



HAL
open science

La doctrine aristotélicienne de l'embryon et sa réinterprétation par Porphyre

Gwenaëlle Aubry

► **To cite this version:**

Gwenaëlle Aubry. La doctrine aristotélicienne de l'embryon et sa réinterprétation par Porphyre. L. Brisson; G. Aubry; M.-H. Congourdeau; F. Hudry. Porphyre. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme, Vrin, pp.47-67, 2012, Histoire des doctrines de l'antiquité classique, 978-2-7116-2432-4. hal-02936858

HAL Id: hal-02936858

<https://hal.science/hal-02936858>

Submitted on 29 Sep 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La doctrine aristotélicienne de l'embryon et sa réinterprétation par Porphyre

Une lecture superficielle des premières lignes de l'*Ad Gaurum* pourrait donner à croire que c'est la conception aristotélicienne de l'embryon qui va y être défendue: de fait, le vocabulaire, les concepts mobilisés sont ceux qu'elle met en œuvre. Ainsi, la question est formulée d'emblée de savoir «s'il faut tenir les embryons pour des animaux aussi en acte, ou seulement en puissance et non en acte» (1 (2), 16-18). A la suite de cela, deux sens de l'en-puissance sont distingués, en des termes et à l'aide d'exemples qui font écho à la formulation, dans le *De Anima* d'Aristote, du triple schème de la *dunamis*:

L'«en puissance» se dit soit au sens de ce qui, n'ayant pas encore reçu la puissance, est cependant en mesure de la recevoir (par exemple l'enfant à l'égard de la lecture et de l'écriture) soit de ce qui a reçu la puissance, mais n'est pas en train d'agir en vertu de celle-ci (par exemple l'enfant qui sait lire et écrire, mais qui n'est pas en train de lire ou d'écrire, parce qu'il est occupé à d'autres choses ou qu'il dort)¹ (9 (2), 18-22).

Pourtant, si on les lit de près, ces lignes d'allure si aristotélicienne portent toute la rupture entre la théorie de Porphyre et celle d'Aristote. Certes, tous deux définissent l'embryon comme un animal en-puissance: mais ce dernier terme, Porphyre l'entend dans le premier des deux sens par lui distingués- comme «ce qui, n'ayant pas encore reçu la puissance, est cependant en mesure de la recevoir». Autrement dit, caractériser l'embryon comme un animal en-puissance, cela signifie pour lui non pas que l'embryon va, au cours de son développement, actualiser les capacités distinctives de l'animal (la sensation et la motricité), mais, simplement, qu'il va devenir apte à recevoir celles-ci. Et l'on découvre bien vite, en poursuivant la lecture de l'*Ad Gaurum*, que cette aptitude n'est acquise qu'au terme de son développement: en d'autres mots, et c'est le point de rupture fondamental, là où, pour Aristote, l'embryon devient animal au cours de sa formation, il n'est, pour Porphyre, qu'un végétal et ce n'est qu'au moment de la naissance qu'il reçoit, de l'extérieur, l'âme animale².

On voit toutefois que cette rupture passe par la reprise de la terminologie aristotélicienne. Plus précisément, elle passe par la réinterprétation du concept d'en-puissance comme pure

¹ Cf. Aristote, *De Anima* II, 5, 417a 22-417b 1.

² Cette thèse est formulée à plusieurs reprises dans le cours de l'*Ad Gaurum* : voir par exemple 2 (5), 65 ; 3 (5), 50-51 ; 10, 64-66.

réceptivité, ou encore comme *epitēdeiotēs*³. Il faut donc, pour prendre la mesure de cet écart décisif, exposer la théorie aristotélicienne de l'embryon. On verra d'abord quels sont son statut et les étapes de sa formation, avant de s'intéresser plus particulièrement à la façon dont s'y appliquent les catégories de *dunamis* et d'*energeia*. Leur redistribution par Alexandre d'Aphrodise dans son propre traité *De l'âme* constitue sans doute une médiation fondamentale entre ces deux conceptions, aristotélicienne et porphyrienne, de l'embryon dont l'apparent accord sur la formule «animal en-puissance» masque la profonde divergence.

Le statut de l'embryon

On lit, dans le corpus hippocratique, à propos de l'embryon qu'«il est et il n'est pas»⁴. Or le concept d'en-puissance est précisément ce qui, chez Aristote, permet de penser cet état intermédiaire entre le non-être et l'être. Plus précisément, il permet de penser le passage du non-être à l'être. L'apparition d'une substance ou d'une qualité nouvelle n'apparaît pas, dès lors, comme une émergence, ou un surgissement, mais comme le résultat d'un processus continu⁵. L'embryon doit précisément être considéré comme un tel processus⁶. C'est pourquoi le concept d'en-puissance permet de le penser. Mais, dans le même temps, ce processus est orienté par une forme déterminée; le principe de synonymie l'énonce: «c'est un homme qui engendre un homme»⁷. C'est pourquoi il importe de déterminer ce que l'embryon est en-puissance : homme, animal, végétal, ou encore ces trois termes successivement ?

Car, on l'a dit, ce mouvement est continu. Cela s'énonce, là encore, sous la forme d'un principe: «La nature passe progressivement des êtres inanimés (τῶν ἀψύχων) aux animaux (τὰ ζῶα) et cette continuité empêche de voir la frontière entre les deux»⁸. Or ce principe de continuité

³ J'ai proposé une première analyse de l'histoire de ce concept et de sa fonction dans l'*Ad Gaurum* dans «Capacité et convenance. La notion d'*epitēdeiotēs* dans la théorie porphyrienne de l'embryon», dans L. Brisson, M.-H. Congourdeau et J.-L. Solère (éd.), *L'Embryon. Formation et animation*, Paris, Vrin, 2008, p. 139-155.

⁴ Hippocrate, *Aliment*. 42 (éd. R. Joly, Paris, CUF, 1972, p. 146, 2), cité par V. Boudon-Millot, «La naissance de la vie dans la théorie médicale et philosophique de Galien», dans L. Brisson *et al.*, *L'Embryon...*, *op. cit.*, p. 79-94 : p. 88.

⁵ Aristote pose pour principe que ce qui est ne peut venir ni de l'être ni du non-être (*Phys.* I, 191a 28-30) : de l'être, car il faudrait alors admettre, comme le font par exemple Anaxagore et Démocrite, que les contraires coexistent en acte (*Méta.* Γ 5, 1009a 22-30), du non-être, car l'on ne peut penser le surgissement *ex nihilo*. La solution consiste alors à dire que ce qui est en-acte vient de ce qui est en-puissance (cf. *Méta.* Λ 2, 1069b 15-23). Sur la façon dont le couple de l'en-puissance et de l'acte vient résoudre l'aporie du devenir, qu'il me soit permis de renvoyer à G. Aubry, *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*, Paris, Vrin, 2006, p. 55-62. Soulignons aussi que la formule du changement qualitatif et du changement substantiel est la même dans tous les cas ; Aristote distingue trois principes : la matière, la forme, et la privation.

⁶ Comme le souligne C. Freeland, «Aristotle on Bodies, Matter, and Potentiality», dans A. Gotthelf et J.G. Lennox (éd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, University Press, 1987, p. 392-407.

⁷ Cf. par ex. *Méta.* Z 7, 1032a 24-25 ; 1033b 32.

⁸ Aristote, *Histoire des animaux* VIII, 1, 588b 4 ; voir aussi 588b 11-12.

s'applique aussi à la génération, c'est-à-dire au processus de l'animation ou encore, et plus précisément, au passage de l'«animé» à l'animal: «Il faut noter avec quelle perfection et quelle continuité la nature réalise la génération», lit-on cette fois dans le *De Generatione animalium* (II 1, 733a 33-34). Aussi continu que soit ce processus, on peut toutefois y distinguer des stades. Ceux-ci correspondent à différentes étapes de l'animation, ou encore à l'actualisation de différentes puissances de l'âme. Dans la doctrine aristotélicienne, l'embryon passe en effet, *dans le temps même de la gestation*, du statut d'animé, ou de vivant, à celui d'animal. C'est là, on l'a dit, le point principal de l'opposition de Porphyre à Aristote: selon l'*Ad Gaurum*, en effet, l'embryon n'est, jusqu'à la naissance, qu'un simple vivant, c'est-à-dire, en fait, un végétal.

