelligibilité pour les formes engagées dans la matière, rendant ainsi possible leur saisie par l'intellect pensant. Dans le *De intellectu*, il apparaît comme la cause donnant à l'intellect matériel son plein développement de faculté. (4) Comment s'opère, d'après le *De intellectu*, cette action de l'intellect agent? Il peut être, en tant qu'intelligible pur, reçu directement par nous; quand nous le pensons, il s'installe en nous en tant qu'intellect agent venu de l'extérieur; il n'est ni une partie ni une faculté de notre âme; séparé de nous, toujours en acte, substance sans matière, c'est à bon droit qu'il est qualifié d'immortel par Aristote. Quant

à son rôle dans l'intellection, Alexandre n'y fait qu'une allusion: 'Ainsi donc, cet être intelligible de par sa propre nature et intellect en acte devient, pour l'intellect matériel, la cause qui le porte à séparer, imiter et penser chaque forme intelligible engagée dans la matière et à la rendre intelligible, en se référant à son rapport avec la forme du genre qu'on a dit (c'est-à-dire: avec la forme qui est, par soi, intelligible en acte).'⁹¹ Il semble donc que la capacité qu'acquiert le νοῦς ὑλικός d'abstraire et de connaître les formes matérielles intelligibles en puissance lui vient du fait qu'ayant reçu en lui l'intelligible suprême, source de toute intelligibilité, il peut, en s'y référant, mettre au jour ce que les autres êtres ont en eux d'intelligible. La perspective diffère sensiblement de celle du *De anima*.

Cela dit, on ne peut nier qu'il existe une foule de traits communs invitant à rapprocher les deux ouvrages. Je pense tout d'abord à une certaine ambiguïté dans la conception du νοῦς ὑλικός ou δινοῦς: celui-ci est présenté tantôt comme l'état de l'âme antérieur à l'acquisition de la faculté d'abstraire et de penser,⁹² tantôt comme la faculté en vertu de laquelle l'âme est capable d'accueillir toutes les formes intelligibles, mais n'en possède encore aucune.⁹³ Parallèlement, le νοῦς ἐν ἑξει apparaît tantôt comme celui qui possède, en fait, la capacité de penser, d'agir par lui-même, c'est-à-dire de saisir par sa propre efficacité les formes intelligibles,⁹⁴ tantôt comme l'ensemble des intelligibles qui meublent la faculté intellectuelle, où ils sont présents d'une manière latente aussi longtemps que l'intellect ne fait pas retour sur lui-même pour les connaître et les utiliser.⁹⁵

Dans l'esprit de l'auteur, les deux manières de présenter et le νοῦς ὑλικός et le νοῦς ἐν ἑξει semblent bien avoir été compatibles au point que l'une se laisse aisément ramener à l'autre: l'intellect matériel, encore incapable d'abstraire et de saisir les formes engagées dans la matière, n'en renferme évidemment aucune; par ailleurs, dès qu'il est entré en possession de la capacité d'abstraire et de saisir l'intelligible, il se meuble immédiatement des formes qu'il conserve en lui et sur lesquelles il peut alors faire retour à sa guise. Ainsi, l'état du développement de l'intellect en tant que faculté répond à une certaine relation de cet intellect avec les intelligibles potentiels contenus dans les êtres sensibles. Dans

les deux traités enfin, le νοῦς ποιητικός, identifié avec le νοῦς-νοητόν suprême du Λ de la *Métaphysique*, est donné comme la cause qui confère sa ἔξις à l'intellect matériel. En le pensant, nous nous identifions à lui; il devient notre νοῦς θόραθεν et, à la différence du νοῦς ὑλικός et du νοῦς ἐν ἔξει, ce νοῦς θόραθεν est divin et incorruptible.

La réduction de l'intellect à son seul contenu, au détriment de sa consistance propre en tant que faculté, apparaît comme l'une des tendances les plus caractéristiques de la noétique d'Alexandre. Il est hautement significatif que l'intellect potentiel soit comparé, plutôt qu'à une tablette sur laquelle rien n'est écrit, à l'absence même d'écriture sur cette tablette.⁹⁶ C'est sans doute aussi en partant de là que s'explique, en fin de compte, l'étrange théorie de l'immortalité du νοῦς θόραθεν: quand il est pensé par nous, celui-ci ne confère l'immortalité ni au νοῦς ὑλικός ni non plus au νοῦς ἐν ἔξει, du fait que les concepts qui meublent ce dernier sont eux-mêmes 'corruptibles'; c'est en lui-même qu'il est immortel. S'il est permis, pour éclairer la conception d'Alexandre, de reprendre et de développer la comparaison du νοῦς ὑλικός avec l'absence d'écriture sur la tablette, on dira que l'intellect ἐν ἔξει, fait des concepts intelligibles tirés des êtres matériels, est comparable à des signes d'écriture pouvant s'effacer et disparaître, tandis que le νοῦς θόραθεν serait analogue à une écriture indélébile.

Si l'on tient compte à la fois de la parenté doctrinale du *De anima* et du *De intellectu* et des divergences qui les opposent, on doit conclure que les deux traités proviennent bien de la même école et qu'il n'existe aucune raison décisive de mettre en doute leur attribution traditionnelle au grand Alexandre d'Aphrodise. Mais lequel des deux traités est alors le plus ancien, et lequel représente un état plus avancé de la réflexion d'Alexandre? Il m'apparaît aujourd'hui que le *De intellectu* doit avoir précédé le *De anima*. En effet: (1) Le *De anima*, postérieur aux commentaires sur la *Physique*, le *De caelo*, les *Météorologiques*, le *De anima* et le *De sensu*, doit certainement être situé assez tard dans la carrière d'Alexandre. (2) Dans le *De intellectu*, l'auteur éprouve le besoin de rapporter les thèses que soutenait un de ses maîtres, et de les critiquer ensuite; cette attitude s'explique mieux chez un penseur jeune encore que chez un chercheur 'en fin de carrière'. (3) Contre B.C. Bazán⁹⁷

et avec P.L. Donini,⁹⁸ quoique pour des raisons en partie différentes, je tiens le *De anima* pour un ouvrage plus achevé et plus mûr que le *De intellectu*. Je suis assez porté à croire, aujourd'hui, que le *De intellectu* a précédé le grand commentaire au *De anima*, tandis que le *De anima* personnel d'Alexandre résumerait les résultats acquis dans ce commentaire.

