HAL
open science

Capacité et convenance: la notion d'epitēdeiotēs dans la théorie porphyrienne de l'embryon

Gwenaëlle Aubry

To cite this version:

Gwenaëlle Aubry. Capacité et convenance: la notion d'epitēdeiotēs dans la théorie porphyrienne de l'embryon. L. Brisson, M.-H. Congourdeau, J.-L. Solère. L'embryon, formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique, Vrin, pp.139-155, 2008, 978-2-7116-1957-3. hal-03005844

HAL Id: hal-03005844

https://hal.science/hal-03005844

Submitted on 6 May 2022

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.

CAPACITÉ ET CONVENANCE : LA NOTION D'*EPITÊDEIOTÊS* DANS LA THÉORIE PORPHYRIENNE DE L'EMBRYON

Gwenaëlle Aubry

Dès les premières lignes de l'*Ad Gaurum*, Porphyre, son auteur supposé[1], formule la thèse que le texte tout entier va illustrer et démontrer: les embryons sont « soit des végétaux, soit des êtres pareils à des végétaux » (33, 9-10). La thèse adverse, selon laquelle les embryons sont des animaux, peut cependant prendre deux formes distinctes: on peut considérer que les embryons sont des animaux « en-acte, ou seulement en-puissance et non pas en-acte » (33, 13-14). Et à son tour, cette dernière thèse admet deux formulations, selon la façon dont on comprend le terme « en-puissance » (δυνάμει) : celui-ci se dit « soit de ce qui, n'ayant pas encore reçu la puissance, est cependant en mesure de la recevoir[2] (par exemple l'enfant à l'égard de la lecture et de l'écriture) soit de ce qui a reçu la puissance, chaque fois qu'il n'agit pas en vertu d'elle », par exemple l'enfant qui sait déjà lire et écrire, mais s'occupe à autre chose, ou dort (14-18). Ceux qui considèrent que l'embryon est animal en-puissance entendent le terme en ce second sens. Or en vérité, la thèse n'est acceptable que si l'on entend l'en-puissance selon le premier sens, soit comme ce qui peut recevoir la puissance, ou encore comme ce qui a « une convenance à être animé » (κατὰ τὸ ἐπιτηδείως ἔχειν ψυχοῦσθαι, 33, 18), ou encore comme « ce qui a convenance à recevoir l'âme qui fait des animaux » (κατὰ τὸ ἐπιτηδείως ἔχειν τὴν ζῳοποιὸν ψυχὴν ἀναδέξασθαι, 34, 9).

La thèse à démontrer admet donc, en plus de sa formulation générale, une formulation particulière: l'embryon est un végétal en-acte, mais il peut aussi être dit animal en-puissance, à condition d'entendre l'en-puissance au sens de l'*epitêdeiotês* (κατ'ἐπιτηδειότητα δυνάμει, 33, 20-21) ou de la convenance.

Cette thèse joue explicitement contre la théorie aristotélicienne de l'embryon, selon laquelle celui-ci, à un certain stade de son développement, peut être dit animal non pas seulement en-puissance mais en-acte, dès lors qu'il acquiert l'âme sensitive[3]. Elle paraît

---

[1] Pour une présentation du texte, et sur la question de son attribution, voir, dans ce même volume, l'article de T. Dorandi : « Pour une histoire du texte de l'*Ad Gaurum* de Porphyre », p. 123-137. Les références renvoient ici à l'édition Kalbfleish. Les traductions suivent celle, encore inédite, qu'élabore, sous la direction de Luc Brisson, le groupe de recherche sur l'*Ad Gaurum* de l'UPR 76 du CNRS.

[2] ὅ μήπω δεδεγμένον τὴν δύναμιν οἷόν τ΄ἦν ταύτην ἀναδέξασθαι.

[3] Pour Aristote, l'embryon n'est d'abord qu'un végétal (et, à ce stade, l'avortement est légitime : voir *Pol*. VII, 16, 1335b 24-25). Mais il développe ensuite, et de lui-même, les capacités distinctives de l'animal, à mesure que se différencient les organes qui leur correspondent (en tout premier lieu le cœur) : voir *GA* II, 3, 736b 1-2; II, 4, 740a 7-13; IV, 1, 778b 32-779a 2. Seule la partie intellective de l'âme, dont l'exercice n'est lié à aucun organe déterminé, lui vient du dehors, θύραθεν (736b 28-29).

pourtant mettre en oeuvre une conceptualité aristotélicienne, et notamment, dans la présentation préliminaire qui en est ici donnée, le « triple schème » présent dans le *De Anima*, mais aussi au livre VIII de la *Physique* et dans le *De Generatione animalium*[4], puisqu'elle reprend à la fois l'idée d'une gradation de la puissance, et l'exemple canonique qui, chez Aristote, vient l'illustrer. Ce faisant, la thèse porphyrienne intègre cependant une notion qui n'apparaît pas dans ces textes, non plus que dans aucun de ceux où Aristote élabore le concept de *dunamis*: la notion d'*epitêdeiotês*.

On a donc affaire à une thèse antiaristotélicienne, qui met cependant en oeuvre un schéma conceptuel hérité d'Aristote, tout en y insérant une notion qui lui est étrangère. C'est à cette notion d'*epitêdeiotês* que je souhaiterais m'intéresser. De fait, elle revient à plusieurs reprises dans le texte, en relation, toujours, avec l'énoncé de sa thèse fondamentale[5]. Elle paraît donc essentielle à la compréhension de celle-ci. Sa fonction et sa signification dans l'*Ad Gaurum* ne peuvent cependant être élucidées qu'à condition qu'on la considère aussi pour elle-même. Or la seule étude qui lui soit consacrée[6] ne voit en elle qu'un « supplément terminologique à la notion aristotélicienne de potentialité », fonctionnant « comme un échantillon alternatif de jargon plutôt que comme un terme philosophique doué de sens »[7]. Il semble à l'inverse qu'on ait là un concept autonome et singulier, dont il faut retracer brièvement l'histoire et la constitution, de façon à mieux en évaluer la signification et, ce faisant, à mieux mesurer l'écart qu'il introduit entre la théorie aristotélicienne et la théorie porphyrienne de l'embryon.

On peut distinguer trois principaux champs d'élaboration de la notion d'*epitêdeiotês*, sans prétendre à une recension exhaustive de ses occurrences, mais en considérant celles qui sont à la fois les plus significatives, et les plus propres à éclairer l'usage qui en est fait dans l'*Ad Gaurum*:

– la première occurrence significative se trouve chez Philon le Mégarique, dans le cadre d'une réflexion sur les notions de puissance et de possibilité, dont divergent significativement les thèses aristotéliciennes;

Pour la caractérisation de l'animal par la sensibilité (en premier lieu, le toucher), voir *De An*. II, 2, 431b 1; *GA* I, 23, 731b 4-5 ; II, 1, 732a 13-14 ; III, 4, 741a 9-10.

[4] *De An*. II, 5, 417a 22-b 2; *Phys.* VIII, 4, 255a 32-b 13; *GA* II, 1, 735a 9-11.