Que la vie se dise en plusieurs sens, et admette plusieurs stades, c'est, toutefois, une affirmation que l'on lit déjà chez Aristote⁹. La capacité élémentaire par laquelle l'animé se distingue de l'inanimé, c'est ce «pouvoir et principe interne (δύναμιν καὶ ἀρχήν)» en vertu duquel il peut croître et s'alimenter. Or les plantes sont douées d'un tel principe, et c'est en tant que telle qu'elles peuvent être comptées parmi les vivants (τοῖς ζῶσι); mais des vivants ainsi définis, il faut distinguer l'animal (τὸ ζῶον) qui, lui, se caractérise primordialement par la sensation¹⁰ et secondairement par le mouvement local¹¹. Il faut souligner, que si cette première capacité (la végétative, donc) peut exister sans la seconde (la sensitive), à l'inverse, la seconde ne peut être sans la première; l'unité de l'âme n'est pas une unité générique: elle est telle que «le terme postérieur contient en puissance le terme antérieur», mais non l'inverse. Ainsi, la puissance sensitive n'est jamais donnée sans la végétative, «mais dans les plantes, en revanche, la nutritive est séparée (χωρίζεται) de la sensitive»¹².

Qu'en est-il de l'embryon? On l'a dit, Aristote considère que l'embryon humain passe, dans le temps de la gestation, du stade de l'animé, ou encore de ce simple vivant qu'est le végétal, au stade de l'animal. D'une façon générale, tout embryon animal commence selon lui par «vivre la vie du végétal»¹³. Plus précisément, et il faut souligner cette nuance, il «semble vivre la vie d'un végétal»¹⁴. Car, contrairement aux végétaux dont les graines renferment une matière nutritive,

⁹ *De Anima* II 2, 413a 22-26 : «Il y a plusieurs manières d'entendre la vie, et il suffit qu'une seule d'entre elles se trouve réalisée dans un sujet pour qu'on le dise vivant : que ce soit l'intellect, la sensation, le mouvement et le repos selon le lieu, ou encore le mouvement qu'implique la nutrition, enfin le dépérissement et la croissance. C'est pour cette raison que toutes les plantes mêmes sont considérées comme des vivants» (trad. Barbotin, Paris, CUF, 1989).

¹⁰ *De An.* II, 2, 413b 1-2 : «Τὸ μὲν οὖν διὰ τὴν ἀρχὴν ὑπάρχει τοῖς ζῶσι, τὸ δὲ ζῶον διὰ τὴν αἴσθησιν πρότος» ; voir aussi *Gen. An.* II 1, 732a 12-13.

¹¹ Pour la caractérisation de l'animal par le mouvement local, voir *Phys.* VIII, 2, 252b 22-23 ; 253a 14-15 ; 4, 254b 14-18 ; 255a 6-7 ; *De An.* III 9, 432a 17. Comme le souligne P.-M. Morel, cette capacité est essentielle car c'est elle qui permet à l'animal de réaliser le mode de vie qui lui est propre (se nourrir, s'accoupler, fuir le danger *etc*) : cf. *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Paris, Vrin, 2007.

¹² Cf. *De An.* II, 3, 414b 19-415a 3.

¹³ *Gen. An.* III 2, 753b 28.

¹⁴ *Gen. An.* II 3, 736b 12-13.

l'embryon, lui, ne reçoit d'abord sa nourriture que «du dehors» (θύραθεν)¹⁵: il la tient de l'utérus auquel il est relié, comme une plante l'est à la terre par ses racines, par le cordon ombilical¹⁶. C'est pourquoi, de l'âme nutritive elle-même, il faut dire que l'embryon ne la possède qu'en-puissance¹⁷. Il ne l'aura en-acte qu'à partir du moment où il sera capable de se nourrir par lui-même, comme le font les animaux achevés, c'est-à-dire doués de locomotion, et non plus seulement par l'intermédiaire de la mère¹⁸.

Or si l'embryon «semble vivre la vie d'un végétal», c'est précisément parce que, tout en ayant en acte les capacités d'un végétal, il a aussi, en-puissance, celles d'un animal. Cette réserve d'Aristote s'éclaire, plus loin dans le *De Generatione animalium*, à l'occasion d'une réflexion sur le sommeil (dans les premières lignes de l'*Ad Gaurum*, de même, on l'a vu, le second sens de l'en-puissance est illustré par l'exemple de l'enfant qui dort; et la question reviendra, au chapitre 13, de savoir si l'embryon peut être comparé à un dormeur ((3), 26)). Du sommeil, Aristote parle comme d'un état intermédiaire entre le non-être et l'être, «aux confins de la vie et de l'absence de vie», car «le dormeur paraît ni complètement ne pas exister ni exister» (V 1, 778b 29-30). Ce qui caractérise cet état, c'est que la sensibilité, tout en étant présente, ne s'y exerce pas. C'est bien à cela que ressemble l'état de l'embryon (b 34). Mais c'est aussi cela qui le distingue des plantes: de celles-ci, on ne peut dire qu'elles dorment, puisqu'elles ne se réveillent pas (779a 1-4). Ainsi, et finalement, si l'embryon «semble vivre» la vie d'un végétal plutôt qu'il ne la vit réellement, c'est qu'il est comme une plante qui, un jour, pourrait s'éveiller, c'est-à-dire exercer sa sensibilité.

À mesure de son développement, l'embryon acquiert donc, en plus de l'âme nutritive, l'âme sensitive, qui fait de lui un animal¹⁹. Ici encore, Aristote souligne que cette âme n'apparaît pas «d'un coup» (ἄμα):

En effet, un être ne devient pas d'un seul coup animal et homme, ni animal et cheval, et il en va de même pour les autres vivants. Car la fin se manifeste en tout dernier lieu: or la fin de la génération, c'est le caractère particulier de chaque être²⁰.

Pas plus qu'il ne devient «d'un coup» animal, l'embryon ne devient «d'un coup» homme: c'est, cette fois, de l'apparition de la puissance intellectuelle et non plus sensitive qu'il est question.

¹⁵ *Gen. An.* II 4, 740b 5.

¹⁶ *Gen. An.* II 4, 740a 24-35. La comparaison entre la racine et le cordon ombilical se retrouve à plusieurs reprises dans l'*Ad Gaurum*, où elle est donnée comme un argument en faveur de la nature végétative de l'embryon: voir notamment III, 10-14.

¹⁷ *Ibid.* II 3, 736b 8-9.

¹⁸ Sur l'embryon comme «en-puissance animal doué de locomotion», voir II 3, 736b 10-12; II 4, 740a 27. Voir aussi P.-M. Morel, «Aristote contre Démocrite, sur l'embryon», dans L. Brisson *et al.*, *L'Embryon...*, *op. cit.*, p. 43-57.

¹⁹ II 3, 736b 1-2: «πρoιόντα δὲ καὶ τὴν αἰσθητικὴν, καθ' ἣν ζῶον». Voir aussi *Pol.* VIII 16, 1335b 25, où Aristote écrit que, pour limiter le nombre de naissances, on peut pratiquer l'avortement «avant que le fœtus ait reçu la sensibilité, c'est-à-dire la vie».

²⁰ II 3, 736b 2-5.

Il faut donc à présent décrire plus en détail les différentes étapes de ce développement. Un point, essentiel pour l'*Ad Gaurum*, apparaît néanmoins déjà: si le mode de vie de l'embryon n'est bien, dans un premier temps, que végétatif, ou plutôt «semblable» à celui d'un végétal, il n'en devient pas moins, dans le cours même de la gestation, sensitif, de sorte que l'embryon, dès avant la naissance, doit être considéré comme un animal.

La formation de l'embryon

La théorie aristotélicienne de l'embryon peut être caractérisée comme «épigénétiste»: l'embryon développe peu à peu des caractéristiques, ou encore actualise des potentialités, qu'il ne possède pas en acte dès le premier moment de sa conception. Le rejet du «préformationnisme» va de pair chez Aristote avec celui de la théorie, présente notamment chez Démocrite et Hippocrate, de la *pangensis*: selon cette théorie, le sperme est issu de toutes les parties du corps et, en tant que tel, les contient toutes aussi, ce qui explique notamment la ressemblance entre les géniteurs et leur progéniture²¹. À cela, Aristote oppose que le sperme est chacune de ces parties non pas en acte, «mais en-puissance (δυναμει) soit en vertu de sa masse matérielle (ὄγκος), soit parce qu'il possède en lui-même une certaine puissance (τινὰ δύναμιν)»²².

