

L'HOMME RAISONNABLE MORTEL: POUR L'HISTOIRE D'UNE DEFINITION

G. M. DE DURAND

AU CHAPITRE de l'*Isagoge* qui traite de la différence, Porphyre énumère comme subdivisions du genre animal le fait d'être raisonnable ou privé de raison et encore celui d'être mortel ou immortel. En combinant raisonnable et mortel, on arrive à séparer l'espèce humaine de la bête, d'une part, et du dieu, d'autre part.¹ Cette définition particulièrement satisfaisante, "animal raisonnable mortel," est utilisée à de multiples reprises dans l'ouvrage, comme aussi dans le *Commentaire sur les Catégories* du même auteur; il n'est que de consulter l'Index de l'édition de Berlin pour s'en rendre compte. Parfois néanmoins, cette définition déjà complexe, reçoit, dans l'*Isagoge* comme dans le *Commentaire*, une nouvelle ajoute, "capable d'intelligence et de science,"² sans pour autant que la cause de cette addition soit expliquée par le contexte. On ne voit pas, du reste, non plus très bien pourquoi, si le genre joue le rôle de matière par rapport à une différence analogiquement assimilable à la forme, pour obtenir un être concret et déterminé, il suffit dans la matière d'une forme unique, et même cette forme est exclusive de toute autre, alors qu'on doit accumuler plusieurs différences—deux ou trois dans le cas de l'homme—pour avoir une espèce. Pourtant ce parallélisme matière-forme et genre-différence, thèse authentiquement aristotélicienne, est clairement énoncé dans l'*Isagoge*.³

Peut-être du reste à consulter certains des Commentaires qui se sont greffés ultérieurement sur l'*Isagoge*, un peu comme celui-ci s'était enté sur les *Catégories*, découvre-t-on la trace de quelque embarras, la preuve que cette fameuse définition ne s'harmonisait pas si facilement avec le système philosophique plus ou moins aristotélisant où l'on prétendait l'intégrer. En effet David comme Elie aboutissent à la définition par une méthode de division généralement à deux termes: ainsi l'*ousia* se subdivise en corporelle et incorporelle, le corps en animé et inanimé, l'animal en raisonnable et dépourvu de raison, le raisonnable en mortel et im-

¹Cf. *Commentaria in Aristotelem Graeca* (= CAG) t. IV, 1, p. 10, 1.10-14.

²Cf. *ibid.*, p. 15, 1.5-6 et *In Categorias*, même fascicule, p. 60, 1.21; déjà dans le chapitre de l'*Isagoge* sur la différence "capable de science" est mentionné dans l'énumération des différences inséparables et essentielles de l'homme: p. 9, 1.12-13.

³Cf. dans ce même chapitre sur la différence p. 11, 1.12-17 et de nouveau au chapitre suivant, qui compare genre et différence, p. 15, 1.6-7. Pour une formulation d'Aristote lui-même, cf. *Méta physique* Z, 1037b10 sq.

mortel.⁴ Toutefois, au milieu de ces divisions *a priori* entre négatif et positif, vient s'introduire un échelon constitué à partir de considérations plus empiriques: il y a trois types d'âmes, dotées d'un plus ou moins grand nombre de facultés, de sorte que l'animé se répartit entre trois subdivisions et non pas deux, suivant les capacités de son âme, végétal, zoophyte, animal. Mais il y a pire encore, dans ce classement, que la présence d'un léger disparate: l'animal immortel, à savoir le dieu, s'y trouve subsumé à l'être corporel; il va donc falloir expliquer ce qu'est ce dieu corporel. Elie et David s'en tirent en voyant là des dieux astraux.⁵ Et l'on pourrait encore déceler d'autres signes que plusieurs influences s'entrecroisent, chez ces commentateurs, lorsqu'ils se lancent dans une énumération des êtres raisonnables. Chez Ammonius, par exemple, le dieu est parfois mentionné carrément dans leur nombre; et alors, au moins une fois, "capable de science" devient la différence qui sépare l'homme aussi bien de Dieu (sans article), supérieur à toute *γνῶσις*, que des êtres sans raison, incapables d'aucune.⁶ Mais on trouve aussi chez cet auteur des listes à deux termes homme et ange, d'autres à trois, incluant le *δαιμων*.⁷ Chez Elie et Jean Philopon, les *δαιμονες* n'apparaissent plus, au moins à en croire les index de l'édition de Berlin, alors qu'on les découvre à plusieurs reprises chez David.⁸ En revanche, signe de la pénétration graduelle du christianisme, les anges sont mentionnés dans tous ces commentaires parmi les *λογικοι*, tout en représentant parfois assez mal leurs caractéristiques: chez Elie et David ils ne se servent pas du *λόγος*, n'ayant que l'immanent. Peut-être frôle-t-on déjà l'idée qu'ils sont des esprits intuitifs, à séparer de ce fait des intelligences discursives de type humain. Toutefois cela n'est pas explicité.⁹