Nous ne savons rien des disciples d'Alexandre. Si nous cherchons à découvrir quelle fut la contribution du troisième siècle à l'interprétation du *De anima* après les travaux de l'Aphrodisien, nous devons nous tourner avant tout vers Plotin et son disciple Porphyre. Il est bien connu que Plotin n'ignorait pas les thèses d'Aristote et qu'à l'occasion, il a marqué ses réserves à leur égard ou les a rejetées sans ambages. Sa polémique vise non seulement les rapports entre l'intellect et l'intelligible et l'unité de l'intellect, mais aussi la conception aristotélicienne de l'âme en général,⁹⁹ le mode de présence de l'âme dans le corps, etc. Grâce au témoignage de Porphyre, nous savons aussi que, dans ses séminaires philosophiques, il lui arrivait de faire appel aux commentateurs d'Aristote, Aspasius, Adraste et Alexandre d'Aphrodise notamment.¹⁰⁰ Mais, qu'il critique Aristote ou consulte des commentateurs plus tardifs, Plotin ne s'astreint pas à citer littéralement, à expliquer le mot à mot d'un texte, à démonter pièce par pièce l'argumentation qu'il trouve chez un auteur. Dans l'élaboration de sa propre doctrine, il repense les théories de ses prédécesseurs et les utilise comme points de départ, sans chercher à éclairer dans le détail l'expression écrite de ces théories. Son attitude n'est guère différente lorsqu'il entend plutôt faire oeuvre de critique: il vise ce qu'il tient pour l'essentiel sans trop se préoccuper des nuances qui donnent à chaque penseur son individualité.¹⁰¹ Dans ces conditions, on ne saurait le ranger parmi les interprètes du *De anima*. C'est ce qui m'autorise à ne pas m'arrêter davantage aux jugements qu'il porte sur la psychologie d'Aristote et à la dette qu'il a pu contracter envers elle.

Les choses se présentent différemment chez Porphyre. Le disciple de Plotin s'est intéressé de très près au *De anima*. S'il ne semble pas en avoir commenté le texte entier, du moins en a-t-il analysé certains passages.¹⁰² A en juger par le témoignage de Thémistius, il est certain qu'il soumettait plusieurs affirmations d'Aristote à

Plotino

Porphyre

une critique sévère.¹⁰³ Ainsi, il voyait dans les lignes I 1, 403a 10-12 un raisonnement vicieux: après avoir noté que, si l'âme a quelque opération ou quelque affection qui lui soit propre, elle peut être séparable, Aristote n'était pas autorisé à dire que, si aucune opération ou affection ne lui est propre, elle n'est pas séparable.¹⁰⁴ En fait, Porphyre s'en prend à la conception de l'âme comme entéléchie et plaide en faveur de la thèse platonicienne selon laquelle l'âme peut exister sans le corps.¹⁰⁵ Les objections formulées par Aristote contre la théorie platonicienne de l'âme autotrice, et la thèse d'Aristote selon laquelle l'âme meut tout en étant elle-même immobile, faisaient également l'objet de ses critiques. Contre *De An.* I 3, 406a30-b3, il faisait valoir que les mouvements propres à l'âme, jugements et assentiments, ne sont point les mouvements locaux du corps, et qu'inversement les mouvements imprimés au corps ne coïncident pas avec ceux dont est animée l'âme elle-même, pas plus que le mouvement rectiligne ascensionnel de l'exhalaison attirée par le soleil ne coïncide avec la révolution circulaire du soleil lui-même.¹⁰⁶ Il contestait l'affirmation de I 3, 406b3-5: il n'est pas légitime de dire que si l'âme, étant animée d'un mouvement local, peut sortir du corps, elle pourra s'y réintroduire à nouveau; ceux qui tiennent l'âme pour un *pneuma* et lui confèrent ainsi un mouvement local ne sont pas disposés à admettre qu'elle pourrait réintégrer le corps après s'en être séparée.¹⁰⁷ A la thèse platonicienne, Aristote objectait qu'on ne peut identifier les mouvements imprimés à l'âme de l'extérieur, ceux des sensations, par exemple, avec les mouvements supposés constitutifs de l'essence de l'âme.¹⁰⁸ Porphyre répond que les sensibles ne meuvent pas la sensation, mais n'en sont que la condition indispensable. De même, ce n'est pas la proie prise dans la toile de l'araignée qui meut celle-ci; c'est l'élan propre à l'insecte qui le conduit à sa proie.¹⁰⁹ Le visible est avec la vue dans la même relation que le sol avec le marcheur: il est une condition, non une cause.¹¹⁰ Enfin, Aristote soulignait que, puisque tout mouvement fait sortir le *mô* d'un état pour le mener à un autre, le mouvement propre à l'essence de l'âme fera sortir celle-ci de sa propre essence.¹¹¹ Porphyre répond qu'au contraire, plus l'âme se meut, et plus elle s'affirme dans son essence: son mouvement, c'est la vie, et pour elle, se mouvoir équivaut à vivre.¹¹²

L'opinion de ceux qui, comme Galien et Alexandre, faisaient dépendre l'âme du mélange corporel, ne pouvait non plus manquer d'être attaquée par Porphyre. Il la critiquait tout en répondant à une question soulevée par Aristote lui-même:¹¹³ ce n'est pas l'âme, disait-il, qui est détruite quand le mélange se corrompt, mais simplement l'animation (ἐμψυχ(α)) que l'âme confère au corps; l'âme elle-même est séparable, et elle donne au corps l'éclat de la vie comme le soleil donne à l'air sa lumière.¹¹⁴ D'autres aspects de la doctrine de Porphyre peuvent sans doute être tirés de la longue discussion que Thémistius consacre au fragment cité.¹¹⁵ C'est probablement l'âme universelle qui, d'après lui, 'illumine' les corps organisés individuels et leur confère la 'puissance vitale', l'animation; il en donnait comme preuve la génération spontanée d'insectes ou de petits animaux.¹¹⁶