Cette puissance, cette *dunamis*, du sperme, Aristote l'attribue d'abord au fait qu'il est un résidu de la nourriture: cela, le sang l'est aussi, mais le sperme est du sang élaboré et qui a subi une coction²³. C'est en cela qu'il se distingue du sang menstruel: ce dernier est aussi un résidu, mais qui n'a pas subi de processus de coction et est donc incapable, par lui-même, d'engendrer. Il ne le deviendra qu'une fois élaboré et transformé par le sperme²⁴. Ainsi, s'il souligne d'emblée la *dunamis* du sperme, Aristote caractérise à l'inverse la femelle par une impuissance (*adunamia*): celle d'opérer une coction séminale à partir de la nourriture élaborée (le sang), celle, du même coup, d'être à elle seule féconde²⁵. La masse matérielle, ou encore la partie somatique du sperme,

²¹ Aristote discute et réfute cette doctrine hippocratique en *Gen. An.* I 16, 721b 11 s. A. Coles a cependant montré que cette critique devait être nuancée à la lumière d'autres thèses du *De Generatione animalium*: cf. «Biomedical Models of Reproduction in the Fifth Century BC and Aristotle's *Generation of Animals*», *Phronesis* 40, 1995, p. 48-88, et *infra* n. 29.

²² *Gen. An.* I 19, 726b 17-19; on reviendra plus loin sur le jeu, dans le *De Generatione*, entre l'en-puissance, *dunamei*, et la puissance, *dunamis*.

²³ *Ibid.* I 19, 726b 9-12.

²⁴ I 20, 728a 26-27.

²⁵ I 19, 728a 18-20; voir aussi IV 1, 765b 9; 766a 30-31. Cette théorie va de pair avec le rejet de celle, présente chez Démocrite, de l'*epikrateia*, soit de la concurrence entre les deux semences, mâle et femelle. S'il n'y a pas concurrence entre les deux semences, il peut toutefois y avoir une forme de conflit entre les mouvements transmis par la semence mâle, qui tendent à reproduire la forme du père, et les mouvements venus de la matière femelle— et de même entre la chaleur du sperme et le froid de la matière. De même, il y a conflit entre les mouvements qui transmettent la forme spécifique et ceux qui transmettent la forme individuelle. Ces deux types de contrariété sont associés par exemple dans

quant à elle, n'est pour rien dans la génération. C'est bien par sa seule *dunamis* que le sperme est cause de la formation de l'embryon²⁶: autrement dit, il agit comme une cause efficiente et non comme une cause matérielle. Ce dernier rôle revient au sang menstruel et à la matière femelle. Dire que le sperme agit par sa *dunamis*, c'est dire en fait qu'il agit par sa *kinēsis*²⁷: sa puissance génératrice vient de ce qu'il est au principe d'un mouvement. C'est comme tel, aussi, qu'il est au principe de la forme²⁸: dire qu'il transmet une forme, c'est dire qu'il est au principe d'une série de mouvements par lesquels la matière dans laquelle il est reçu va développer certaines capacités.

Ce mouvement en quoi consiste sa puissance génératrice, le sperme le tient de la chaleur (laquelle, on l'a vu, manque aux menstrues) du *pneuma* qu'il contient²⁹. Sous l'effet de cette chaleur, la matière femelle se coagule à son tour, comme du lait sous l'action de la présure: se constituent ainsi les membranes et le chorion qui vont protéger l'embryon de l'utérus et des liquides qui s'y trouvent³⁰. C'est ensuite le cœur qui se forme: il est «la première partie qui se différencie et existe en acte» (II 4, 740a 3-4). Et il vaut comme le principe, *arkhē*, de l'animal: c'est par lui que l'embryon vit d'une vie propre, distincte de celle de ses géniteurs, «comme un fils qui s'établit hors de la maison paternelle»³¹. C'est de lui que dérive l'organisation du corps, la différenciation et le développement de ses différentes parties, tant internes qu'externes, tant «homéomères» qu'«anhoméomères»³². Le cœur est d'abord le principe du sang, à la fois parce qu'il en rend possible la constitution, et parce qu'il est le point de départ des vaisseaux sanguins; ceux-ci à leur tour le sont du cordon ombilical, par l'intermédiaire duquel l'embryon reçoit sa

le texte suivant : « Parmi les mouvements qui résident dans la semence, les uns sont en-acte, les autres en-puissance : sont en-acte ceux du père et des caractères généraux comme d'être un homme et un animal ; sont en-puissance ceux de la femelle et des ancêtres » (*Gen. An.* IV, 3, 768a 11-14). Voir sur cette question J.M. Copper, « Metaphysics in Aristotle's Embryology », dans D. Devereux et P. Pellegrin (éd.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, Éditions du CNRS, 1990, p. 55-84. Sur le point plus précis de la transmission de la forme individuelle ou spécifique, voir D. Balme, « Aristotle's Biology Was not Essentialist », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 62, 1980, p. 1-12, et « The Snub », *Ancient Philosophy* 4, 1984, p. 1-8, révisés et repris dans A. Gotthelf et J.G. Lennox (éd.), *Philosophical Issues...*, *op. cit.*, p. 291-312 ; voir encore C. Witt, « Form, Reproduction and Inherited Capacities in Aristotle's *Generation of Animals* », *Phronesis* 30, 1985, p. 46-57.

²⁶ La question est encore posée en *Gen. An.* I 18, 724a 37 de savoir si le sperme contribue à la génération comme matière ou comme premier moteur ; cf. aussi I 20, 729b 5-6. En II 3, 737a 11, Aristote répond que la matière du sperme se dissout et s'évapore ou se « pneumatise » (πνευματοῦται).

²⁷ I 20, 729b 5-6 : « δύναμις καὶ κίνησις ».

²⁸ *Ibid.* 729b 20.

²⁹ II 3, 736b 33-35 ; III 11, 762a 20. Sur le rôle du *pneuma* et l'articulation, chez Aristote, entre la physiologie reproductive et la physiologie nutritive, voir l'article d'A. Coles cité *supra* n. 21 : c'est la chaleur du cœur qui est cause de la « pneumatization » ou de l'aération par laquelle la nourriture se transforme en sang. Le sang est ensuite réparti dans toutes les parties du corps. C'est pourquoi il faut considérer que le sperme, comme résidu du sang, contient le mouvement de toutes les parties du corps. Sur le *pneuma*, voir encore G. Freudenthal, *Aristotle's Theory of Material Substance. Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford, Clarendon Press, 1995; R. King, *Aristotle on Life and Death*, Londres, Duckworth, 2001.

³⁰ II 4, 739b 21-32.

³¹ II 4, 740a 5-9.

³² *Ibid.*, 740a 9-19.

nourriture (740a 29-35). Se forment ensuite les parties internes, à commencer par les plus volumineuses, puis les parties externes³³.

La formation de l'embryon est donc successive et continue: ses parties «se forment les unes après les autres, comme dans les vers attribués à Orphée où le poète dit que le développement de l'animal ressemble à la confection du filet» (II 1, 734a 18-19). Mais cela n'est pas sans poser problème: comment se perpétue, d'une partie à l'autre, le mouvement introduit par le sperme? Est-ce ce même mouvement qui perdure ou est-il relayé par d'autres à mesure que l'embryon se développe? À cette question, Aristote répond, encore, par une autre image: «Les parties de l'embryon se trouvent en puissance (δυνάμει) dans la matière: quand se déclenche le mouvement, c'est comme dans les automates: une série de phénomènes s'ensuit (συνείρεται τὸ ἐφεξῆς)»³⁴. Comme l'a montré D. Henry, cette image de l'automate peut être, et a été, différemment interprétée, notamment par Alexandre d'Aphrodise et par Simplicius. Alexandre, et avec lui l'interprétation traditionnelle, la lit selon le modèle du relais, ou encore de la διαδοχή: la *dunamis* du sperme, mise en contact avec la matière qui lui est appropriée, provoque un premier mouvement qui à son tour en cause un autre, et ainsi de suite jusqu'au terme final. Quoique continu, le développement de l'embryon serait donc séquentiel, fait de changements successifs³⁵. Simplicius, à l'inverse, souligne l'unité du mouvement: on aurait affaire non pas aux actualisations successives de différentes potentialités, mais bien à l'unique actualisation d'une même puissance, présente d'emblée³⁶. Ainsi, et quand bien même les puissances végétative, sensitive et intellectuelle sont successivement actualisées, l'embryon est bien, dès le premier moment de sa conception, homme en-puissance, et ce terme final régit chaque moment de son développement. C'est lui qui est cause de la formation successive de ses parties et non, comme le voudrait le modèle défendu par Alexandre, le cœur qui forme le foie, le foie le cerveau *etc.* Toutefois, le modèle de Simplicius a encore ceci d'inadéquat, selon D. Henry, qu'il représente l'automate dont parle Aristote à la façon d'une poupée mécanique, soit d'un type d'automate dont le mouvement vient exclusivement de l'extérieur et est transmis par une unique corde. Alexandre, lui, paraît avoir à l'esprit un autre modèle, qui serait celui d'un automate doué d'un principe immanent de mouvement. Le modèle le plus fidèle à la pensée d'Aristote serait finalement, selon D. Henry, un automate doué d'un mouvement immanent mais résultant de l'actualisation d'un unique potentiel, quelque chose

³³ II 6, 741b 25-29.