Quant à fournir une raison d'être à la juxtaposition des deux différences "raisonnable" et "mortel," ces commentateurs paraissent s'en préoccuper

⁴Cf. CAG t. XVIII, 1, p. 64–66; 2, p. 147–148. Faute de documentation complète sur le sujet, nous continuerons d'attribuer ces commentaires aux auteurs auxquels ils sont assignés par les éditeurs des CAG de Berlin; cela n'a sans doute pas trop d'importance pour le problème qui nous occupe.

⁵Cf. respectivement p. 66, 1.2–12 et p. 151, 1.10–15 des mêmes éditions. David atténue légèrement la difficulté en parlant d'"êtres divins," au lieu de dieux, ce qui rend également aisée la reprise de l'étymologie bien connue *θεῖον—θέειν* "courir."

⁶Cf. CAG t. IV, 3, p. 108, 1.5–7; autre énumération p. 99, 1.13; voir aussi p. 103, 1.16–17, la mention plus rapide du dieu immortel et raisonnable qui fait exister les êtres mortels et dépourvus de raison.

⁷Cf. respectivement p. 32, 1.13 sq. et p. 62, 1.15; d'autre part p. 70, 1.17.

⁸Cf. p. 19, 1.24; p. 24, 1.10; p. 85, 1.18; p. 99, 1.16. Le commentaire de Jean Philopon sur les *Analytiques Postérieurs*, dont on va parler dans un instant, comporte les mêmes caractéristiques: absence des *δαιμονες* et mention des anges.

⁹Cf. *In Isagogen*, p. 95, 1.29–30; *In Categorias*, p. 195, 1.15; et David, *In Isagogen*, p. 211, 1.20.

assez peu. Ils reprennent cependant, en la modifiant légèrement, la distinction faite par Porphyre entre différences divisantes (*διαίρετικαί*) et composantes (*συστατικαί*); les unes, expliquait l'auteur de l'*Isagoge*, servent à diviser les genres, les autres à constituer les espèces.¹⁰ Or, plutôt qu'aux espèces, Elie et David lient plus ou moins les "différences composantes" aux définitions.¹¹ Elie les déclare carrément constitutives des définitions.¹² Et David explique que, cachées dans les noms, ces différences deviennent manifestes dans les définitions.¹³ C'est sans doute insister sur l'aspect où l'on peut trouver des différences compatibles, capables de coexister pour jouer un rôle constructif,¹⁴ au lieu de s'exclure l'une l'autre, comme lorsqu'on divise un genre. Mais c'est là simplement glosser sur le fait qu'il y a deux ou trois différences énumérées dans telle définition, ce n'est pas une justification véritable.

L'on appréciera davantage l'explication que David donne de l'ajoute "capable d'intelligence et de science": grâce à elle, dit-il, il est possible de délimiter l'homme par rapport aux nymphes à la longue durée (*μακραίωνες*), autrement dit aux génies (*δαιμόνες*) qui vivent un grand nombre d'années tout en étant mortels, mais qui possèdent toute connaissance et toute science de l'intérieur, par nature, sans rien en recevoir du dehors.¹⁵ Ladite explication n'a toutefois rien d'original, car nous allons la retrouver dans deux auteurs au moins antérieurs à David, l'un même très largement. Mais elle a dû satisfaire grandement notre commentateur, qui se l'est vraiment assimilée; car il manifeste une préférence décidée pour la définition longue, avec l'ajoute. C'est chez lui la plus fréquente, voire la seule, et il la cite comme le type même des définitions mettant en évidence toutes les caractéristiques essentielles, par opposition aux simples descriptions.¹⁶

Jean Philopon, au contraire, emploie de préférence, quoique non exclusivement,¹⁷ dans son *Commentaire sur les Catégories*, la définition courte. Et de fait, à en croire son *Commentaires sur les Analytiques postérieurs*, il est beaucoup moins certain de l'utilité de l'ajoute:

¹⁰Cf. *CAG* t. IV, 1, p. 10, 1.10.