Rappelons enfin que Porphyre reprochait à Aristote d'avoir, dans sa polémique contre la définition de l'âme proposée par Xénocrate,¹¹⁷ ergoté sur les mots plutôt que d'examiner la portée réelle de cette définition.¹¹⁸ Le ton de ces reproches devait être assez violent, puisque Porphyre allait jusqu'à qualifier d'inintelligibles (ἀδιανόητα) les considérations d'Aristote.¹¹⁹

On le voit: l'attitude de Porphyre en face du *De anima* diffère totalement de celle qu'il avait adoptée envers les traités de l'*Organon*. Alors qu'il cherche à rendre accessible aux Platoniciens la logique d'Aristote, en rédigeant une *Introduction aux catégories* (l'*Isagoge*) ainsi que deux commentaires à ce traité et un au *De interpretatione*, il n'examine certains passages du *De anima* que pour en faire la critique à la lumière de ses propres convictions. Ce qui lui tient à cœur, c'est de défendre la conception platonicienne de l'âme. Il combat donc et l'entéléchisme d'Aristote et les théories naturalistes apparentées; il souligne que l'âme est active et cause de son propre mouvement, même dans les cas où elle reçoit des impulsions de l'extérieur; en même temps, il cherche à renverser les objections d'Aristote contre la définition de l'âme comme une substance automotrice.

Porphyre était mort depuis une cinquantaine d'années (entre 301 et 305) quand, vers le milieu du quatrième siècle, Thémistius rédigea sa paraphrase au *De anima*. Il se peut que cette paraphrase lui ait été inspirée par l'enseignement de son père et de son beau-père, mais

naturellement nous sommes incapables d'en juger. En revanche, et bien qu'une paraphrase ne laisse que peu de place aux considérations personnelles et à la critique, il apparaît assez clairement que Thémistius s'appuie dans une certaine mesure sur les travaux d'exégètes antérieurs, sans toujours accepter leurs vues. Il cite notamment les apories de Théophraste sur l'intellect. Il recourt aussi, sans le nommer, mais en marquant ses distances, au commentaire d'Alexandre. Certains difficultés soulevées par Plotin retiennent son attention.¹²⁰ Enfin, il s'attarde assez longuement à présenter et à réfuter diverses interprétations avancées par Porphyre. De prime abord, on pourrait le croire antiplatonicien, puisque aussi bien il rejette la conception qui fait de l'âme une substance se mouvant elle-même et nie que l'âme puisse être, en elle-même, le siège de mouvements.¹²¹ Pourtant, à diverses reprises, il laisse entendre que le fossé entre Platon et Aristote est moins profond qu'il ne semble, à condition que l'on comprenne bien ce qu'a voulu dire Platon. Quand Platon parle de l'âme, c'est en vérité à l'intellect qu'il pense.¹²² Les preuves qu'il donne de l'immortalité de l'âme valent en réalité pour l'intellect, qui est quelque chose de l'âme.¹²³ Comme Aristote, Platon a bien senti qu'il était difficile de déclarer certaines facultés de l'âme mortelles et d'autres immortelles, et c'est pour cela que, dans la composition de l'âme, il accorde à l'intellect un statut particulier, tandis qu'Aristote introduit l'intellect 'du dehors', afin que son incorruptibilité ne soit point battue en brèche par les parties ou facultés mortelles.¹²⁴ Enfin, clôturant le long exposé qu'il consacre à la noétique, Thémistius remarque que les positions qu'il vient de présenter furent celles d'Aristote, de Théophraste et sans doute aussi de Platon.¹²⁵ Dans une certaine mesure, donc, cette tendance de Thémistius à minimiser l'opposition entre Aristote et Platon prépare la thèse que Simplicius placera au centre de son interprétation des traités du Stagirate.

La question de savoir si l'âme est séparable du corps, et, d'une manière plus générale, le problème des rapports entre l'âme et le corps, ne peuvent être résolus que si l'on tranche une autre question: toutes les activités et les affections du vivant sont-elles communes à l'âme et au corps, ou en est-il qui appartiennent exclusivement à l'âme?¹²⁶ Thémistius distingue entre les *νόησις* qui appar-

tiennent au vivant du fait de l'âme: plaisir, peine, sensation, imagination, et celles qui sont propres à l'âme seule: intellection et contemplation.¹²⁷ Dans les *πάθη* du premier groupe, l'interdépendance du psychique et du physique est manifeste. Il est clair que le rapport de l'âme au corps n'y est pas comparable à celui de l'artisan à son outil; il arrive que le vivant se trouve en présence d'une cause qui devrait provoquer une colère ou une crainte violentes, mais qu'il n'éprouve cependant pas ces affections; et il arrive au contraire que des causes minimales et à peine perceptibles déclenchent des affections très intenses: c'est le cas notamment lorsque le corps est privé de nourriture et affaibli, ou que les humeurs fondamentales se trouvent déséquilibrées; il est évident alors, écrit Thémistius en reprenant la formule même qui avait servi de titre à un petit traité de Galien, que ces affections sont la conséquence des 'mélanges' du corps, τὰ πάθη ταῖς κράσεσιν ἕπεσθαι τοῦ σώματος. Si le corps n'était qu'un simple instrument de l'activité psychique, il en irait dans le cas des *πάθη* comme dans celui de la sensation, où le dérangement de l'organe fait obstacle à l'exercice normal de l'activité sensible. Au contraire, un mélange vicieux (*φασὶν κράσις*) du corps n'entrave point les *πάθη*, mais il les provoque plutôt et les intensifie: preuve manifeste de l'étroite interdépendance du corps et des *πάθη*, lesquels sont vraiment des λόγοι ἑνυλοί.¹²⁸ Dans le même ordre d'idées, on peut dire que la théorie faisant de l'âme une harmonie, sans être très proche de la vérité, n'en est pourtant pas fort éloignée, car l'âme n'est pas totalement étrangère à la constitution du mélange corporel; autrement, pourquoi périrait-elle quand le mélange vient à être détruit, ou inversement pourquoi le mélange se corromprait-il lorsque l'âme quitte le corps?¹²⁹