³⁴ II 5, 741b 7-9. Un peu plus haut, en II 1, 734b 9-10, la même image vient répondre à une autre question : celle de la transmission du mouvement, non pas encore du sperme à l'embryon, mais du générateur au sperme. On la trouve encore dans le *De motu* 7, 701b 1-10. Sur la différence entre les modèles à l'œuvre dans chacun de ces textes, voir D. Henry, «Embryological Models in Ancient Philosophy», *Phronesis* 2005, 1, p. 1-42.

³⁵ D. Henry, *loc. cit. supra*. Alex. apud Simpl. *In Phys.* 310, 36-311, 19; 29-30.

³⁶ *In Phys.* 375, 19-22; 289, 12-14; 288, 10.

comme un ordinateur pré-programmé mais dont le programme consisterait en un unique mouvement et non en une série d'instructions.

On voit que, dans les deux cas, la comparaison entre le développement de l'embryon et le mouvement de l'automate ne doit pas être interprétée en un sens purement mécaniste³⁷. De fait, dans la façon même dont Aristote la formule, le modèle finaliste de l'en-puissance et de l'actualisation se superpose à celui, mécaniste, de la puissance et de l'action. Le développement de l'embryon ne se laisse pas comprendre, simplement, selon la corrélation d'un agent et d'un patient, d'une puissance active et d'une puissance passive. L'action de ces causes efficientes que sont le sperme et le cœur ne s'exerce pas sur une matière purement passive, ou uniquement réceptive. Bien plutôt, comme l'écrit Aristote, elle «actualise ce qui se trouve en puissance dans la matière». Le modèle de l'actualisation se superpose ici à celui de l'action pour, en fait, le gouverner³⁸: l'agent n'intervient ici que comme une cause seconde par rapport à l'efficace de la forme qui est aussi une fin. Son action est le moyen d'une actualisation, c'est-à-dire d'un mouvement immanent qui se développe spontanément et continûment vers sa fin. La forme agit non comme puissance mais comme acte, c'est-à-dire comme terme de ce mouvement qui a pour principe l'en-puissance.

C'est encore ce modèle de l'en-puissance et de l'actualisation qui vient en réponse à une autre question fondamentale, et étroitement liée à la précédente: celle du développement successif non pas seulement des parties mais des capacités de l'embryon. Celui-ci, on l'a vu, n'est d'abord doué que de la puissance végétative: comment, donc, acquiert-il, en sus, les puissances sensitive et intellectuelle? Ce problème, Aristote le formule dans les termes suivants:

Il est nécessaire que les êtres possèdent toutes ces âmes en puissance avant de les avoir en acte. Or, il est nécessaire aussi que les facultés de l'âme ou bien n'existent pas antérieurement et naissent toutes dans l'être nouveau; ou qu'elles existent toutes d'avance; ou que les unes préexistent, les autres non, et qu'elles naissent ou bien dans la matière sans y être introduites par l'intermédiaire du sperme masculin, ou bien en y pénétrant par cet intermédiaire: mais alors, dans le mâle, ou bien elles viennent absolument toutes du dehors, ou aucune n'en vient, ou les unes en viennent, les autres non (*Gen. An.* II 3, 736b 16-20).

On a là une liste des réponses possibles à la question posée³⁹, qui se donne sous la forme de trois alternatives consécutives:

³⁷ Comme le souligne P.-M. Morel, art.cit. *supra*, n. 18. Voir aussi M. Matthen, «The Four Causes in Aristotle's Embryology», *Apeiron* 22, 1989, p 159-179, repris dans L.P. Gerson (éd.), *Aristotle's Critical Assessments*, vol. II, *Physics, Cosmology and Biology*, New York, Routledge, 1999, p. 278-295.

³⁸ Cette même substitution du couple de l'en-puissance et de l'en-acte à celui de la puissance et de l'action se donne à voir dans d'autres textes, comme le *De Generatione et corruptione* I, 7, 324b 8-10 ; I 9, 326b 31-33 : je me permets de renvoyer sur ce point aux analyses de *Dieu sans la puissance...*, *op. cit. supra* n.5, p. 99 s.

³⁹ Comme le note D. M. Balme dans son commentaire à ce passage, *Aristotle's De Partibus animalium I and De Generatione animalium I* (with passages from II 1-3), translated with notes by D. M. Balme, Oxford, Clarendon Presse, 1972, rééd. 1992.

- les puissances sensitive et intellectuelle préexistent ou non à l'embryon;
- si elles ne lui préexistent pas, elles sont introduites ou non par le sperme;
- si elles sont introduites par le sperme, elles peuvent ou non venir en lui «du dehors» (θύραθεν).

Par ailleurs, la formulation de ces alternatives successives laisse aussi ouverte la possibilité d'une réponse différente pour la puissance sensitive et pour la puissance intellectuelle.

Ainsi formulée, cette liste restreint donc le champ des possibles. Cette restriction est cependant elle-même conditionnée par un principe: ne peuvent préexister à l'embryon celles des puissances de l'âme dont le fonctionnement engage le corps⁴⁰: « pas de marche, par exemple, sans pieds » (736b 24). L'exemple choisi a trait à la puissance motrice, celle qui, avec la sensitive, caractérise l'animal dans sa différence d'avec le végétal. Or, en ce qui concerne la puissance sensitive, on lit, un peu plus loin dans le texte, une réponse explicite: c'est bien par le mâle que celle-ci s'introduit dans l'embryon, c'est-à-dire par le sperme considéré comme cause efficiente, et non pas matérielle⁴¹. On peut donc, en ce qui la concerne, trancher les alternatives successives: la puissance sensitive ne préexiste pas à l'embryon; elle est introduite en lui par le sperme; en ce dernier, elle vient bien «du dehors», au sens où elle vient du mâle.

Reste le cas de la puissance intellectuelle. Aristote le distingue, puisqu'il écrit:

Reste donc que l'intellect seul vienne du dehors (θύραθεν) et que seul il soit divin: car une activité corporelle n'a rien de commun avec son activité à lui (II 3, 736b 27-29).

Ces quelques lignes, abondamment débattues et discutées, posent de nombreuses difficultés. Le problème se pose, tout d'abord, de savoir si ce « du dehors (θύραθεν) » doit être entendu dans le sens explicité par la dernière alternative, c'est-à-dire si c'est dans le sperme que l'intellect s'introduit du dehors, ou, bien, directement, dans l'embryon. Sur ce point, la plupart des commentateurs s'accordent: le θύραθεν a le même sens appliqué à la puissance sensitive et à la puissance intellectuelle; dans les deux cas, il signifie que ces puissances sont introduites dans l'embryon par le sperme, qui lui-même les tient du mâle⁴². De cela il faut conclure qu'elles sont toutes deux soumises au processus d'actualisation déjà décrit que déclenche la mise en relation de

⁴⁰ La lecture de F. Nuyens (*L'Évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain 1973 (1948)), selon laquelle la thèse hylémorphiste du *De Anima* est encore celle du *De Generatione*, est généralement admise, même si Cf. Lefèvre considère que l'instrumentalisme est également présent dans ce dernier texte (*Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Louvain, 1972).

⁴¹ II 5, 741a 13 ; 741b 6-7.

⁴² Cf. P. Moraux, «À propos du νοῦς θύραθεν chez Aristote», dans *Autour d'Aristote*. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr A. Mansion, Louvain, 1955, p. 255-295 ; M. De Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris, Vrin, 1934, qui oppose clairement cette lecture du passage à celle, créationniste, de Thomas d'Aquin ; D.M. Balme, «*Anthropos anthropon gennai*. Human is generated by Human», dans G.R. Dunstan (éd.), *The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Tradition*, University of Exeter Press, 1990, p. 20-31. F. Nuyens (*op. cit. supra* n. 40) considère toutefois que ces lignes ne peuvent pas être lues comme « une explication définitive et satisfaisante de l'origine du νοῦς » (p. 316).

la *dunamis* du sperme avec la matière femelle. La singularité de l'intellect tiendrait donc uniquement au trait que souligne le deuxième membre de la phrase, c'est-à-dire au fait que son activité est indépendante, ou «séparée», de tout organe corporel. Mais cela suscite une autre question: peut-on considérer, dans ce cas, que l'actualisation de la puissance intellectuelle dépend, comme celle de la puissance sensitive, du développement organique de l'embryon? Les réponses, cette fois, divergent. P. Moraux et D. M. Balme soulignent cependant qu'Aristote mentionne explicitement la connexion de l'intellect au *pneuma* et à la chaleur génératrice⁴³, sans toutefois expliquer la nature de cette connexion. Tout en pouvant être en acte sans le corps, ou encore, et plus précisément, tout en ayant une *energeia* distincte de celle du corps, la puissance intellectuelle n'en serait pas moins associée à un certain type d'organisation corporelle.