[5] Voir chap. II, 1, 34, 17 ; chap. XI, 3, 49, 9 et 19 ; chap. XII, 1, 50, 5 ; chap. XIII, 1, 52, 15 et XIII, 7, 53, 19 ; chap. XIV, 4, 54, 24 ; chap. XVI, 5, 57, 16 et 17.

[6] R.B. Todd, « EPITEDEIOTES in Philosophical Literature : Towards an Analysis », *Acta Classica* XV, 1972, p. 25-35. On trouvera aussi une analyse de la notion en relation avec la pratique théurgique dans L. George, « Listening to the voice of fire : Theurgical fitness and esoteric sensitivity », www.geocities.com/nulliusinverba/GEOLVF.htm (version en ligne d'une communication présentée à l'International Society for Neoplatonic Studies, New Orleans, juin 2003). L'auteur reprend à son compte la distinction proposée par Dodds entre trois principaux sens de la notion : 1. la capacité inhérente d'agir ou d'être agi d'une façon spécifique; 2. l'affinité inhérente d'une substance pour une autre (application du sens 1 à la doctrine des sympathies occultes) ; 3. la capacité inhérente ou induite de recevoir une influence divine (cf. E.R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1963, note p. 344-345).

[7] Todd, *op. cit.*, p. 34 et 30. La première formule se trouve déjà chez Dodds, *loc. cit*.

– c'est Alexandre d'Aphrodise qui va intégrer la notion à la conceptualité aristotélicienne (et en particulier au triple schème du *De Anima*) en l'associant à la notion de puissance passive considérée comme pure réceptivité, et en l'appliquant tant au rapport de la matière à la forme qu'à celui du corps et de l'âme ou à celui des puissances inférieures et supérieures de l'âme – et donc aussi, et déjà, à l'embryon;
– chez Plotin, enfin, la notion se trouve aussi associée à celle de matière, et au problème du rapport âme-corps et de la genèse de l'animal, mais si elle vient encore désigner la réceptivité, elle se charge aussi de la signification de convenance.

Telles sont les principales associations conceptuelles que le texte de l'*Ad Gaurum* va élaborer, sans déplacer ni enrichir la notion, mais en exploitant ses potentialités antiaristotéliciennes.

LES CHAMPS D'ÉLABORATION DE LA NOTION

a. La première occurrence significative[8] de la notion d'*epitêdeiotês* se trouve chez Philon le Mégarique, associée à une discussion sur la possibilité. On trouve sur son compte différents témoignages, dus à Alexandre d'Aphrodise, Simplicius, et Philopon.

Commentant la conception aristotélicienne du possible (δυνατόν) comme ce qui peut advenir s'il n'est pas entravé, et quand bien même il n'adviendrait pas, Alexandre la caractérise comme intermédiaire, μεταξύ, entre celle de Diodore et celle de Philon: pour ce dernier, poursuit-il, le possible se dit « en vertu de l'aptitude nue du substrat », κατὰ ψιλὴν τὴν ἐπιτηδειότητα τοῦ ὑποκειμένου, même si sa réalisation est empêchée par les circonstances extérieures. C'est ainsi que de la paille réduite en atomes, ou plongée au fond de la mer, on peut dire, selon Philon, qu'il est possible qu'elle soit brûlée[9].

Dans son commentaire aux *Catégories*, Simplicius propose une application épistémologique de la distinction: il demande ainsi s'il faut juger du perceptible et du connaissable « seulement en vertu de la convenance, comme le dit Philon (πότερον τῇ ἐπιτηδειότητι μόνῃ) » et même s'il n'y en a, ni ne peut y en avoir, aucun savoir, « de la même façon qu'un morceau de bois au milieu de l'Atlantique est combustible par lui-même et en vertu de sa nature ». De ce critère philonien de l'aptitude ou de la convenance, Simplicius distingue, comme le faisait Alexandre, le critère aristotélicien, qui prend aussi en compte les conditions externes de l'action[10].

On trouve enfin, chez Philopon, une définition claire du possible selon Philon:

---

[8] Le terme apparaît dès avant, mais sans revêtir de signification technique : c'est le cas chez Platon, *Lois* 778a ; chez Aristote, *Pol.* 1326a 1 et 5 ; *De motu* 702a 18 (ἐπιτηδείως) ; chez Épicure, *Lettre à Hérodote* 46, 3 (où le terme s'applique aux conditions propres à la formation des simulacres); *Lettre à Pythoclès* 89, 8 (ἐπιτηδείως).
[9] *In An. Pr.* I, p. 184, l. 6-18 (éd. Wallies, *CAG* 2.1, Berlin, 1883). Voir aussi *Quaestiones* I, 18, p. 30, 29-32 (éd. Bruns, *Suppl. Arist.* 2.2, Berlin, 1892).
[10] *In Cat.* 8, 195, 32-196, 4 (éd. Kalbfleisch, *CAG* 8, Berlin, 1907).

Philon dit que le possible est ou bien ce qui est arrivé, ou bien ce qui peut arriver mais n'arrive jamais, de même que nous disons qu'est perceptible un coquillage au fond de la mer[11].

Et cette définition se trouve là encore associée à la notion d'*epitêdeiotês*: ainsi, il ne faut pas juger du possible en fonction du résultat, comme le fait Diodore, mais en fonction de « la convenance non-empêchée » (τὴν ἀκώλυτον ἐπιτηδειότητα), de sorte que l'on peut dire que le bois peut être brûlé, ou que la vierge peut avoir commerce avec un homme, même si cela n'arrive jamais[12].

Dans chacun de ces textes, l'*epitêdeiotês* 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 rendant possible une telle action (le coquillage comme le morceau de bois sont au fond de l'océan). L'*epitêdeiotês* vient ainsi nommer une possibilité minimale, définie par les propriétés internes du patient, mais indépendamment des circonstances requises pour l'actualisation. La conception philonienne du possible est alors caractérisée comme une position extrême, qui s'oppose à celle, déterministe, de Diodore, définissant le possible par le résultat[13]; dans ce schéma, Aristote occupe une position tierce, puisqu'il prend en compte tant l'aptitude du patient que les conditions de l'action.