Même au niveau de l'intelligence,¹³⁰ Thémistius admet une certaine liaison entre le psychique et le somatique. Aristote ayant mentionné un intellect passif, qui est corruptible,¹³¹ le paraphraste se fonde sur un autre texte - I 4, 408b25-9, qu'il comprend sans doute mal - pour expliquer qu'il s'agit là du νοῦς κοινός, lequel est siège de la pensée discursive et des passions et n'est présent en l'homme que parce que celui-ci est fait d'âme et de corps.¹³² Comme Platon l'a bien vu, pour que l'intellect puisse être uni à un corps matériel, il doit exister entre eux des intermédiaires qui les relient et les

adaptent l'un à l'autre: ce sont justement les πάθη qui jouent ce rôle, car, conditionnés par l'état du corps, ils peuvent aussi participer à la raison; parler d'un παθητικός νοῦς revient à parler de πάθη λογικά.¹³³

Pourtant, Thémistius se garde bien de suivre Alexandre, qui déclarait l'intellect proprement humain mortel au même titre que les autres facultés de l'âme. Les pages qu'il consacre à la question du νοῦς sont, du reste, les plus intéressantes et les plus originales de toute sa paraphrase; on dirait que, séduit par la difficulté de la question et convaincu de son importance, il a jugé utile de lui consacrer une véritable monographie, faisant éclater ainsi le cadre trop étroit de la paraphrase. Nous ne pouvons ici qu'en indiquer quelques aspects.

→ Mises à part la question de la liaison à l'organisme corporel et celle de l'immortalité, Thémistius n'expose rien, touchant le νοῦς δυνάμει et le νοῦς καθ' ἑξῆς, qui ne se trouve déjà chez Alexandre et ne corresponde, en fait, à l'exégèse traditionnellement admise avant lui. L'intellect en puissance, propre à l'âme humaine, n'est, en soi, aucune forme, mais il est capable de les recevoir toutes. Il se trouve déjà chez les jeunes enfants. Au cours de son développement, grâce à son activité sur les sensibles et les phantasmes de l'imagination, il s'exerce et devient capable de se mettre en quête de l'universel, de collecter le semblable dans le dissemblable, de découvrir l'identique au sein du différent; il possède, dès lors, une perfection qui le rend pareil au savant qui a en lui les théorèmes de la science sans les utiliser; il a acquis une sorte de faculté visuelle qu'il n'avait pas auparavant: dorénavant, il peut oeuvrer par lui-même, sans qu'un nouvel entraînement ou qu'un enseignement étranger lui soient indispensables. L'*habitus* qu'il comporte alors est comme une réserve de concepts latents (νοήματα ἀποκεκρυμένα). Il lui est ainsi loisible de passer de ce second stade de la puissance à l'acte, en se pensant lui-même: à ce troisième stade, il y a identité entre le νοῦς ἐνεργείᾳ et les νοήματα ἐνεργείᾳ. En effet, les formes engagées dans la matière ne sont pas intelligibles en soi, elles ne comportent qu'une disposition à devenir objets de pensée; c'est l'intellect qui, les coupant de la matière où elles sont enfouies, les rend pleinement intelligibles.¹³⁴

L'intellect en puissance n'étant qu'une 'disposition favorable'

(εὐφυΐα), il est clair que l'être humain, dans son développement naturel, ne peut s'y arrêter: il doit atteindre au τέλος auquel la nature le destine et l'a préparé. Or nul être ne peut se perfectionner par lui-même. Il devra donc exister un intellect en acte, qui se combinera avec l'intellect potentiel et fera de lui un καθ' ἑξιν νοῦς en perfectionnant sa disposition naturelle, en constituant son habitus noétique. Comment s'opère cette action de l'intellect en acte sur l'intellect potentiel? Elle est double, comme celle de la lumière qui fait passer à l'acte et la faculté visuelle et les couleurs. L'intellect actif (νοῦς ἐνεργεῖς, νοῦς ποιητικός) se superpose à l'intellect potentiel au point de ne plus faire qu'un avec lui; il le façonne comme un artisan façonnerait son oeuvre si, au lieu d'agir sur elle de l'extérieur, il était présent au sein même de cette oeuvre. Grâce à lui, l'intellect humain devient capable d'opérer les passages, les rapprochements, les divisions et les abstractions qui constituent l'intellection. L'intellect avait en lui une réserve de 'concepts communs' (κοινὰ νοήματα), sorte de pré-concepts récoltés à partir des sensibles particuliers. Désormais, il va pouvoir travailler sur ces matériaux issus de la sensation et de l'imagination et transformer les intelligibles en puissance en intelligibles en acte.¹³⁵

Peut-on définir de manière plus précise les rapports entre cet intellect actif et la personne humaine? Le moi de l'homme, explique Thémistius, c'est l'intellect fait de la composition de l'intellect potentiel et de l'intellect actif, mais à ce moi, c'est l'intellect actif qui confère le ἐποὶ εἶναι; il constitue donc le véritable εἶδος de l'homme:¹³⁶ de ce fait, nous sommes immortels. Pourtant, les activités proprement humaines du νοῦς ποιητικός, telles que la pensée discursive et le souvenir, sont conditionnées par sa liaison avec l'intellect commun, qui est passif et corruptible; c'est ce qui explique pourquoi nous ne nous souvenons pas de ce que fut l'activité du νοῦς ποιητικός alors qu'il était καθ' ἑαυτὸν, avant qu'il vînt parfaire notre humaine constitution (σύστασις), et c'est pourquoi aussi, après la mort, l'intellect impassible et immortel ne se souvient pas des activités qu'il a exercées quand il était lié à un être corruptible.¹³⁷

Les pages que Thémistius consacre à l'intellect actif sont sans aucun doute les plus importantes et les plus instructives de toute

sa paraphrase. Son étude est à la fois historique et philologique: il mentionne et discute les thèses d'exégètes antérieurs, rassemble et interprète plusieurs textes d'Aristote capables d'éclairer les obscures affirmations du chapitre III 5 et fait appel aux apories de Théophraste pour dégager et étayer sa propre position. Celle-ci n'apparaît pas de prime abord avec la clarté et la précision que l'on pourrait souhaiter; pourtant, derrière la complexité des remarques de détail, il n'est pas impossible d'en apercevoir les lignes maîtresses.