Ce n'est pas le lieu, ici, d'entrer dans les difficultés que pose la noétique aristotélicienne⁴⁴. Le point essentiel, pour la lecture de l'*Ad Gaurum*, est le suivant: pour Aristote, l'embryon est non seulement un animal mais aussi un être humain en-puissance. Et cela ne signifie pas seulement qu'il est apte à recevoir, « de l'extérieur » à la naissance les puissances sensitive et intellectuelle, mais bien qu'il les possède d'emblée. Toutes deux, en effet, sont véhiculées par la *dunamis* du sperme qui déclenche à son tour un processus d'actualisation. Et elles sont, en fait, ce qui régit ce processus. C'est bien là ce qu'énonce le principe de synonymie: dire que «c'est un homme qui engendre un homme», cela signifie que c'est d'un homme *en-acte* que naît un homme *en-acte*; la *dunamis* du sperme lui vient d'un homme en qui ces puissances sont déjà actualisées. Et la forme qu'il transmet agit comme acte, c'est-à-dire comme fin du mouvement par lequel ces puissances vont s'actualiser, cette fois, en l'embryon.

C'est ce jeu, dans le *De Generatione animalium*, entre les notions de puissance et d'en-puissance et le double modèle de l'action et de l'actualisation qu'il faut à présent examiner de plus près, de façon à mieux comprendre comment Porphyre réinterprète la notion d'en-puissance, et comment, pour cette raison, la désignation de l'embryon comme animal en-puissance a pour lui une tout autre signification que pour Aristote.

⁴³ *Op. cit. supra* n. 42 ; cf. *De Gen. An.* II 6, 744a 29 ; III 11, 762a 18-26.

⁴⁴ La question se pose en particulier de l'articulation entre la doctrine du *De Anima* et celle du *De Generatione* : l'une des difficultés de ce dernier texte tient à ce que l'intellect y apparaît à la fois comme en-puissance et comme divin, de sorte qu'il reçoit les caractéristiques qui, dans le *De Anima*, sont distribuées entre l'intellect patient et l'intellect agent. Or, comme on le sait, l'intellect patient, selon le *De Anima*, a pour objet des représentations (*phantasmata*) issues de la perception (III 7, 431b 2 ; III 8, 432a 4-9) et, même si son activité est distincte de la leur, présuppose donc l'existence d'organes corporels.

En-puissance et epitēdeiotēs

On a vu comment le schème mécaniste de l'action et celui, finaliste, de l'actualisation, se superposaient dans le *De Generatione animalium*: ainsi, le mâle est d'abord caractérisé comme l'agent, la femelle comme le patient:

Or, la femelle est bien, en tant que femelle, un élément passif, et le mâle, en tant que mâle, un élément actif, et c'est de lui que part le principe du mouvement. En sorte que si l'on prend chacun de ces termes dans leur sens extrême, l'un dans celui d'agent et de moteur (ποιητικὸν καὶ κινούν), l'autre dans celui de patient et de mobile (παθητικὸν καὶ κινούμενον), le produit unique qui en formé ne peut l'être qu'à la façon du lit qui vient de l'ouvrier et du bois, ou de la boule qui sort de la cire et de la forme (I 20, 729b 12-18)⁴⁵.

Le modèle, ici, est artisanal. Un peu plus loin cependant, ce schème de l'action est reformulé sous un principe qui vaut pour les productions de l'art comme pour celles de la nature:

Tout produit de la nature ou de l'art se forme sous action de tel être en acte à partir de tel être en-puissance (ὅπ' ἐνεργείᾳ ὄντος γίνεται ἐκ τοῦ δυνάμει τοιούτου). Or la semence est telle et elle possède un mouvement et un principe de telle nature que, une fois ce mouvement arrêté, chacune des parties se forme et devient animée (II 1, 734b 21-24).

Ainsi, la formation des parties de l'embryon ne s'explique pas par la seule puissance du sperme, mais par le fait que le mâle, ou le générateur, dont cette *dunamis* est issue est lui-même en-acte. Et de la même façon, la femelle, ou le principe matériel, n'est plus caractérisée seulement par l'impuissance, mais comme en-puissance: la formation des parties de l'embryon «est due au mouvement issu du générateur qui est, en-acte, ce qu'est en-puissance ce à partir de quoi le produit se forme» (II 1, 734b 35-36). On voit ici, et comme on l'avait déjà noté à propos de l'image de l'automate, que le schème de l'acte et de l'en-puissance se superpose à celui de la puissance et de l'impuissance, ou de la pure passivité. Il n'y a d'agent ou de puissance active que par un acte antécédent, quant au patient, il est redéfini comme en-puissance, c'est-à-dire non pas seulement comme ce qui reçoit, ou subit, une action mais bien plutôt comme ce qui à son tour peut être en acte. Pour que la matière puisse être ainsi actualisée (ou encore, pour qu'elle puisse «passer à l'être») sous l'action de la *dunamis* du sperme, il faut toutefois qu'elle lui soit adaptée:

Ce qui est en puissance ne peut passer à l'être sans l'action d'un moteur se trouvant en acte (τὴν ἐνεργείαν ἔχοντος), pas plus que le moteur qui est en acte (τὴν ἐνεργείαν ἔχον) ne peut le faire avec n'importe quoi: de même le menuisier ne peut faire un coffre autrement qu'avec du bois, et sans le menuisier, un coffre ne peut se faire avec des planches (II 6, 743a 23-26)⁴⁶.

⁴⁵ Voir aussi I 20, 729a 28-30.

⁴⁶ «ἐνεργεία» doit être ici traduit par «acte» et non par «énergie» comme le fait P. Louis. C'est le même modèle de l'agent comme actuel qui est une nouvelle fois formulé.

Enfin, et en dépit de la persistance du modèle artisanal, il faut souligner une différence essentielle: dans le cas des produits de la nature, le mouvement est immanent: «le mouvement de la nature réside dans le produit même et vient d'une autre nature qui renferme la forme en acte (φύσεως τῆς ἐχούσης τὸ εἶδος ἐνεργεῖα)» (II 1, 735a 3-4). Aristote le répète quelques lignes après: «Car rien ne s'engendre soi-même: mais l'être une fois formé se développe désormais lui-même» (735a 13-14).

Ainsi, dire de l'embryon qu'il est animal en-puissance, c'est dire qu'il est capable par lui-même d'actualiser en lui la forme de l'animal. Cette actualisation est un mouvement immanent, même si (et c'était là on l'a vu la double valeur de l'image de l'automate), l'impulsion initiale vient «du dehors», c'est-à-dire du sperme.

Telle qu'elle est ici menée, l'analyse rappelle celle que l'on lit au chapitre 7 du livre Θ de la *Métaphysique*: la question y est posée de savoir sous quelles conditions on peut dire d'une matière qu'elle est en-puissance. Deux cas sont distingués: celui des produits de l'art, et celui des *phuseis*, des êtres naturels. Dans le premier cas, celui de la *tekhnē*, la matière peut être dite en-puissance d'une forme donnée «si rien ne fait obstacle à sa transformation» en celle-ci, c'est-à-dire si un seul changement suffit pour qu'elle revête cette forme: du bronze, par exemple, on peut dire qu'il est statue en-puissance, mais non de la terre qui, pour être façonnée, devra encore être transformée en un autre matériau, argile ou marbre. Quant à l'être naturel, celui, donc, qui a en lui-même le principe de sa génération, on dira de lui qu'il est en-puissance d'un autre, si «quand rien d'extérieur ne fait obstacle», il peut *de lui-même* devenir cet autre (1049a 13-14). Ainsi, on ne peut dire de la terre qu'elle est homme en-puissance, ni même du *sperma*⁴⁷, qui doit d'abord se transformer en autre chose; «mais quand, en vertu de son propre principe (διὰ τῆς αὐτοῦ ἀρχῆς), il est tel, alors il est homme en-puissance» (1049a 15-16).

Ainsi, et une nouvelle fois, désigner l'embryon comme homme en-puissance, c'est dire qu'il est capable, «en vertu de son propre principe» et sans transformation supplémentaire, de développer la forme de l'homme; et de même, le dire animal en-puissance, c'est dire qu'il est capable, en vertu de son propre principe, de développer la forme de l'animal.