L'association entre l'*epitêdeiotês* et la puissance passive (ou l'aspect passif de la puissance) se trouve confirmée par les usages ultérieurs de la notion. Elle est explicite en particulier chez Sextus, où elle sert l'une des critiques adressées dans l'*Adversus Mathematicos* à la notion de cause. Celle-ci peut être résumée de la façon suivante: ou bien la cause produit son effet par elle seule, en vertu de sa puissance propre (ἰδίᾳ δυνάμει)– et dans ce cas, elle devrait sans cesse produire, et non pas être tantôt active, tantôt inactive. Ou bien elle opère en synergie avec la matière passive – et dans ce cas, cette dernière doit elle aussi être considérée comme cause, et à une seule notion correspondent deux noms, l'actif et le passif, de sorte qu'il n'y a pas lieu d'attribuer l'efficience (δραστήριος δύναμις) à la face active plutôt qu'à la face passive de la cause. Ainsi, si le feu est la cause active de la combustion, il devrait sans cesse brûler, avec ou sans combustible. Or ce n'est pas le cas: le feu ne brûle qu'en conjonction avec l'*epitêdeiotês* du bois; celle-ci dès lors doit aussi être cause, de la même façon que la lettre «i» est autant que la lettre «d» cause de la syllabe « di » (*A. M.* I, 237-245). L'*epitêdeiotês* est clairement associée ici à la puissance passive (ἐπιτηδειότητι τοῦ πάσχοντος, 245), de même qu'à la matière. À l'idée de passivité se mêle cependant celle de convenance, la puissance

[11] *In An. Pr.* 169, 12-23 (éd. Wallies, *CAG* 13.2, Berlin, 1905).
[12] *In Ar . de gen. et corr.* 302, 30-303, 2 (éd. Vitelli, *CAG* 14, Berlin, 1897).
[13] La définition par Philon du possible réel concorde avec sa définition du possible logique comme ce qui « en sa nature interne est susceptible de vérité » (Boèce, *In de Interpr.*, ed. secunda, Meiser, 234) : voir sur ce point B. Mates, *Stoic Logic*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1953, p. 40.

passive étant pensée comme le corrélat d'une puissance active déterminée, et comme articulée à celle-ci, sur un mode dont Sextus interroge la nécessité, dans la production d'un effet lui aussi déterminé.

b. On peut dès lors se demander, pour reprendre notre question initiale, si, et dans quelle mesure, l'*epitêdeiotês* ainsi définie s'intègre à la réflexion aristotélicienne sur la puissance. Il faut pour cela, et avant de revenir au triple schème du *De Anima* dans lequel Porphyre paraît l'insérer, considérer les chapitres 5 et 7 du livre Θ de la *Métaphysique*.

Le chapitre 5 s'inscrit dans le prolongement de la critique de la thèse dite « Mégarique», qui n'admet de puissance qu'effectuée; il explore donc, comme les précédents, les rapports entre possibilité, puissance et actualité. Il va précisément proposer une définition du possible (*dunaton*) différente de celle de Θ 3 et 4, qui ne le caractérise plus par rapport à l'acte, mais par rapport aux circonstances de son effectuation. On dira possible ce qui l'est *pote kai pôs*, à un moment donné et d'une certaine façon (1048a 1) et qui, les circonstances appropriées étant réunies, doit s'actualiser (1048a 5-7; 1048a 14-15). Cette définition du possible tend à le rapprocher maximalement du potentiel, soit non seulement de ce qui peut être conçu, mais de ce qui peut être. Elle va en tout cas à l'encontre (comme le soulignaient Alexandre et Simplicius) de la définition minimale associée par Philon à la notion d'*epitêdeiotês* [14]. En vertu de la définition de Θ 5, on ne peut en aucun cas dire qu'il est possible qu'un coquillage au fond de l'Atlantique soit vu, ou un morceau de bois immergé, brûlé.

On pourrait penser que la notion d'*epitêdeiotês* s'harmonise plus aisément avec la discussion menée en Θ 7: celle-ci, en effet, a pour objet à la fois de définir le *dunaton* du côté de la puissance passive, et de justifier l'équivalence, posée par l'analogie du chapitre 6, entre *dunamis* et *hylê*, puissance et matière. Il s'agit donc de savoir quand, et sous quelles conditions, on peut dire d'une matière qu'elle est en-puissance. On distingue deux cas : celui des produits de la *tekhnê*, et celui des *phuseis*, des êtres naturels– selon, donc, que le principe générateur est externe ou interne. Dans le premier cas, 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. Dans le cas des êtres naturels, qui, donc, ont en eux-mêmes le principe de leur génération, on dira d'un être 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)[15]. Ainsi, on ne peut dire de la terre qu'elle est homme en-puissance, ni même du *sperma*[16],

---

[14] Voir sur ce point la note de R. Sorabji dans M. Burnyeat and others, *Notes on Etha and Theta of Aristotle's* Metaphysics, Study Aid Monograph 4, Oxford, 1984, p. 112 *sq*. Sur l'absence de possible pur chez Aristote, voir J.-L. Solère, « Le possible chez Aristote », *Revue de philosophie ancienne* XXII, 2, 2004, p. 37-100, qui souligne très justement que chez Aristote « un possible est d'emblée un compossible » (p. 49).

[15] μηθενὸς τῶν ἔξωθεν ἐμποδίζοντος ἔσται δι΄αὐτοῦ.

[16] 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

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).

Deux points doivent être soulignés, qui, de nouveau, marquent la distance entre la théorie aristotélicienne de la puissance et la notion philonienne d'*epitêdeiotês*:

– tout d'abord, le *dunaton* considéré du point de vue de la puissance passive reçoit, comme c'était déjà le cas en Θ 5 du point de vue de la puissance active, une définition restrictive, qui le caractérise cette fois non plus en rapport avec les circonstances autorisant son actualisation, mais avec l'unicité du changement le menant à une forme déterminée. Si la puissance (passive) ne peut être dite telle qu'en fonction de sa capacité à admettre une telle forme, elle n'est pas pour autant explicitement associée à la réceptivité. Plus encore, la notion d'en-puissance (*dunamei*) qui, au fil du chapitre 7, va se substituer à celles de puissant et de possible (*dunaton*), marque le dépassement de la distinction entre puissance passive et puissance active, en indiquant la possibilité même de leur interaction en vue d'un changement déterminé[17].

– ensuite, dans le cas des êtres naturels (et il faut ici retenir l'exemple du *sperma*), le critère de l'unicité du changement est le même, mais (et c'est là l'essentiel, on y reviendra) *de ce changement ils sont le principe*, de sorte que l'en-puissance vient nommer la capacité qui est la leur à se modifier en vue d'une forme déterminée.

La définition aristotélicienne du *dunaton* en *Métaphysique* Θ 7 comme en Θ 5 apparaît donc comme bien plus restrictive que ne l'est celle de Philon: elle intègre plusieurs conditions, telles l'adéquation des circonstances, l'unicité du changement et, dans le cas des êtres naturels, la capacité à être principe de son propre changement.

Reste à savoir si, comme le suggère l'*Ad Gaurum*, la notion d'*epitêdeiotês* peut être intégrée au schéma du *De Anima*. On sait que ce « triple schème » ajoute à la distinction entre *dunamis* et *energeia*, celle entre deux degrés de puissance: la *dunamis* première, selon « le genre et la matière » est une capacité native et non exercée– celle en vertu de laquelle tout homme est susceptible, en tant simplement qu'il est homme et doué de raison, d'apprendre à lire et à écrire; la *dunamis* seconde est, elle, une capacité déjà travaillée, développée, 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. Vient enfin l'entéléchie, soit l'exercice actuel du savoir (je reconnais, la lisant, que cette lettre est un A) (*De Anima* II, 5, 417a 22-b 2).

« μεταβάλλειν » (1049a 14) ; mais on peut aussi juger que, la discussion portant sur la puissance passive et la matière, il est question de la semence femelle (les menstrues). Dans les deux cas, il reste clair que sperme et menstrues ne peuvent être dits homme en-puissance qu'une fois devenus embryon.