Qu'est au juste l'intellect actif dont parle Aristote? D'aucuns ont voulu l'identifier tout bonnement à l'ensemble des propositions scientifiques et des sciences qui en dérivent, mais c'est là négliger les caractères que lui attribue Aristote quand il le déclare divin, impassible, immortel, éternel, séparé, et fait de lui une substance et un acte. D'autres croient qu'il est identique au 'premier Dieu'. Mais divers textes d'Aristote plaident contre cette identification et montrent qu'il est 'dans l'âme', qu'il doit donc être identique à nous ou être quelque chose de nous-mêmes.¹³⁸ Faut-il le tenir pour unique ou le considérer comme multiple? Ici, divers arguments peuvent être avancés en faveur de l'une et de l'autre thèse. En fin de compte, Thémistius paraît considérer que les deux positions ne sont pas totalement inconciliables. S'il y a, par exemple, autant d'intellects actifs que d'intellects potentiels, on ne voit pas comment expliquer cette multiplicité: c'est la matière qui individualise des êtres spécifiquement identiques, et l'intellect actif est sans matière; et si chaque intellect actif est différent des autres, qu'est-ce qui déterminera leur répartition? La comparaison avec la lumière suggère plutôt qu'on ne peut s'en tenir à la multiplicité pure et simple des intellects actifs: la lumière est une ou, plus exactement, le dispensateur de toute lumière, le soleil, est un, mais les facultés visuelles qu'il fait passer à l'acte et les objets qu'il éclaire sont néanmoins multiples. Du reste, si l'être de chacun de nous ne dérivait pas d'un intellect actif unique, comment pourrait-on expliquer l'origine des notions communes à tous les hommes (κοινὰ ἔννοια)? Comment se ferait-il que nous ayons tous, et sans l'avoir apprise, une même connaissance des premiers principes? L'enseignement lui-même cesserait d'être possible si le maître et le disciple n'avaient point au départ les

mêmes concepts en commun.¹³⁹ Plus haut déjà, après avoir noté que la thèse de Porphyre entraînait logiquement celle de l'unicité de l'âme, Thémistius semblait prêt à admettre une double entéléchie pour le diaphane, l'une, plus parfaite et unique, le soleil, correspondant à l'âme unique, l'autre, moins parfaite, la lumière distribuée dans les divers corps diaphanes, correspondant aux âmes individuelles. Pourtant, cette conception de l'âme à la fois une et multiple ne lui paraissait pas exempte de difficultés.¹⁴⁰ En réalité, estime-t-il, la question de l'unicité de l'âme, soulevée par les modernes et par les anciens, ce n'est pas pour l'âme, mais pour l'intellect qu'elle doit être posée.¹⁴¹ La solution qu'il suggère vise, comme on l'a vu, à concilier unité et multiplicité.¹⁴² Le platonisme ou, plus exactement, le néoplatonisme de Porphyre en a sans doute inspiré certains aspects.

Un dernier point mérite d'être souligné, sur lequel Thémistius prend manifestement le contrepied d'une thèse d'Alexandre. Il reconnaît bien que l'intellect commun, dépendant du corps, de la sensation et de l'imagination, est mortel, mais il le distingue explicitement de l'intellect potentiel. Celui-ci est séparable, il n'est pas mêlé au corps, il n'a pas d'organe, et son impassibilité est d'un niveau supérieur à celle de la sensation. Loin d'apparaître comme la pure puissance qu'il était chez Alexandre, le *νοῦς* *δυνάμει* comporte donc une certaine substantialité. Mais il a quelque chose d'incomplet, d'inachevé: il précède l'intellect actif comme la lueur de l'aube précède la pleine lumière, comme la fleur précède le fruit. Antériorité purement temporelle donc, car absolument, l'intellect actif lui est de loin supérieur et est *χωριστός* à un degré bien plus éminent.¹⁴³ De l'intellect passif, corruptible, inséparable du corps, on doit distinguer l'intellect fait de l'union de l'intellect potentiel et de l'intellect actif; cet intellect, à la fois double et un comme le sont les êtres faits de matière et de forme, est, lui, séparable du corps, incorruptible et exempt de génération.¹⁴⁴



- 67 Alex. *De An. mant.* 110,4-113,12. On a proposé de corriger en Aristoclès le nom du maître d'Alexandre, qui, dans les manuscrits, est appelé Aristoteles. Mais il n'existe aucune preuve qu'Aristoclès de Messine ait jamais été le maître d'Alexandre. Par ailleurs, un péripatéticien Aristote de Mytilène jouissait, sous Galien, d'un certain renom. Sur la question, voir P.Moraux, *Archiv Gesch. Philos.* 49 (1967), 169-82.
- 68 Alex. *De An. mant.* 112,5sq. Ces apories rappellent les questions embarrassantes qu'Atticus formulait à l'adresse d'Aristote, ap. Eus. *PE* XV 9,13 = Fr. VII Baudry.
- 69 B.C.Bazán, 'L'authenticité du *De intellectu* attribué à Alexandre d'Aphrodise', *Rev. Philos. Louvain* 71 (1973), 468-87.
- 70 On trouvera plus de détails dans le tome III de mon *Aristotelismus bei den Griechen*, en préparation.
- 71 On ne relève pas de divergences notables entre les fragments du commentaire et le *De anima* personnel. Par ailleurs, le *De anima* est postérieur au commentaire (conservé) au *De sensu*, qu'il cite textuellement à plusieurs reprises. Le commentaire au *De sensu*, de son côté, ne peut avoir été rédigé qu'après le commentaire au *De anima*, et il est certainement postérieur aux commentaires à la *Physique*, au *De caelo* et aux *Météorologiques*. Ainsi, le *De anima* d'Alexandre ne peut certainement pas être regardé comme un ouvrage de jeunesse.
- 72 *De An.* 2,4-9. Sur la théorie de l'âme chez Alexandre, voir maintenant Donini, 'L'anima ...' (art.cit. n.6), 61-107. L'auteur s'en prend à plusieurs erreurs d'appréciation que j'ai commises dans mon travail de 1942 sur Alexandre et que j'avais, du reste, reconnues moi-même depuis longtemps. J'ai peine à croire, pourtant, qu'on puisse admettre, comme l'écrit P.L.Donini, que l'exposé d'Alexandre se caractérise par son esprit de rigueur systématique, la fermeté et la cohérence du dessein, ainsi que par la capacité de synthèse philosophique et les intuitions géniales de l'auteur.
- 73 *De An.* 2,10-25; 10,26-11,13.
- 74 Je résume *De An.* 2,25-13,8. Le texte traduit figure en 12,21-4.
- 75 *De An.* 24,18-26,30, surtout 24,21-3 où γὰρ ἡ τοιαύτη τῶν σωματικῶν κρᾶσις ἡ ψυχῇ, ὅπερ ἦν ἡ ἀρμονία, ἀλλ' ἡ ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ κρᾶσει δόναμις γεννωμένη. La formule évoque la définition de l'âme par Andronicus telle que la rapporte Galien, κρᾶσιν εἶναι φησιν ἡ δόναμιν ἐπομένην τῇ κρᾶσει.
- 76 Mich. Eph. *Parva naturalia* 135,22-30. Après avoir critiqué la conception d'Alexandre d'après laquelle l'*intellectus possibilis* n'est rien d'autre qu'une disposition, S.Thomas, *S. c. gentil.* II 63 écrit: praedictae autem opinioni Alexandri de intellectu possibili propinqua est Galeni medici de anima. Dicit enim animam esse complexionem. - Il y a longtemps que m'est apparue la ressemblance entre les idées de Galien et celles d'Alexandre au