Or cette définition de l'en-puissance est très différente de celle que l'on trouve chez Porphyre. Au chapitre 1 de l'*Ad Gaurum*, on s'en souvient, un premier sens de l'en-puissance était distingué et ainsi défini: « ce qui, n'ayant pas encore reçu la puissance, est cependant en mesure de la recevoir » (1 (2), 18-19). Un peu plus loin, cette définition est associée au terme

⁴⁷ Le texte, ici, est problématique : la question se pose en effet de savoir si par *sperma* il faut entendre la semence mâle ou femelle. Ross adopte la première solution, ce qui le conduit à suppléer «πεσεῖν» avant «μεταβάλλειν» (1049a 14). Mais on peut aussi juger que, la discussion portant sur la puissance passive et la matière, Aristote pense plutôt à la semence femelle (les menstrues). Dans les deux cas, il reste clair que sperme ou menstrues ne peuvent être dits homme en-puissance qu'une fois devenus embryon.

d'*epitēdeiotēs*, d'aptitude: on parlera d'en-puissance en ce premier sens pour désigner ce qui a «une aptitude à être animé» (κατὰ τὸ ἐπιτηδείως ἔχειν ψυχούσθαι, 1 (2), 23). Mais il faut distinguer un autre sens de l'en-puissance: celui-ci désigne non pas ce qui peut recevoir l'âme animale, mais ce qui, tout en l'ayant déjà reçue, «n'est pas en train d'agir en vertu de celle-ci», ou encore «reste en repos» (1 (2), 20, 25). En somme, il s'agit d'opposer ceux pour qui «les embryons sont dits être des animaux en puissance, au sens où ils ont l'aptitude à recevoir l'âme qui en fait des animaux» (κατὰ τὸ ἐπιτηδείως ἔχειν τὴν ζῳοποιὸν ἀναδέξασθαι), et ceux pour qui cette formule signifie que «l'ayant déjà reçue», ils sont «inactifs» (1 (4) 43-46). À la suite de cela, Porphyre énonce très clairement sa position: «Pour nous donc, nous chercherons avant tout à démontrer que l'embryon n'est ni un animal en acte, ni en puissance au sens de ce qui a déjà reçu l'âme animale, et que par conséquent l'entrée de l'âme a lieu après la naissance» (2, 5, 62-65) Il est clair que le premier sens de l'en-puissance, celui qui s'entend dans le sens de l'*epitēdeiotēs* ou de l'aptitude (κατ'ἐπιτηδειότητα δυνάμει, 1 (2) 25-26), est celui qu'il retient.

Or ce premier sens sert une thèse qui n'est pas aristotélicienne, et qui va même clairement contre celle d'Aristote. Le terme même d'*epitēdeiotēs* ne se trouve pas chez Aristote⁴⁸. Mais il n'est pas non plus un simple «supplément terminologique à la notion aristotélicienne de potentialité»⁴⁹. Car – et c'est là tout le paradoxe – ce qu'il vient nommer, chez Porphyre, c'est *ce qui n'a pas encore la puissance*, mais est simplement en mesure de la recevoir. Or Aristote, lui, n'associe jamais la *dunamis* à l'absence ou à la privation, mais, à l'inverse, l'en distingue explicitement⁵⁰. De plus, il donne, de la *dunamis* passive comme active, une définition univoque et positive, qui est celle de principe de mouvement ou de changement (*Méta.* Θ 1, 1046a 11; a 12-13; Δ 12, 1019a 20). Enfin, et comme on l'a noté, il substitue, à la corrélation de la puissance active et de la puissance passive, celle de l'en-puissance et de l'acte. Or le concept d'en-puissance vient précisément désigner la possibilité même de l'interaction d'une puissance passive et d'une

⁴⁸ Sur l'élaboration de cette notion, voir G. Aubry, «Capacité et convenance...», art. cit. *supra* n. 3. Sa première occurrence significative se trouve chez Philon le Mégarique, associée à une discussion sur la notion de possible. L'*epitēdeiotēs* vient désigner une puissance passive (la paille ou le bois qui peuvent être brûlés, le coquillage qui peut être perçu), considérée indépendamment de la puissance active susceptible d'agir sur elle, mais aussi des circonstances qui rendent possible une telle action. L'*epitēdeiotēs* nomme ainsi une possibilité minimale, définie par les propriétés internes du patient, mais indépendamment des circonstances requises pour l'actualisation. L'association entre l'*epitēdeiotēs* et la puissance passive se trouve aussi chez Sextus Empiricus (*Adversus Mathematicos* I, 237-245). Chez Aristote, on ne trouve que l'adjectif ἐπιτηδείως (*Pol.* 1326a 1 et 5 ; *De Motu* 702a 18) qui ne revêt pas de signification technique.

⁴⁹ Contrairement à ce que soutient R.B. Todd, «*EPITEDEIOTES* in Philosophical Literature : Towards an Analysis», *Acta Classica* vol. XV, 1972, p. 25-35.

⁵⁰ Voir la distinction, en *Méta.* Θ 1, 1046a 29 s. entre puissance et privation, *dunamis* et *sterēsis*. Le point donne lieu, en Δ, à un raisonnement par l'absurde : si la *dunamis* est toujours associée à un état positif et à une possession (*hexis*), et si l'on compte néanmoins la privation comme une *dunamis*, alors il faut que la *sterēsis* elle-même soit une *hexis*, la privation une possession. Le terme *dunamis* serait alors un homonyme : on serait puissant parce que l'on a une *hexis* ou parce que l'on a une privation, ce qui est contradictoire (Δ 12, 1019a 5-10). En revanche, l'impuissance (*adunamia*) et l'impuissant (*adunaton*) sont bien associés à la privation (Θ 1, 1046a 29-30).

puissance active en vue d'un mouvement finalisé. C'est en ce sens, on l'a vu, qu'il était appliqué, en *Métaphysique* Θ 7, à la matière et au *sperma*: celui-ci était dit homme en-puissance, au sens où il pouvait, de lui-même, devenir homme, et non, comme le voudrait le concept porphyrien d'en-puissance, au sens où il pourrait recevoir, de l'extérieur, la puissance définitionnelle de l'homme. C'est encore ce concept de l'en-puissance que l'on a vu à l'œuvre dans le *De Generatione*: la semence y est dite en-puissance au sens où «elle possède un mouvement et un principe de telle nature que, une fois ce mouvement arrêté, chacune des parties se forme et devient animée» (II 1, 734b 21-24). L'en-puissance désigne bien ici aussi le principe d'un mouvement immanent et régi par une forme qui est aussi sa fin.

Ainsi, ce sens de l'en-puissance que distingue la définition porphyrienne et que nomme l'*epitēdeiotēs* n'est pas un simple redoublement mais bien un ajout, décisif, à la conceptualité aristotélicienne.

Ce qui, dans l'*Ad Gaurum*, peut toutefois prêter à confusion, c'est que cet ajout conceptuel se trouve inséré dans le triple schème aristotélicien de la *dunamis* et illustré par les exemples mêmes que l'on lit dans le *De Anima* d'Aristote. On sait que, dans ce dernier texte, le schème est le suivant; deux degrés de puissance sont distingués: la *dunamis* première, selon «le genre et la matière» est une capacité native et non encore développée— celle en vertu de laquelle tout homme est susceptible, en tant simplement qu'il est homme, d'apprendre à lire et à écrire; la *dunamis* seconde, elle, est une capacité déjà développée et exercée, dont l'effectuation n'impose pas d'apprentissage supplémentaire, mais, simplement, la volonté et l'absence d'obstacles— la décision de se mettre au travail ou d'ouvrir un livre pour qui a déjà appris à lire (*De Anima* II, 5, 417a 22-b 2). Ce schème se retrouve encore dans la *Physique*, où il est appliqué au changement élémentaire⁵¹, mais aussi au livre II du *De Generatione animalium*. Il y intervient précisément pour élucider le sens dans lequel la semence peut être dite avoir une âme en-puissance (*dunamei*). Comme dans le *De Anima*, différents degrés de puissance vont être distingués:

Une même chose peut être, en-puissance, plus ou moins loin de se réaliser: ainsi le géomètre qui dort est plus loin <de la géométrie> que le géomètre éveillé, et celui-ci que le géomètre qui contemple (*Gen. An.* II 1, 735a 9-11).

La question se pose de savoir si, aux trois états distingués ici (le géomètre endormi, le géomètre éveillé, et le géomètre à l'œuvre), on peut faire correspondre la triplicité du *De Anima*. On pourrait être tenté de le croire, car, dans la suite du *De Anima*, le triple schème est appliqué au cas de l'embryon:

⁵¹ *Phys.* VIII, 255b 1-8.

Dans le cas de l'être sensitif, le premier changement est l'œuvre du générateur, et quand le vivant est engendré, il possède désormais le sentir à la manière d'une science (*De An.* II 5, 417b 16-18).