[17] Ainsi, on ne demande plus seulement quand la matière peut devenir maison, mais quand la maison elle-même est en-puissance (δυνάμει οἰκία, 1049a 8). La distinction puissance passive/puissance active se déplace et se dépasse ainsi en celle de l'en-puissance et de l'en-acte.

Ce schéma se retrouve dans la *Physique*, où il est appliqué au changement élémentaire[18]. Mais on le repère aussi dans le *De Generatione animalium*; le contexte est le suivant: on veut montrer que la semence a une âme et que cette âme est en-puissance (*dunamei*). Or 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 » (II, 1, 735a 9-11). Cet exemple complexifie encore la distinction, en introduisant un degré de puissance intermédiaire (le géomètre éveillé) entre la *dunamis* seconde (le géomètre qui dort mais, quoiqu'il ne l'exerce pas, connaît déjà la géométrie) et l'entéléchie (le géomètre qui contemple).

Dans aucun de ces textes n'apparaît le terme *epitêdeiotês*. Au début de l'*Ad Gaurum*, Porphyre, on s'en souvient, l'associait au premier degré de puissance, défini comme « 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) » (33, 14-16). Autrement dit – et il faut souligner le caractère paradoxal de cette formulation– est en puissance première, pour Porphyre, *ce qui n'a pas encore de puissance, mais peut seulement recevoir la puissance*. Or, si l'on peut comprendre que la puissance première soit comprise comme réceptivité, et identifiée de ce fait à la puissance passive[19], on doit en revanche souligner que nulle part Aristote n'associe la *dunamis* à l'absence ou à la privation[20]. Qu'elle soit active ou passive, celle-ci est univoquement définie comme principe de mouvement ou de changement (*Méta*. Θ 1, 1046a 11; a 12-13; Δ 12, 1019a 20). Et à son tour, la détermination ontologique de la puissance par quoi elle excède le mouvement pour se dire aussi de l'être dépasse, en l'intégrant, la distinction entre passif et actif dès lors que, on l'a vu, l'en-puissance vient dire la possibilité même de l'interaction en vue d'un mouvement finalisé par l'acte. Enfin, et c'est là pour nous le point essentiel, l'attribution de la puissance, ou de l'en-puissance, à un être naturel suppose que celui-ci soit capable, *par lui-même*, de se transformer– sans intervention, donc, d'un agent

[18] *Phys*. VIII, 4, 255b 1-8 : les éléments sont en-puissance seconde, ou en entéléchie première, par rapport à leur lieu naturel.

[19] Cherchant, au livre II de l'*Éthique à Nicomaque*, à définir la vertu et le vice non pas comme des *dunameis*, des capacités naturelles (en vertu desquelles il y aurait dès lors de « bonnes » ou de « mauvaises » natures), mais comme des *hexeis*, des dispositions acquises par l'habitude via la réitération de l'acte qui leur correspond, Aristote écrit ainsi : « Ce n'est pas par nature ni contre nature que naissent les vertus, mais il nous est naturellement donné de les recevoir (πεφυκόσι ἡμιν δέξασθαι αὐτας) » (1103a 24-25). On peut dès lors distinguer la puissance première comme réceptivité pour la vertu ou pour le vice de ces dispositions elles-mêmes. Signalons que dans son commentaire à l'*Éthique à Nicomaque*, Aspasius fait de l'*hexis* et de l'*epitêdeiotês* deux sens de la *dunamis* désignée comme un plurivoque, mais sans les définir (*In Eth. Nic*. 5, 23-25, éd. Heylbut, *CAG* 19, 1889).

[20] Au contraire, il consacre une discussion en Θ 1 (1046a 29 *sq*.) à la distinction entre puissance et privation, *dunamis* et *sterêsis*. Le premier 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 *sterêsis* elle-même soit une *hexis*, et que la privation soit 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 (1019a 5-10). En revanche, l'impuissance (*adunamia*) et l'impuissant (*adunaton*) sont bien associés à la privation (Θ, 1046a 29-30).

extérieur susceptible de lui apporter une modification préliminaire. C'était ce que venait souligner, en Θ 7, l'exemple de la semence qui ne peut être dite homme en-puissance qu'à partir du moment où elle peut, en vertu de son principe propre, développer (*et non pas recevoir*) la forme de l'homme.

Cette thèse est aussi illustrée, dans le *De Generatione*, par l'image éloquente de l'automate. Le texte est explicite: le mâle, par l'intermédiaire de sa semence, introduit l'âme sensitive, celle, donc, qui distingue l'animal du végétal; or « les parties <de l'embryon> se trouvent en puissance dans la matière, et quand advient le principe du mouvement, on observe le même phénomène que pour les automates: le reste suit » (II, 5, 741b 6-9). On peut considérer que la semence mâle joue ici le rôle de la puissance active, la semence femelle de la puissance active: l'embryon ne peut cependant être dit animal en-puissance qu'une fois que, à la conjonction de ces deux puissances, il est à même de développer par lui-même, d'une façon nécessaire en même temps que continue, les facultés distinctives de l'animal. Que l'embryon soit animal en-puissance ne signifie donc pas seulement, pour Aristote, qu'il est apte à recevoir de l'extérieur l'âme animale (ou sensitive) une fois sa maturation organique achevée (c'est-à-dire à la naissance), mais bien que, *déjà comme embryon*, il en développe par lui-même les facultés, en même temps que les organes qui les accompagnent[21].

c. La notion d'*epitêdeiotês* et la détermination d'un degré de puissance défini comme pure réceptivité pour la puissance, apparaissent donc comme un ajout extérieur à la doctrine aristotélicienne. Porphyre, cependant, n'est pas le premier responsable de cette adjonction– ni de ce qui paraît être une distorsion à la doctrine aristotélicienne de la puissance. Celle-ci, en effet, est déjà présente chez Alexandre d'Aphrodise.

Alexandre associe en plusieurs lieux la *dunamis* et l'*epitêdeiotês* [22]. Ce dernier terme peut venir désigner la matière dans son rapport avec la forme[23], ou le corps dans son rapport avec l'âme, mais il se trouve aussi, et déjà, associé à l'embryon. Dans son *De Anima*, Alexandre explique ainsi que

> L'embryon exerce en acte seulement la puissance psychique (τὴν ψυχικὴν δύναμιν) qu'il a par lui-même, quant aux principes des autres puissances et à leurs aptitudes (ἐπτηδειότητας) que le géniteur, lui, avait aussi à l'état de disposition (ἕξεις), il ne les a pas encore en acte, du fait qu'il n'a pas encore les parties au travers desquelles s'exercent les actes relatifs à ces puissances (36, 26-37, 3)[24].