sujet de l'âme. Les pages qui lui seront consacrées aux tomes II et III de mon *Aristotelismus bei den Griechen* étaient en grande partie rédigées quand est paru l'article de P.L. Donini (cit. n.6) où les conceptions d'Alexandre sont rapprochées de celles de Galien.

77 *De An.* 80,16-87,1.

78 87,25-88,10.

79 Merlan (*op.cit.* n.47), surtout 16-17. Donini, *Tre studi* (*op.cit.* n.6), surtout 26-33.

80 Voir *De An.* 88,2-5.

81 89,21-90,2.

82 88,17-24.

83 88,24-89,11.

84 Bazán (*art.cit.* n.69), surtout 483-4.

85 *De An.* 88,5-11; 89,21-90,2; 90,11-20; 91,3-4.

86 88,6; 91,3-4.

87 91,5-6.

88 90,2-91,6.

89 Averrois Cord. *Comm. magn. in Ar. de an. libros*, ed. F.S. Crawford (1953), p. 483: quod autem dixit in quodam tractatu quem fecit de intellectu secundum opinionem Aristotelis videtur contradicere ei quod dixit in libro de anima.

90 Bazán (*art.cit.* n. 69).

91 *De int.* 108,19-22.

92 *De An.* 81,13-15; 81,22-5; *De int.* 106,23-4; 110,20-4.

93 Cette conception prévaut dans le *De int.*; voir surtout 106,25-107,20, à comparer avec *De An.* 84,14-27; 85,5-10.

94 *De An.* 82,1-15; 85,20-5; 86,16-17; *De int.* 107,21-8; 107, 32-4; 111,31-2.

95 *De An.* 86,5-6.

96 *De An.* 84,24-6.

97 (*Art.cit.* n.69), pp. 482-4.

98 *Tre studi* (*op.cit.* n.6), 61.

- 99 Voir à ce sujet G.Verbeke, 'Les critiques de Plotin contre l'entéléchisme d'Aristote: essai d'interprétation de l'Enn. 4.7.8', *Philomathes. Studies ... in memory of Philip Merlan* (The Hague 1971), 194-222. Donini, *Tre studi* (op.cit. n.6), 9sqq.
- 100 Depuis quelques années, la critique s'est efforcée - avec un succès inégal - de déceler chez Plotin des réminiscences d'Alexandre d'Aphrodise. On pourra consulter notamment H.R.Schwyzler, Art. 'Plotinos', *RE* XXI (1952), 573-4. P.Henry, 'Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin', *Les sources de Plotin. Fondation Hardt. Entretiens* 5 (Vandoeuvres, Genève 1960), 429-44. A.H.Armstrong, 'The background of the doctrine "That the Intelligibles are not outside the Intellect"', *ibid.* 405-6. Merlan (op.cit. n.47), 13-16 et 39-40. F.P.Hager, 'Die Aristotelesinterpretation des Alexander von Aphrodisias und die Aristoteleskritik Plotins bezüglich der Lehre vom Geist', *Archiv Gesch. Philos.* 46 (1964), 174-87. J.M.Rist, 'On tracking Alexander of Aphrodisias', *Archiv Gesch. Philos.* 48 (1966), 82-90. H.J. Blumenthal, 'Plotinus Ennead IV.3.20-1 and his sources: Alexander, Aristotle and others', *Archiv Gesch. Philos.* 50 (1968), 254-61. Donini, *Tre studi* (op.cit. n.6), surtout 5-25. - La difficulté de ces recherches et la fragilité de certains rapprochements découlent du fait que nous n'avons plus grand-chose de la littérature exégétique aristotélicienne des premiers siècles. Certaines rencontres entre Plotin et Alexandre peuvent être fortuites et ne représenter qu'une opinion ou une formule courantes chez les péripatéticiens de l'époque, mais connues uniquement grâce à Alexandre.
- 101 Voir, dans le même sens, J.M.Rist (art.cit. n.100), 90.
- 102 L'existence d'un commentaire au *De anima* n'est pas attestée. En revanche, Suidas nous apprend (s. v. Πορφύριος) que Porphyre avait écrit un *πρὸς Ἀριστοτέλην περὶ τοῦ εἶναι τὴν ψυχὴν ἐντελέχεια* (no 33 de la liste de J.Bidez). C'est sans doute dans cet ouvrage que Thémistius a trouvé les indications dont il va être question. Dans ce qui suit, nous ne pourrions examiner en détail les remarques de Porphyre. Il va sans dire que de nombreux rapprochements avec Plotin s'imposeraient.
- 103 Them. *De An.* 16,19 l'appelle ὁ τῶν Ἀριστοτέλους ἐξεταστής, le vérificateur, le scrutateur des œuvres d'Aristote, sans doute pour laisser entendre qu'il y cherchait ce qui prêtait le flanc à la critique. Comme l'indique une notice marginale du *Laur.* 87,25, c'est bien Porphyre qui est visé, car la σύνοψις mentionnée en 16,30 est effectivement de lui: voir *Simpl. Ph.* 802,8 et 918,13.
- 104 Them. *De An.* 6,11-33. Porphyre est désigné comme ὁ ἐνιστάμενος πρὸς τοῦτον τὸν λόγον; comparer avec 16,19 ὁ ... ἐξεταστής ἐνίσταται τοῖς εἰλημμένοις, où il s'agit certainement de Porphyre. - La critique adressée par Porphyre à Aristote est résumée par Thémistius, *De An.* 6,12-14, et rapportée également par Philopon, *De An.* 46,10-18, qui l'attribue à des exégètes qu'il ne nomme pas. En voici la teneur. Il aurait fallu détruire (ἀνελεῖν) l'antécédent en prenant la contradictoire du conséquent, tandis