¹¹Porphyre lui-même (*ibid.* 1.20) d'ailleurs mentionnait déjà la grande utilité des différences spécifiques pour les définitions, en même temps que pour diviser les genres, mais sans préciser plus.

¹²P. 78, 1.28 sq.

¹³P. 12, 1.6 sq.

¹⁴David souligne, p. 81, 1.7 sq., que ce rôle-là est le plus noble.

¹⁵Cf. *CAG* t. XVIII, 2, p. 15; le caractère stéréotypé de l'épithète *μακραίωνες*, "à la longue durée," appliquée aux nymphes, est souligné par le fait qu'elle reparait p. 24, 1.11-12. Elle est effectivement très ancienne, puisqu'elle remonte au moins à Empédocle: cf. Frgt. 115 DK *Vorsokratiker*. Il s'agit là des *δαιμόνες*, en exil pendant trois fois dix mille heures.

¹⁶P. 13, 1.29 sq.; cf. aussi Elie, *Prolegomena Philosophiae*, p. 4, 1.16 sq.

¹⁷Cf. *CAG* t. XIII, 1, p. 159, 1.7-8, pour un exemple de la définition longue.

Et si on admet qu'il y a des animaux raisonnables mortels, des natures autodidactes, autrement dit, ne tirant leurs connaissances et leurs actes d'aucun maître, mais dont le maître est leur propre nature, comme sont, dit-on, l'hippocentaure, le satyre et certains Pans, (on dit aussi que Platon trouva échoué le corps d'une Néréide morte), si donc il existe de telles natures, on est obligé d'ajouter à la définition de l'homme la clause "capable d'intelligence et de science," qui contredit distingue l'homme de ces êtres. L'homme, en effet, est un animal raisonnable mortel, mais qui n'est pas son propre maître quant à l'art et la science, qu'il reçoit d'autrui. Mais s'il n'existe pas de telles natures, cela constitue pour la définition une superfluité, car il suffit de dire de l'homme qu'il est animal raisonnable mortel.¹⁸

On peut voir, au passage, que l'explication de Jean sur l'ajoute n'est pas du tout libellée dans les mêmes termes que celle de David et qu'ils doivent donc se rattacher indépendamment à une tierce source.¹⁹ La rédaction de Némésius est, on le constatera bientôt, encore différente. De plus, peut-être notre auteur est-il même légèrement hésitant sur la composition de la définition courte, car en la donnant et en soulignant sa convertibilité avec le défini, il note qu'ou bien toutes les différences y sont essentielles et formalisantes, ou bien l'une d'entre elles, mortel, vient de la matière.²⁰ Dans ce *Commentaire sur les Analytiques*, cependant, il lui arrive de donner la définition longue et même, à cette occasion, de spécifier qu'une définition *doit* comporter plusieurs différences.²¹ Dans tel autre écrit aussi d'ailleurs, de portée cette fois théologique, il paraît avoir balancé entre les formes longue et brève.²²

Nettement plus ancien que les deux autres, puisqu'il a dû écrire dès le tournant 4ème-5ème siècle, le troisième auteur chez qui nous avons pu trouver des lumières sur l'ajoute est aussi celui des trois qui manifeste le plus de confiance aux vertus de la définition. Il s'en sert en effet non comme un exemple en logique, mais comme une pièce de son traité d'anthropologie: dès le premier chapitre de son *De natura hominis*, celui-là

¹⁸CAG t. XIII, 3, p. 411.

¹⁹En revanche Eustre de Nicée, au XI-XIIème siècle, dépend servilement de Philopon: cf. CAG t. XXI, 1, p. 206, 1.30-36.

²⁰Cf. CAG t. XIII, 3, p. 364, 1.26 sq.

²¹Cf. pour cette assertion *ibid.* p. 351, 1.14-15; pour la définition, 1.6-7 et p. 133, 1.13-14. La clause additionnelle apparaît aussi au moins une fois chez lui en liaison avec un équivalent développé de ξώον: "substance animée sensible," sans mention des deux autres différences. Dans ce contexte, l'homme est à la fois rapproché et distingué du boeuf et du cheval: *ibid.* p. 412, 1.31-32. Se pourrait-il qu'on ait ici la trace d'une autre définition, où "capable d'intelligence et de science" serait la différence qui sépare l'homme des animaux sans raison?