---

[21] Les deux thèses sont opposées au sein même du *De Generatione* : « Il faut donc que <l'embryon> ait un principe à partir duquel dérive aussi par la suite pour les animaux l'organisation de leur corps. Car si ce principe venait à un certain moment de l'extérieur et s'établissait postérieurement, non seulement on aurait du mal à déterminer ce moment, mais on se trouverait devant une autre difficulté : car il est nécessaire, quand chacune des parties se différencie, qu'existe préalablement celle dont dépend le mouvement et le développement des autres » (*GA* II, 4, 740a 7-13 ; trad. P. Louis). Voir aussi 736b 13-28, qui établit que seul l'intellect peut venir du dehors.

[22] Voir par exemple *In Meta*. p. 401, 31 et 32 (éd. Hayduck, *CAG* 1, 1841) ; *In Meteorol*. 182, 6 (éd. Wendland, *CAG* 3, 1901).

[23] Cf. *Quaest*. I, 52, 29 (éd. Bruns, *CAG* 2.2, 1892); *In librum de sensu comm*., p. 44, 27 (éd. Wendland, *CAG* 3, 1901).

[24] Éd. Bruns, *Suppl. Ar*. 2.1., 1887.

On a là un texte essentiel pour l'*Ad Gaurum*, et qui en préfigure sur plusieurs points les thèses fondamentales: non seulement parce qu'il articule la notion d'*epitêdeiotês* à la problématique embryologique, mais parce qu'il distingue entre les puissances que l'embryon a déjà en acte, et celles qui ne sont en lui qu'à l'état d'*epitêdeiotêtas*, d'aptitudes. Le terme est employé ici comme un équivalent de la formule « τῶν ἄλλων δυνάμεων ἀρχας »: autrement dit, l'*epitêdeiotês* n'est pas identifiée à la puissance, mais au principe (ou au commencement) de la puissance; 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[25].

Cette opposition entre *hexis* et *epitêdeiotês*, disposition et aptitude, est plus précisément théorisée par Alexandre à l'occasion du 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 ἕξεως ἐπιτηδειότης)[26].

La notion d'*epitêdeiotês*, dont on a vu qu'elle était absente du *De Anima* d'Aristote, est ici intégrée au triple schème: cette intégration en passe par son identification à la *dunamis* 1, définie comme réceptivité pour l'*hexis*, laquelle se trouve elle-même identifiée à la *dunamis* 2[27]. Identifiée à l'*epitêdeiotês*, la *dunamis* 1 se trouve ainsi tirée du côté de la passivité et de la réceptivité[28]. Elle ne vient pas tant désigner la puissance que son principe, ou son commencement, mais elle permet aussi, en tant que telle, de penser le rapport de l'inférieur au supérieur: de la matière à la forme, du corps à l'âme, et, enfin, des puissances inférieures de l'âme à ses puissances supérieures. Aussi permet-elle de penser l'état d'incomplétude des facultés de l'embryon, associé à celui de ses parties corporelles. En élargissant, *via* l'introduction de la notion d'aptitude, le schèma aristotélicien de la puissance, Alexandre fournit donc à Porphyre le cadre conceptuel au sein duquel développer sa théorie propre de l'embryon[29].

---

[25] Un peu plus loin dans le texte, le schéma est appliqué aux puissances supérieures de l'âme, celles qui définissent l'homme en tant que tel, et non plus seulement l'animal : l'intellect pratique et théorétique. L'homme, écrit Alexandre, « n'a pas d'emblée cette disposition (*hexis*), mais la puissance et l'aptitude (*dunamin kai epitêdeiotêta*) de la recevoir (*dexasthai*), tout en l'acquérant cependant plus tard (*De An*. p. 81, 13-14).

[26] *Quaest*. 81, 8-10.

[27] On relève chez Alcinoos un schéma comparable, qui identifie l'aptitude à la puissance première et la disposition à la puissance seconde (*Didaskalikos* XXVI, 20-33). Ce texte a ceci d'intéressant qu'il trouve place dans une discussion non sur la puissance, *dunamis*, mais sur le possible, *dunaton*, lequel est distingué de la puissance comprise selon l'*epitêdeiotês* comme selon l'*hexis*.

[28] Même si Alexandre continue de la distinguer de la privation, cf. *Quaest*. 53, 17 (l'*epitêdeiotês* est en fait intermédiaire entre une chose et sa privation).

[29] Il faudrait ici faire place aussi à Atticus : si l'on ne dispose pas, en ce qui le concerne, de textes où apparaît le terme d'*epitêdeiotês*, Porphyre l'emploie cependant à son propos pour qualifier la disposition de la matière (*In Tim.*, fr. 51, p. 37, 13 (= Proclus, *In Tim.* I, p. 394, 17-18). Or Atticus semble avoir pensé l'embryogenèse dans les mêmes termes que la cosmogenèse : du fragment 11 (Iambl., *De an., ap*. Stob. I, 49, 40), on peut conclure qu'Atticus attribue la formation de l'embryon à la partie irrationnelle de l'âme cosmique, à laquelle l'âme rationnelle ne s'ajouterait qu'ensuite, une fois présent l'ordre apte à l'accueillir. Sur ce point, cf. M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002, p. 146, n. 7, p. 157 et p. 165-166.

d. Il faut encore faire place à un autre lieu d'élaboration de la notion, qui à la fois en élargit la signification et propose une autre application de cette signification élargie à la théorie de l'embryon: ces deux démarches se trouvent chez Plotin, dont l'*Ad Gaurum* paraît très dépendant. De façon classique, Plotin applique le terme d'*epitêdeiotês* à la matière: c'est le cas notamment en 12 (II, 4) 7, 3 où il l'oppose à l'*energeia*. De même, on trouve aussi chez lui une intégration de la notion au schéma du *De Anima*; le texte se lit dans le *Traité 25* (II, 5), intitulé par Porphyre, l'éditeur des *Ennéades*, *Sur ce qui est en puissance et ce qui est en acte*[30], et s'ouvre sur un paradoxe: si c'est le même sujet qui est grammairien en-puissance et en-acte, alors ne faut-il pas dire qu'en-puissance et en-acte sont la même chose, et donc que celui qui sait la grammaire l'ignore aussi? La réponse est non: si l'ignorant est savant, c'est par accident. Ce n'est pas en vertu de son ignorance qu'on peut le dire savant en-puissance, mais « parce que son âme a en elle-même l'aptitude en vertu de laquelle il est aussi savant en-puissance (καθ΄αὑτὴν ἐπιτηδείως ἔχουσα τὸ δυνάμει ἥν ᾗπερ καὶ ἐπιστήμων) » (2, 21- 22)[31]. On retrouve toujours l'exemple canonique du *De Anima*: et l'*epitêdeiotês* est insérée dans son triple schéma comme un degré de puissance encore antérieur à la *dunamis* 1, et qui fonde l'attribution de celle-ci.