qu'Aristote s'efforce de détruire le conséquent en prenant la contradictoire de l'antécédent. Autrement dit, Porphyre aurait admis 'si A, alors B; mais non B; donc non A'; il reproche à Aristote d'avoir raisonné de manière incorrecte en disant: 'si A, alors B; mais non A; donc non B'. C'est évidemment fausser la portée des indications d'Aristote dans les lignes incriminées. Comme l'avaient déjà noté les 'exégètes attiques' (Plutarque?) mentionnés par Philopon, *De An.* 46,18sq. et comme me le rappelle aimablement J. Brunschwig, que je remercie de ses remarques et de son aide, Aristote n'introduit aucun lien de consécution entre le conditionnel positif ('si l'âme possède quelque opération ou affection propre, elle est séparable') et le conditionnel négatif ('si l'âme n'a pas d'opération propre, elle n'est pas séparable'). - Il est remarquable que Porphyre prête à Aristote la volonté de détruire (παίρναι ἀναίρειν) la thèse selon laquelle l'âme est séparable. Pour des raisons qu'il me serait trop long d'exposer ici, je soupçonne que cette interprétation du passage en cause remonte à Alexandre d'Aphrodise. - Thémistius, quant à lui, reproche à Porphyre de n'avoir pas tenu compte du fait que, dans le conditionnel positif d'Aristote, la consécution n'est pas donnée comme nécessaire, mais comme contingente (ἐνδέχεται ὅν); or dans une consécution contingente, la destruction de l'antécédent entraîne avec elle celle du conséquent. Thémistius donne les exemples suivants: 'Si Dion navigue, il se peut (ἐνδέχεται) qu'il ait une navigation heureuse; si Dion ne navigue pas, il ne se peut non plus (οὐδ'... ἐνδέχεται) qu'il ait une navigation heureuse.' A rejeter: 'S'il ne se peut que Dion ait une navigation heureuse, il ne se peut non plus qu'il navigue.' Autre exemple: 'Si ce qui s'approche est un animal, il se peut que ce soit un cheval.' A rejeter: 'Si ce n'est pas un cheval, ce n'est pas non plus un animal.' En consécution contingente, explique Thémistius, le rapport de l'antécédent au conséquent est comme celui d'un tout à sa partie: en supprimant le tout, on supprime la partie.

105 L'entéléchisme est également attaqué par Porphyre dans son *Contra Boethum*, Fr. 6 et 8 ap. Eus. *PE* XV 11,1 et 4, p. 374 Mras.

106 Them. *De An.* 16,19-25. Réfutation par Thémistius 16,25-36.

107 16,36-9. Réfutation 16,39-17,8.

108 *De An.* I 3, 406b5-11.

109 Them. *De An.* 17,25-9. La même opinion, mais illustrée différemment, se retrouve par exemple chez Porphyre, *Sent.* 18 Mommert: les οἰκείωσεις et les πάθη de l'âme sont en réalité des ἐνέργεια ne ressemblant en rien au réchauffement ou au refroidissement des corps. Lors de la perception, l'âme ressemble à l'harmonie séparée que le musicien a en lui, tandis que l'élément corporel, qui 'subit', est analogue aux cordes bien accordées que meut le musicien. Cette comparaison est prise à Plotin III 6, 4, 43-52.

110 Them. *De An.* 17,32-5.

- 111 *De An.* I 3, 406b11-15.
- 112 Them. *De An.* 18,16-20. Comparer avec Porph. *Sent.* 21 M., où on lit notamment que l'âme n'est pas composée de vie et de non-vie, mais n'est que vie, ce qu'a voulu exprimer Platon en donnant l'αὐτοκίνητον comme l'essence et le logos de l'âme.
- 113 *De An.* I 4, 408a24-9.
- 114 Them. *De An.* 25,33-6. Je tiens pour assuré que le sujet de φησὶν est ici Porphyre, comme dans les passages cités plus haut: la pensée et le vocabulaire rappellent le *Contra Boethum* Fr. 7 ap. Eus. *PE* XV 11,2-3, p. 374 Mras, notamment παρουσία ... τῆς ψυχῆς ζωτικὸν γέγονε τὸ τοῦ ζῴου σῶμα, ὥς ... ἡλίου ἀνατολῇ πεφώτισται γὰρ ὁ ἄνθρωπος, σκοτεινὸς ὡς ἀνευ τῆς τοῦτου ἐκλάμψεως, et un peu plus bas la distinction d'ἐμψυχία et de ψυχή.
- 115 Them. *De An.* 25,36-27,7.
- 116 Voir surtout Them. *De An.* 26,20-30. Les rapports entre l'âme universelle et les âmes individuelles sont présentés d'un point de vue assez différent chez Porph. *Sent.* 27 M. - On se rappellera que pour Plotin également, la nature de l'animal est faite du corps vivant et d'une sorte d'illumination (ἐλλαμψις) que lui donne l'âme, et que l'âme universelle illumine de ses reflets celle qui est dans le corps. Voir notamment I 1,7; 8; 10; 11; 12; II 3, 9 etc.
- 117 *De An.* I 4, 408b32sqq.
- 118 Them. *De An.* 31,1-3.
- 119 32,19-22.
- 120 Dans la discussion de mon rapport, C. de Vogel a souligné, en citant de nombreux textes, que Plotin s'était, lui aussi, penché sur plusieurs des problèmes que soulève Thémistius, et qu'il avait, à plus d'une reprise, proposé des solutions assez semblables à celles du paraphraste. Les activités et affections du vivant sont-elles communes à l'âme et au corps, ou certaines d'entre elles appartiennent-elles à l'âme seule (Plot. I 1)? L'âme unie au corps se souvient-elle de son existence antérieure, et l'âme sortie du corps se souvient-elle de son séjour ici-bas (IV 3,25-4,17)? La pensée discursive dépend-elle du corps?, etc. Une comparaison détaillée des vues de Plotin et de Thémistius dépasserait le cadre du présent rapport. Même si, dans sa paraphrase, Thémistius ne cite pas Plotin nommément, il est probable qu'il a connu ses idées, en partie peut-être à travers Porphyre, qu'il utilise.
- 121 Them. *De An.* 14,28-19,14.
- 122 20,19-26. Déjà Aristote, *De An.* I 3, 407a3sqq. notait à propos de l'âme du monde dont il est question dans le *Timée*: τὴν ... τοῦ παντὸς (ψυχὴν) δῆλον ὅτι τοιαύτην εἶναι βοόλεται οἷόν ποτ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς.