Selon le *De Anima*, donc, la puissance sensitive est d'emblée présente en l'embryon à l'état de *dunamis* 1, puis à celui de *dunamis* 2 à la naissance. Pourtant, l'exemple du géomètre qui dort ne correspond pas à la définition donnée dans le *De Anima* de la *dunamis* 1: car la géométrie n'est pas présente seulement en lui selon «le genre et la matière», mais bien comme un savoir déjà acquis quoique non exercé. Cet exemple s'éclaire toutefois à la lumière de ce qu'Aristote écrit, au livre V du *De Generatione*, de la similitude entre l'état initial de l'embryon et le sommeil: l'embryon, on l'a vu, ne vit d'abord que d'une vie végétative mais vouée, contrairement à celle des plantes, à s'éveiller à la sensibilité (V 1, 778b 32 s.). Il semble donc bien que l'on ait affaire ici à un degré de potentialité excédentaire à la *dunamis* 1 du *De Anima*, et qui équivaut à une capacité déjà présente quoique non exercée.

Le point essentiel, pour revenir à l'*Ad Gaurum*, est cependant le suivant: le terme *epitēdeiotēs* n'apparaît ni dans le schème du *De Generatione* ni dans celui du *De Anima*. Et, même dans ce dernier texte, la *dunamis* 1 n'est pas définie comme une simple aptitude à recevoir la puissance. Autrement dit, Porphyre ajoute bien un terme encore au modèle aristotélicien, antérieur à la *dunamis* 1, et qui est la *dunamis κατ'ἐπιτηδειότητα*, soit la simple aptitude, non pas à exercer ni même à développer une capacité, mais à la recevoir de l'extérieur.

Cette modification décisive, par Porphyre, du schème aristotélicien de la puissance se lit encore en d'autres endroits de l'*Ad Gaurum*, et notamment au chapitre XIII: c'est à lui, annonce Porphyre, qu'il revient de démontrer la thèse énoncée au chapitre 1, à savoir que l'embryon non seulement n'est pas un animal en acte, c'est-à-dire n'a pas l'âme automotrice en acte, «mais qu'il n'a pas non plus cette âme en-puissance, le terme "en-puissance" étant entendu dans le sens de ce qui, tout en ayant reçu la disposition se tient au repos et n'agit pas» (13 (1), 3-5). Un nouveau terme apparaît ici: celui de «disposition» (*hexis*). Un peu plus loin dans le texte, «ce qui a reçu la disposition» est donné pour équivalent de ce qui «se trouve accompli du point de vue de la forme» (13 (1), 7). Aux deux sens de l'en puissance distingués dès le chapitre 1, on peut donc désormais faire correspondre deux termes: celui d'*epitēdeiotēs* ou d'aptitude, et celui d'*hexis* ou de disposition. De ce dernier sont encore données deux définitions: «la forme accomplie et se tenant au repos sans agir» (13 (1), 10-11), «la disposition accomplie mais qui, à la suite de l'acte, se tient au repos dans sa puissance propre (καθ' ἕξιν μὲν τέλειον... ἡσυχάζον δ ἀπὸ τῆς ἐνεργείας ἐν τῇ οἰκείᾳ δυνάμει)» (13 (2), 14-16). Finalement, «l'en-puissance se dit dans un cas de ce qui peut recevoir la puissance, dans l'autre, de ce qui demeure au repos dans une puissance déjà acquise» (13 (2), 21-23). Ces deux sens de l'en-puissance, Porphyre les illustre par une image:

C'est ainsi en effet que [...] celui qui dit de la rame jetée par-dessus bord qu'elle est en-puissance parce qu'elle ne propulse pas le navire, apparaît entendre l'en-puissance au sens de la disposition acquise mais qui, à la suite de l'acte, se tient au repos dans sa puissance propre. En revanche, celui qui applique le terme d'en-puissance aux morceaux de bois appropriés à la fabrication de la rame, sur lesquels la forme de la rame n'est pas encore visible mais peut le devenir par l'entremise de l'art du menuisier, il reconnaît, certes, que la forme de la rame n'est encore en aucune façon présente en eux, mais en même temps il signifie par l'appellation d'«en-puissance» qu'elle peut advenir (*Ad Gaurum* 13 (2), 12-23).

De nouveau, cette métaphore rappelle Aristote qui, au livre II de la *Physique*, compare l'action de la *phusis* à un art de construire des vaisseaux qui se trouverait dans le bois⁵². L'embryon serait donc comparable, si l'on suit Aristote, à un navire qui se construirait lui-même, ou encore à des morceaux de bois qui, une fois donnée l'impulsion initiale, s'ajusteraient d'eux-mêmes selon la forme transmise par celle-ci. Mais là où il s'agit pour Aristote de souligner que l'action de la nature est immanente, Porphyre, lui, insiste à l'inverse sur la nécessité d'une transitivité: la forme vient du dehors, elle ne résulte pas de l'agencement spontané des morceaux de bois. L'art du menuisier est requis pour les façonner, de sorte que les dire en-puissance, cela signifie non pas qu'ils peuvent, d'eux-mêmes, devenir rame, mais seulement que la forme de la rame peut, du dehors, advenir en eux. Ainsi, l'embryon doit-il être comparé non pas à «la rame au repos», mais «au bois n'ayant pas encore reçu la forme de la rame» (13 (3), 28-30). Si l'en-puissance peut se dire de lui –s'il peut être dit «animal en puissance» –, c'est au sens de l'*epitēdeiotēs* et non de l'*hexis*: c'est au sens d'une pure réceptivité pour la puissance et non d'une puissance déjà présente mais inactive. C'est pour cela aussi que l'embryon n'est pas comparable au dormeur (13 (5), 45).

Cette comparaison avec le dormeur, dont on a vu quelle importance elle avait chez Aristote, Porphyre la récuse toutefois en faisant usage d'un argument aristotélicien: si l'embryon est, jusqu'à la naissance, incapable de sensation, c'est parce que son développement organique n'est pas encore achevé:

L'embryon n'est donc pas encore capable de sensation au sens de ce qui a reçu la disposition, pas plus, donc, qu'il ne l'est en-puissance, du moins en ce sens: les puissances sensibles <en effet> ne sont pas encore présentes dans les organes inachevés, pas plus que ne l'est, dans le bois de construction, la forme de la rame (13 (5), 39-43).

L'argument, ici, est celui de l'hylémorphisme. Et de fait Porphyre souligne que la forme (*eidos*) n'est pas réductible à «la figure et l'enveloppe extérieure» mais qu'elle est, aussi, «l'entière fabrique des organes» (13 (4), 36-37). Cependant, l'achèvement des organes requis pour la sensation est, selon lui, l'effet de la seule puissance végétative et ne signifie pas que la puissance sensitive est déjà présente en l'embryon. Il conditionne, simplement, son advenue, qui n'intervient qu'après la naissance et pourvu que celle-ci soit à terme. Aussi le modèle instrumentaliste vient-il se substituer, à la fin du chapitre 13 de l'*Ad Gaurum*, au modèle hylémorphiste:

⁵² *Phys.* II 8, 199b 28-29. L'image du navire est développée dès avant dans l'*Ad Gaurum*, en 10, 4.

La présence requise pour produire l'animal n'advenant pas selon le lieu mais en vertu de l'accord entre le corps-instrument et ce qui utilise cet instrument, aussi longtemps que l'instrument n'est pas capable, en raison de son inachèvement, d'un tel accord, celui qui doit l'utiliser en est absent (13 (7), 66-71).

Un nouveau concept apparaît ici, celui d'accord ou de *sumphonia*. Il a été introduit dès le chapitre 11, pour rendre compte de la survenue de l'âme automotrice. Celle-ci s'explique par le seul accord de l'organisme achevé avec son «pilote», c'est-à-dire avec cette âme qui va à la fois l'utiliser et le gouverner. Or ce concept d'accord est étroitement lié à celui d'*epitēdeiotēs*, comme le manifestent, par exemple, ces quelques lignes du chapitre 12: «ce qui défait et empêche <l'union>, c'est l'inaptitude; et ce qui la commande et l'unifie, c'est l'aptitude, et plus grand est l'accord, plus grande est la tenue» (12 (3), 21-23)⁵³.

Le concept d'*epitēdeiotēs* conjoint donc ceux de réceptivité et d'accord. Il permet ainsi de revenir, par-delà l'hylémorphisme aristotélicien, à l'instrumentalisme platonicien: s'il est vrai que l'âme animale, ou encore la puissance sensitive et motrice, doit être accordée, ou ajustée, à un certain état du développement organique, elle n'est pas pour autant la simple entéléchie du «corps organisé»⁵⁴, mais elle a une existence indépendante de lui (15 (4), 21-22).