Elle joue, en tant que telle, un rôle essentiel, puisqu'elle apparaît, à côté de la *dunamis* réinterprétée comme puissance, comme l'un des concepts qui permettent de penser la participation: celle-ci se donne à la conjonction d'une puissance active émanée du participé[32] et d'une *epitêdeiotês*, capacité ou aptitude, du participant. La puissance, comme medium de la participation, permet au participé (l'intelligible) d'être présent en toute chose tout en en demeurant séparé. Mais la question se pose alors, si cette présence est totale, de savoir pourquoi les êtres sont plus ou moins éloignés de l'intelligible, pourquoi, donc, il existe entre eux des différences de degré. C'est à cette question que vient répondre, au § 11 du traité VI, 4 (22), la notion d'*epitêdeiotês*: « C'est qu'il [*sc*. l'intelligible] est présent en une chose grâce à l'aptitude de cette chose à le recevoir (ἐπιτηδειότητι τοῦ δεξομένου) » (3-4)– à la façon

[30] Ce traité formule les conditions de l'application des notions de *dunamis* et d'*energeia* aux êtres intelligibles via en particulier la distinction entre le couple puissance/acte et le couple en-puissance/en-acte (la puissance intelligible devant être entendue comme une puissance productrice et non au sens de l'en-puissance, lequel implique la temporalité, la dépendance, et la passivité). On pourra se reporter à la traduction et au commentaire de J.-M. Narbonne, *Plotin. Traité 25*, Paris, Cerf, 1998.

[31] On rencontre ici un problème textuel : Narbonne, après Creuzer, supprime le τὸ devant δυνάμει et comprend le καὶ au sens de « de fait (= en acte) ». Il traduit dès lors : « son âme étant d'elle-même appropriée au savoir, était *en puissance* ce par quoi il devint savant *en acte* » (*op. cit.*, p. 47). Cette correction, et la traduction qui s'ensuit, paraissent présupposer qu'*epitêdeiotês* et *dunamis* ont le même sens.

[32] Cf. 22 (VI, 4) 3, 6-8 : « Quand un être ne peut être en une chose sans perdre, en venant en elle, quelque chose de sa propre nature, c'est alors une de ses puissances qui est présente à ce à quoi il est présent ». Sur le rôle de la *dunamis*, entendue en son double sens de puissance et d'en-puissance, dans la pensée plotinienne de la procession et de la participation, cf. G. Aubry, « Puissance, trace et désir : l'équivocité de la *dunamis* et la réciprocité procession-conversion chez Plotin », dans Ph. Capelle (éd.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris, Cerf, 2004, p. 115-132.

dont une même lumière peut être reçue dans un milieu trouble ou transparent. L'*epitêdeiotês* vient ainsi rendre compte de la variété et de la gradation des êtres, renvoyée à une variation dans la mesure de la participation[33].

Ce schéma est aussitôt appliqué par Plotin au cas particulier des rapports âme-corps[34]. On demande ainsi, au §15 du même traité, comment le corps s'est approché de l'âme. La réponse est la suivante: « Ne faut-il pas dire que c'est parce qu'une aptitude (*epitêdeiotês*) lui est présente, et qu'il reçoit ce à quoi il est apte? » (32-33). Or cette aptitude est d'un corps (ou d'une espèce de corps) déterminé pour une âme déterminée. Ainsi, « les bêtes et les plantes ont de l'âme autant qu'elles peuvent en prendre » (de même que des paroles peuvent être reçues par les uns comme un simple son, par d'autres comme douées de sens). Suit alors une genèse de l'animal:

> Quand un animal est engendré, il a en lui une âme qui vient de l'étant et par laquelle il se rattache à l'étant tout entier, mais il a aussi un corps qui n'est pas vide, ni privé de sa part d'âme; ce corps lui-même n'était pas, auparavant, en un lieu sans âme, mais dans ce cas il est venu, pour ainsi dire, encore plus près, grâce à son appropriation <à l'âme>, et il est devenu non seulement un corps, mais un corps vivant, et il a recueilli de ce voisinage une trace de l'âme, je ne veux pas dire un fragment d'âme, mais quelque chose de comparable à un échauffement ou à un éclairement qui vient de l'âme; et ainsi ont cru en lui les désirs, les plaisirs et les souffrances (22 (VI, 4) 15, 8-17).

On est là encore très près de l'*Ad Gaurum;* l'*epitêdeiotês* est entendue comme ce qui permet au corps d'avoir une part supplémentaire à l'âme, c'est-à-dire en fait d'avoir part à une âme supplémentaire: non pas seulement à l'Âme du Tout, ou de l'Univers, dont émane la puissance végétative, mais à l'âme sensitive qui fait de lui non plus seulement un corps « qualifié », mais un corps vivant, capable de plaisirs, de désirs, de souffrances– un corps animal, donc[35]. Or c'est, écrit Plotin, « quand il est engendré », que l'embryon, en vertu de l'*epitêdeiotês* ou de l'aptitude qu'il possédait déjà, vient « encore plus près » de l'âme pour en recueillir une nouvelle trace qui fait de lui non plus seulement un végétal mais un animal. Le texte, cependant, n'en dit pas plus: on ne sait ni ce qui détermine cette aptitude, ni pourquoi le passage du stade de végétal à celui d'animal n'a lieu qu'à la naissance.

On peut cependant se demander si la réponse à cette dernière question ne se trouve pas dans un autre texte où intervient, aussi, la notion d'*epitêdeiotês:* il s'agit du traité 27 (IV, 3),

---

[33] La notion de dunamis peut cependant aussi être employée avec cette signification de « capacité » : cf. 9 (VI, 9) 2, 25-30 ; 33 (II, 9) 3, 2. Cf. J.S. Lee, « The Doctrine of Reception According to the Capacity of the Recipient in *Ennead* VI, 4-5 », *Dionysius* 1979, p. 79-97 et D.J. O'Meara, « The Problem of Omnipresence in Plotinus *Ennead* VI, 4-5: a Reply », *Dionysius* 1980, p. 61-73.

[34] Il explique aussi, en 38 (VI, 7) 7, les différences de rang entre les âmes : Plotin a recours à la métaphore de l'artisan qui fabrique différents objets en fonction à la fois de la commande qu'on lui a passée et de l'*epitêdeiotês* de la matière (6-8).

[35] Sur les différents stades de l'animation et le vocabulaire utilisé par Plotin pour désigner les composés successifs d'âme et de corps (ou, plus précisément, du corps et des différentes puissances émanées de l'âme), cf. G. Aubry, *Plotin. Traité 53*. Introduction, traduction, commentaire et notes, Paris, Cerf, 2004.

où la notion vient rendre compte non seulement du rapport, diversifié, du corps à l'âme, mais de celui des organes corporels à telle ou telle fonction (*ergon*). Plotin explique ainsi que « selon l'aptitude de l'organe (*kata tou organou epitêdeiotêta*) à sa fonction, l'âme lui donne la puissance (*dunamis*) correspondant à cette fonction » (23, 2-4). L'*epitêdeiotês* se trouve là encore attribuée au terme inférieur, passif, et corporel, en même temps que posée comme antérieure à la *dunamis*, mais aussi comme déterminant l'attribution de celle-ci. La notion vient ainsi désigner un certain ajustement organique rendant possible l'exercice d'une faculté. On peut donc supposer (et ce point sera explicite dans l'*Ad Gaurum*), que la réception de l'âme animale par l'embryon– et donc aussi l'aptitude pour cette âme– est conditionnée par l'état d'achèvement des organes auxquels revient l'exercice des fonctions qui la qualifient.