- 123 106,29-107,2.
- 124 37,20-8.
- 125 108,35-109,3.
- 126 5,31-5.
- 127 2,28-32.
- 128 7,1-25.
- 129 25,23-33.
- 130 Sur la doctrine de l'intelligence chez Thémistius, on pourra consulter O. Ballériaux, 'D'Aristote à Thémistius. Contribution à une histoire de la noétique après Aristote' (Thèse de Liège, 1943) (cet ouvrage de mon ancien condisciple est resté inédit, et je ne l'ai pas sous la main), un chapitre d'O. Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs* (Paris 1953), 38-43, et surtout l'étude de G. Verbeke dans son édition de Thémistius, *Comm. sur le traité de l'âme d'Aristote*. Trad. de Guillaume de Moerbeke (Louvain-Paris 1957), (Corp. lat. comm. in Arist. gr. I), xxxix-lxii.
- 131 *De An.* III 5, 430a24.
- 132 Them. *De An.* 105,13-22. Voir aussi 101,5-9; 102,1-24; 108,28-31.
- 133 107,7-29.
- 134 93,32-98,9. Thémistius fait allusion au problème des universaux en 3,32-4,11; le genre n'est qu'un *έννόημα*; il n'est donc rien, ou est postérieur au particulier; l'espèce, elle, est une nature (*φύσις*), une forme (*μορφή*); on peut donc se demander si les définitions sont des déterminations de concepts ou si elles correspondent à des natures présentes dans les particuliers.
- 135 98,12-100,15.
- 136 100,16-37. Rappelons que pour Platon, c'est l'âme qui est notre moi véritable (*Alc.* I 130c; *Phd.* 115cd; *Lg.* XII 959ab). Pour Aristote, c'est le *λόγον έχον*, le *νοῦς* (*Protr.* Fr. 6 Walzer et Ross = B 62 Düring; *EN* IX 8, 1168b35-1169a2). Même opinion chez Xénocrate (R. Heinze, *Xenokrates* (Leipzig 1892), 143), Cicéron (*De rep.* VI 24 mens cuiusque is est quisque), Philon (*Quod det. potiori insid. soleat* 22; *De agric.* 9) et d'autres (I. Heinemann, *Poseidonios' metaph. Schr.* (Breslau 1921), 62-3). Plotin, quant à lui, oppose assez souvent le moi inférieur, 'l'homme avec la bête', c'est-à-dire le corps doué de vie, au moi supérieur, à 'ce qui est au-dessus de la bête', l'homme véritable, l'âme raisonnable, qui vit dans l'intelligible (nombreux textes, notamment I 1,7; 10; I 4, 9; II 3, 9); mais notre raisonnement, notre raison discursive ne sont pas l'intelligence pure; nous ne sommes pas l'intelligence; celle-ci est supérieure à la raison

discursive, qui reçoit son empreinte (V 3,3); par notre âme, nous participons à l'essence (οὐσία), nous sommes une certaine essence, mais nous ne sommes pas l'essence elle-même (VI 8,12); notre âme, qui est un composé, n'est pas identique à l'être de l'âme (τὸ ψυχὴ εἶναι) (I 1,12). 'L'acte d'intellection a lieu lorsque l'âme pense les objets intelligibles, et lorsque l'intelligence agit sur nous; car l'intelligence est à la fois une partie de nous-mêmes et un être supérieur auquel nous nous élevons' (I 1, 13, trad. E.Bréhier). Sur le problème du moi chez Plotin, voir entre autres E.Zeller, *Philos. d. Gr.* III 2, 5e éd. Leipzig, pp. 631sqq., et A.H.Armstrong, 'Plotinus', *The Cambridge History of later Greek and early Medieval Philosophy* (Cambridge 1967), 224-6. Il est assez probable que Thémistius s'est inspiré de ces considérations, en les adaptant à ses vues personnelles, lorsqu'il a distingué le moi, qui est l'intellect où sont unis l'intellect potentiel et l'intellect actif, et l'être du moi, qui vient uniquement de l'intellect actif.

137 101,9-102,29. Heinze considère le texte de 101,36-7 comme intelligible et suppose qu'il a dû être déformé par une lacune. Il me paraît plus simple d'écrire en 101,37 ὅσοι κακῶς (καὶ codd.) ἀπορεῖν κτλ. pour obtenir le sens attendu.

138 102,30-103,19.

139 103,20-104,14.

140 25,38-27,7.

141 104,14;16.

142 Sur la difficile question de l'unité ou de la pluralité des intellects agents selon Thémistius, voir Verbeke (*op.cit.* n.130), xlii-lv et lxi, dont l'interprétation est très voisine de celle que je viens d'esquisser. Au contraire, Merlan (*op.cit.* n.47), 50, n. 3, conjecture que le passage où est avancée la thèse de la pluralité n'est qu'une glose postérieure.

143 105,13-106,14.

144 108,28-34.