Si Porphyre fait du concept d' *epitēdeiotēs* l'un des principaux instruments de sa rupture avec la théorie aristotélicienne de l'embryon, il n'en est pas moins tributaire de son élaboration et de son usage par Alexandre d'Aphrodise. Ainsi, la redistribution du triple schème de la puissance est déjà à l'oeuvre chez ce dernier; on la lit notamment à l'occasion de son commentaire à *De Anima* II, 5:

Aristote a parlé dans le second [livre] *De Anima* de <l'activité> résultant de la disposition, qu'il appelle puissance seconde; car la puissance première est l'aptitude pour recevoir la disposition (πρὸς τὴν ἀνάληψιν τῆς ἔξωθεν ἐπιτηδειότητος)⁵⁵.

On voit qu'ici, comme dans l'*Ad Gaurum*, la puissance première, ou *dunamis* 1, est associée à l' *epitēdeiotēs*, et la puissance seconde, ou *dunamis* 2, à l'*hexis*. De plus, l'*epitēdeiotēs* est explicitement caractérisée comme réceptivité pour l'*hexis*. On trouve donc, déjà chez Alexandre, l'identification de la puissance première à l'*epitēdeiotēs*, et son interprétation comme pure réceptivité⁵⁶.

⁵³ Λύει δὲ καὶ κωλύει ἡ ἀνεπιτηδειότης καὶ συνάγει ἡ ἐπιτηδειότης καὶ ὅσῳ συμφωνεῖ τόσῳ κατέχει. Voir aussi 11 (3), 36-37.

⁵⁴ Comme l'énonce la définition progressive de l'âme en *De Anima* II 1, 412a19-b 6.

⁵⁵ *Quaest.* 81, 8-10. On relève chez Alcinoos un schéma comparable, qui identifie l'aptitude à la puissance première et la disposition à la puissance seconde : cf. *Didaskalikos* XXVI, 25-33.

⁵⁶ Alexandre continue toutefois à la distinguer de la privation, cf. *Quaest.* 53, 17.

Quant à l'*hexis*, Alexandre l'associe à l'âme: on lit, ainsi, dans son propre traité *De l'âme*, une identification de l'*eidos* non pas à l'*energeia*, comme on pourrait l'attendre d'un aristotélicien, mais bien à l'*hexis*: «le composant grâce auquel le composé est ce qu'il est et accomplit ses actes propres au sens premier, c'est sa disposition et sa forme (ἕξις τε καὶ εἶδος)» (31, 12)⁵⁷. L'âme peut même être dite *dunamis*:

Si donc les formes sont non pas les activités venant des puissances, mais les puissances qui, parce qu'elles existent avant les activités venant de ces puissances, sont premières et viennent avant celles-là, la première perfection sera également la forme et l'âme des végétaux (9, 24-27).

L'âme se trouve ici identifiée simultanément à la forme, *eidos*, à la puissance, *dunamis*, et à la première perfection (*prōtē teleiōtēs*), mais distinguée, en tant que telle, de l'*energeia*. Par là, il s'agit, ici encore, de montrer que les végétaux sont bien des vivants, ou encore des «animés»: leur forme, et leur âme, n'est rien d'autre que la puissance dont leur corps est animé, et les différents mouvements (croissance, nutrition, reproduction) auxquels celle-ci préside⁵⁸.

Or Alexandre souligne encore que cette *hexis* qu'est l'âme nutritive doit être reçue dans une matière qui lui est appropriée:

L'âme, c'est-à-dire la puissance nutritive, est également cause de la constitution primitive du corps du vivant, comme aussi de son existence, de son développement et de sa croissance [...]. Elle se trouve dans la semence qui se dépose et, lorsqu'elle est reçue dans une matière qui lui convient (ὕλη ἐπιτηδείου), elle la façonne de telle manière que ce qui est façonné à partir de la matière lors de la nutrition et de la croissance devient semblable à ce qui a émis la semence. Elle devient cause du fait que cet être se nourrit et croît en présence de la nourriture. Et ce qui se trouve dans l'utérus agit seulement en vertu de cette puissance psychique même s'il possède en lui-même les principes et les aptitudes propres (ἀρχὰς τε καὶ ἐπιτηδειότητας) aux autres puissances que son géniteur possède aussi à titre de dispositions. Il ne les possède pas déjà en acte car il n'a pas, en un certain sens, les parties par lesquelles il accomplirait les activités correspondant à ces puissances (36, 19-37, 3).

Ce texte, on le voit, est essentiel pour l'*Ad Gaurum*. Non seulement Alexandre souligne la nécessaire appropriation de la matière à la forme, et nomme celle-ci du terme d'*epitēdeiotēs*, mais par là il désigne aussi la réceptivité de la matière pour la forme. Enfin, il déploie une théorie de l'embryon qui met en jeu les deux termes que l'on retrouvera chez Porphyre: l'*epitēdeiotēs* et l'*hexis*. De l'âme nutritive mais aussi, et plus largement, végétative, il dit bien qu'elle est d'emblée présente dans l'embryon, «reçue dans une matière qui lui convient». Mais Alexandre distingue aussi entre cette puissance que l'embryon a déjà en acte, et celles qui ne sont en lui qu'à l'état d'*epitēdeiotētas*, d'aptitudes. Le terme est employé ici comme un équivalent de la formule «τῶν ἄλλων δυνάμεων ἀρχὰς»: autrement dit, l'*epitēdeiotēs* n'est pas identifiée à la puissance, mais

⁵⁷ Alexandre d'Aphrodise, *De l'Âme*, texte grec introduit, traduit et annoté par R. Dufour et M. Bergeron, Paris, Vrin, 2018.

⁵⁸ Comme le souligne P. Accatino, «Generazione dell'anima in Alessandro di Afrodisia, *De anima*, 2.10-11.13», *Phronesis* XI, n.2, 1995, p. 182-201.

au principe (ou au commencement) de celle-ci; en tant que telle, elle est opposée à l'*hexis*, ou à la disposition, dont l'absence, à son tour, est associée à l'état d'incomplétude des parties corporelles de l'embryon.

Pourtant, Alexandre paraît admettre, comme Aristote, que la puissance sensitive est présente en l'embryon, dès avant la naissance, donc, à un état plus développé: si elle ne peut être en acte qu'en présence des sensibles, elle est, dès avant la venue au monde sensible, en-puissance à la manière d'une science acquise mais non exercée: «La sensation est en-puissance, car elle est analogue à ceux qui possèdent une science, mais ne l'exercent pas. C'est en effet de la même manière que ces gens sont savants en-puissance et que la sensation qui ne s'exerce pas est en puissance» (39, 6-8). La caractérisation de l'en-puissance que l'on trouve ici est bien celle de la *dunamis* 2 du *De Anima* d'Aristote⁵⁹. Autrement dit, et contrairement à ce que Porphyre affirmera pour sa part, la puissance sensitive n'est pas présente à l'embryon, dans le cours de sa gestation, qu'à l'état d'*epitēdeiotēs*.

Il en va autrement de l'intellect: dans son cas, écrit Alexandre, «l'homme naît non pas en possédant immédiatement cette disposition, mais en possédant une puissance et une aptitude à le recevoir, et il l'acquiert par la suite» (81, 13-15)⁶⁰.

C'est donc Alexandre d'Aphrodise qui fournit à Porphyre, *via* le remaniement du triple schème aristotélicien de la puissance et l'intégration à celui-ci des notions d' *epitēdeiotēs* et d'*hexis*, le cadre conceptuel dans lequel élaborer sa théorie de l'embryon. Mais dans le même temps, Porphyre s'écarte décisivement d'Alexandre comme d'Aristote en transférant à l'âme animale ce qui, pour Alexandre, ne vaut que pour l'intellect, c'est-à-dire en affirmant que l'embryon ne l'a en-puissance qu'au sens où il est apte, à la naissance, à la recevoir. Bref, pour Porphyre, on ne naît pas animal, on le devient.

Gwenaëlle Aubry

CNRS, Paris.

⁵⁹ P. Accatino ne note pas cette nuance et considère du même coup qu'Alexandre n'accorde à l'embryon qu'une vie végétative, thèse qui selon lui est également celle d' Aristote : cf. « Alessandro di Afrodisia e la trasmissione della forma nelle riproduzione animale », *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, classe di scienze morali, storiche e filologiche 122, 1988, p. 79-94 : p. 81, n. 12.

⁶⁰ Par ailleurs, l'intellect patient n'est lui-même défini que comme une *epitēdeiotēs*, l'intellect agent comme une *hexis* (84, 24-85, 11).