On voit donc déjà à l'oeuvre, chez Plotin comme chez Alexandre, l'intégration de la notion d'*epitêdeiotês* au schème aristotélicien du *De Anima*, ainsi que son application à l'embryon. Cependant, et plus largement, la notion joue aussi un rôle déterminant dans la théorie de la participation[36]. Si elle demeure attribuée au participant, et associée à la passivité et à la réceptivité, elle ne se charge pas moins d'une certaine positivité, dès lors qu'elle désigne les qualités (comme l'état d'achèvement des organes) qui rendent possible la réception de telle ou telle puissance ou faculté, puis l'exercice de l'acte correspondant. Telle que Plotin la met en oeuvre, la notion d'*epitêdeiotês* ne dit donc plus seulement la réceptivité, mais aussi la convenance, ou l'appropriation[37].

L'*EPITEDEIOTES* DANS L'*AD GAURUM*

Ce bref passage en revue permet déjà de conclure que, contrairement à ce qu'affirme Todd, l'*epitêdeiotês* n'est pas un simple doublon de la *dunamis*, mais bien une notion originale; si elle peut s'insérer dans le schéma aristotélicien de la puissance, c'est – en accord avec l'utilisation originelle qu'en fait Philon) avec le sens qu'elle a alors de possibilité minimale– pour désigner un stade antérieur à la *dunamis*, défini comme pure réceptivité pour celle-ci, et de même pour l'*hexis*. La capacité doit alors être comprise moins comme aptitude que comme réceptivité. C'est ce qui autorise aussi Plotin à en faire un concept central de sa théorie de la participation, et le corrélat passif de la *dunamis* comprise comme puissance active, même si,

[36] Contrairement à ce qu'affirme I. Croese pour qui un tel usage n'apparaît que chez Simplicius (même s'il souligne à juste titre, contre Todd, que la notion d'*epitêdeiotês* admet un usage technique et différencié) : cf. *Simplicius on Continuous and Instantaneous Change*, Utrecht, 1998, p. 76-82.

[37] C'est ce sens actif qu'accentuera la tradition néoplatonicienne, et notamment Philopon : voir sur ce point les remarques de I. Hadot, « Aspects de la théorie de la perception chez les néoplatoniciens : sensation (αἴσθησις), sensation commune (κοινὴ αἴσθησις), sensibles communs (κοινὰ αἰσθητά) et conscience de soi (συναίσθησις)», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* VIII, 1997, p. 33-85. I. Hadot souligne ce faisant, contre Todd, que le terme d'*epitêdeiotê*s n'est pas seulement un terme de commentateur mais apporte une nuance à l'idée de réceptivité : « Il ne s'agit plus seulement d'avoir la possibilité ou la capacité de recevoir quelque chose, mais d'être ajusté, équipé, pour recevoir quelque chose » (*loc. cit*., p. 36).

ce faisant, il recharge la notion d'une certaine positivité en l'utilisant également avec la signification de convenance.

Je souhaiterais à présent revenir à l'*Ad Gaurum* et à l'usage qui y est fait de la notion[38] de façon à voir quel sens elle y revêt, si celui-ci s'inscrit ou non dans la continuité de ceux qu'on a tenté de dégager, et à mesurer de la sorte la distance qu'elle engage avec la théorie aristotélicienne de l'embryon.

Présente, on l'a vu, dès les deux premiers chapitres du texte, la notion d'*epitêdeiotês* ne réapparaît ensuite qu'au chapitre 11. Si, dans ses premières occurrences, elle était associée à la capacité comprise comme réceptivité, elle l'est ici – et comme on a vu que c'était le cas chez Plotin– à l'aptitude et à la convenance. La discussion porte sur la modalité de l'animation; or, l'auteur refuse de concevoir celle-ci tant en termes de nécessité externe ou de contrainte, qu'en termes de liberté. À ces deux modèles, il oppose celui de la nécessité interne, ou naturelle, qui explique la relation entre deux êtres par un accord (*sumphonia*) et un ajustement (XI, 2, 21-22). Ce modèle est véhiculé par trois exemples: la vision, qui s'explique par la convenance du voir et de l'être vu (τῷ δ΄ ἐπιτηδείως ἡρμόσθαι τὸ μὲν ὁρᾶν τὸ δ΄ὁρασθαι, 2, 48, 25), l'inflammation du naphte, qui a pour cause là encore un ajustement et une sympathie (συμπάσχειν, 2, 48, 28); enfin, l'attraction exercée par la pierre de Magnésie (l'aimant) sur la limaille, qui s'explique par une parenté (κατὰ συγγένειαν, *ibid*.). De la même manière, « ce qui est ajusté au pilotage d'une âme attire l'âme qui convient (τὴν ἐπιτηδείαν ψυχὴν) à ce qui lui est ajusté» (XI, 2, 49, 1-2). Ainsi, « dès que le corps est devenu apte à la recevoir (ἐπιτηδείου γεγονότος πρὸς ὑποδοχὴν) l'âme qui doit l'utiliser lui est présente » (XI, 3, 49, 9).

L'*epitêdeiotês* apparaît donc de nouveau comme un concept central, qui sert un modèle singulier de la descente de l'âme comme procédant d'une nécessité naturelle. La notion est, en tant que telle, comprise au sens de la convenance plus que de la réceptivité, et associée à celles d'harmonie, de sympathie, et d'ajustement[39]. À ce titre, elle s'applique à l'âme, autant qu'au

[38] Celle-ci apparaît à plusieurs reprises dans l'œuvre de Porphyre : cf. par ex. *In Cat*. IV, 1, 131, 33 ; *Sent*. 29, 21 et 37, 42. Dans ce dernier texte, l'adverbe ἐπιτηδείως est appliqué à l'âme et désigne sa disposition à entrer en relation avec la matière. Dans la Sentence 29, à l'inverse, il s'applique au corps qui doit s'accorder aux dispositions (διαθέσεις) de l'âme. On pourra sur ce point se reporter au commentaire de J. Pépin qui montre comment le thème de la disposition de l'âme est lié au problème de la réincarnation et du choix des vies posé par Platon dans le mythe d'Er : la disposition de l'âme à choisir telle nouvelle vie, et tel nouveau corps, est ainsi en partie déterminée par sa vie antérieure et par le corps auquel elle était liée (*Porphyre. Sentences*, Études d'introduction, texte grec et traduction française par l'UPR 76 du CNRS, sous la responsabilité de L. Brisson, Paris, Vrin, 2005, vol. II, p. 591). Notons cependant que l'on relève aussi plusieurs occurrences du terme chez Galien, auquel l'*Ad Gaurum* a longtemps été attribué.

[39] Plus loin dans le texte, elle sera présentée comme la raison même de l'harmonie (XI, 49, 29). Il en va de même chez Philopon, *In Phys*. 191, 18-23 (éd. Vitelli, *CAG* 16, 1887) : cf. S. Sambursky, *The Physical World of Late Antiquity*, London, Routledge and Kegan Paul, 1962, p. 108.

corps ou au vivant (49, 18). On a donc ici un usage assez proche de celui que l'on trouve chez Plotin, à ceci près que la convenance peut se dire aussi du terme supérieur de la participation[40].

Un peu plus loin dans le texte, au chapitre 13, la notion trouve une autre utilisation, plus proche de celle qu'en fait Alexandre d'Aphrodise. Ce chapitre marque l'entrée dans la deuxième partie de l'*Ad Gaurum*, en même temps qu'un progrès dans l'argumentation, puisqu'il ne s'agit plus de démontrer seulement que l'embryon n'est pas un animal en-acte, mais qu'il n'est pas non plus un animal en-puissance– ou du moins pas au sens où Aristote l'entend. Il faut donc établir la thèse déjà formulée au chapitre 1: il y a un sens de l'en-puissance qui justifie que l'on puisse qualifier l'embryon d'animal en-puissance, et ce sens est celui que dit l'*epitêdeiotês*. L'auteur distingue cette fois explicitement entre deux significations de l'en-puissance; peut-être dit *dunamei*:

1. ce qui possède déjà la forme (*eidos*) accomplie et peut ainsi, sans modification supplémentaire, exercer l'acte correspondant, mais se tient au repos. L'en-puissance doit donc ici être entendu au sens de l'*hexis*, ou de la disposition;
2. en un autre sens, l'en-puissance se dit de ce qui, tout en lui étant « approprié », n'a pas encore reçu la forme, et est ainsi inachevé (XIII, 52, 4-10).

La *dunamis* (ou plus exactement le *dunamei*) se trouve ici en quelque sorte écartelée entre deux significations, dont l'une la rapproche maximalement de l'acte, l'autre de l'incomplétude et de l'imperfection. L'*hexis* est en effet présentée comme coexistant avec l'acte, au sens de la forme accomplie[41]. L'*epitêdeiotês*, à l'inverse, et conformément à ce qu'on a déjà vu chez Plotin et Alexandre, est caractérisée non comme puissance mais comme capacité-réceptivité pour celle-ci.

Ce point est illustré par une métaphore que l'on ne trouve pas chez Aristote: on distingue la rame déjà façonnée mais qui n'agit pas, ou plus (*hexis)*, du bois dont les qualités se prêtent à recevoir la forme de la rame, mais qui n'a pas encore été façonné (*epitêdeiotês*). La question est alors de savoir si l'embryon est semblable à la rame au repos ou au bois (XIII, 52, 22-26). On s'appuie sur les faits déjà avancés pour montrer que c'est la deuxième hypothèse qui est la bonne: en l'embryon en gestation la forme n'est pas entièrement présente, y compris quand les contours extérieurs sont assemblés. Il faut donc distinguer la *morphê* de l'*eidos*, l'enveloppe externe de la forme formatrice qui constitue et organise le corps vivant en sa totalité (52, 28). La doctrine, cette fois, est bien celle, classiquement aristotélicienne, de l'hylèmorphisme: ce n'est qu'une fois pleinement organisée par l'âme végétative que la matière embryonnaire, devenue corps vivant, peut-être dite en-puissance, au sens où elle peut non pas développer, mais recevoir l'âme sensitive et motrice.

---

[40] On note là encore l'influence probable d'Alcinoos qui, posant lui aussi la question de la descente de l'âme, compare son affinité avec le corps à celle du feu et du bitume ; pour désigner cette affinité, Alcinoos emploie cependant le terme d'*oikeiôtês* (*Didaskalikos* XXV, 38-39).

[41] Il faut sans doute faire l'hypothèse ici, comme le suggère P. Hadot, d'une modification de l'*hexis* aristotélicienne par l'*hexis* stoïcienne, entendue comme constitution qui définit la nature même de la chose (*Porphyre et Victorinus*, t. I, Paris, Études augustiniennes, 1968, p. 228-229).

Au chapitre XV, la notion d'*epitêdeiotês* va être appliquée à l'embryon: celui-ci peut être dit « apte (*epitedeion*) à sentir, à se mouvoir et à se représenter » (54, 1). Mais par cette aptitude, il ne faut pas entendre qu'il a la puissance d'exercer ces opérations caractéristiques de l'âme animale (mais ne le ferait pas parce que, simplement, il se reposerait, serait endormi ou évanoui), mais, simplement, qu'il est susceptible de recevoir une telle puissance. Des faits expérimentaux sont cités à l'appui de cette thèse, mais deux principales raisons sont aussi invoquées:

- une, qui relève d'une sorte de principe d'économie: l'embryon n'a pas besoin de l'âme animale. Le principe végétatif présent dans le *sperma* et dirigé successivement par les âmes végétatives et supérieures du père puis de la mère suffit à sa formation (chapitre X);
- l'autre, qui relève de ce qu'on peut appeler le principe de convenance déjà à l'oeuvre chez Plotin: l'âme ne peut s'ajuster qu'à un corps qui lui est approprié. Pour que l'âme animale advienne, il faut donc que le corps soit suffisamment formé pour que s'y trouvent les organes au moyen desquels s'accomplissent les fonctions animales (là où, pour Aristote, elle accompagne leur développement). Elle ne peut donc s'ajuster qu'à un corps « fini », soit à un embryon né à terme. Cet argument est réitéré au chapitre XVI: après l'accouchement arrive une âme propre (*idia*) à l'embryon, qui le parachève en s'accordant au corps-instrument apte à la recevoir (57, 3; 9-10; 16-17).

CONCLUSION

Telle qu'elle est mise en oeuvre dans l'*Ad Gaurum*, la notion d'*epitêdeiotês* paraît bien revêtir la double signification de convenance et de capacité. Elle vient désigner un certain état du corps embryonnaire– la finition des organes– acquis seulement à terme, qui le rend apte à exercer les fonctions de l'âme animale et lui permet ce faisant de recevoir celle-ci. L'*epitêdeiotês* apparaît bien, dès lors, comme un concept fondamental de la théorie porphyrienne de l'embryon. Loin de n'être, comme l'affirmait Todd après Dodds, qu'un doublon de la *dunamis*, elle trouve, avec Philon, son lieu d'origine dans une conception du possible distincte de la doctrine aristotélicienne; et lorsqu'elle est ensuite intégrée, par Alexandre, au schéma du *De Anima*, c'est pour dire la puissance comme pure réceptivité. Si l'on peut, selon Porphyre, dire de l'embryon qu'il est animal en-puissance, c'est donc en un tout autre sens que celui qu'entend Aristote: ce n'est pas parce qu'il serait capable, déjà comme embryon, et à un certain stade de son évolution, de *développer* par lui-même les facultés distinctives de l'animal, mais parce qu'il est, à la naissance, et à terme seulement, *apte à recevoir* l'âme animale. La notion d'*epitêdeiotês* telle qu'elle est mise en oeuvre dans l'*Ad Gaurum* sert donc une théorie de l'embryon alternative à la théorie aristotélicienne, et qui cependant prend appui sur certains de ses concepts et principes fondamentaux.