²²Nous faisons allusion au *Diaitétès*, ouvrage où Philopon plaide pour le "trithéisme." S. Jean Damascène nous en a transmis d'assez longs fragments au chapitre 7 de son *De Haeresibus*. Or au début (PG t. 94, 745B) il donne la définition longue; mais par la suite, il ne tient compte que de la forme courte dans ses explications (en 745C l'énumération des subdivisions de l'animal raisonnable comporte l'homme, l'ange, et le démon—celui-ci entendu sans doute au sens chrétien du terme).

même dont le champ de vision est le plus ample, Némésius présente la formule comme un résumé parfait de la condition de l'homme. Celui-ci est une substance animée dotée de sensibilité, donc un animal; il est situé aux confins de deux mondes, mais les deux qualificatifs qui suivent "animal" lui assurent des frontières par rapport aux êtres inférieurs et supérieurs. Et il est susceptible de progrès par apprentissage: cela suffirait à justifier l'ajoute et constitue un point important de la doctrine de Némésius, lequel s'efforce de situer l'homme non seulement cosmologiquement, mais au sein d'une histoire où on le voit avancer du dénuement à la culture.²³

Néanmoins, cet évêque chrétien se croit tenu de donner une explication supplémentaire au sujet de la clause "capable d'intelligence et de science," explication qui serait un peu surprenante sous sa plume si l'on n'avait d'autres indices qu'il était un converti de fraîche date, voire en cours de rédaction du Traité:

On dit d'ailleurs que (cette clause) a été ajoutée à la définition ultérieurement. Car cette dernière a vigueur même sans cela. Mais vu que certains introduisent des nymphes et certaines autres espèces d'êtres démoniques de longue durée (*πολυχρόνιοι*), mais non point immortels, pour les distinguer eux aussi de l'homme, ils ont ajouté la clause 'capable d'intelligence et de science.' Aucun de ces êtres-là, en effet, n'apprend ce qu'il sait: il le sait par nature.²⁴

A suivre Némésius, il semble donc bien que si nous pouvions repérer les gens qui admettaient l'existence d'êtres supra-humains, mais caducs, nous saurions du même coup quels sont les responsables de l'ajoute. Mais cette créance est assez maigrement attestée. Fell, l'éditeur oxonien de Némésius, ne trouvait même à citer, en tout et pour tout, que deux passages de Pline l'Ancien.²⁵ C'était là omettre le témoignage qui mérite le plus de considération: Plutarque, dans le *De defectu oraculorum*, par la bouche de Cléombrote, enseigne la mortalité des demi-dieux. Il cite à l'appui de sa thèse un fragment d'Hésiode, auquel partout ailleurs il est seulement fait allusion et qui parle effectivement de nymphes vivant "dix générations."²⁶

²³En revanche on pourrait dire que l'épithète "mortel" s'accorde moins avec l'ensemble de l'exposé donné par ce chapitre, puisque l'homme y est décrit par ailleurs comme en équilibre entre mortalité et condition immortelle, basculant d'un côté ou de l'autre suivant son comportement moral: cf. PG t. 40, 513B = p. 46 de l'éd. C. F. Matthaei (Halle 1802) que Migne reproduit et qui vient d'être réimprimée, en 1967.

²⁴PG 524C = Matthaei p. 55.

²⁵La note est reproduite dans Migne, 822A; il s'agit d'*Histoire Naturelle*, 9, 5, 4 et 25, 7, 37. Le second passage, où est mentionné une nymphe morte de jalousie et d'amour pour Hercule est insignifiant; le premier a peut-être un peu plus de portée: il parle du littoral gaulois jonché de néréides inanimées et des gémissements des mêmes créatures sur la côte près de Lisbonne Le même Fell nomme aussi Aristote, mais sans donner de référence!

²⁶De *defectu* cap. 11: *Moralia* 415C-D. Les autres allusions à ce Fr. 183 Rzach s'attachent toutes plutôt à la longévité des corneilles, laquelle est censée s'étaler sur neuf générations.

Ce point de doctrine ne paraît pas soulever de difficulté chez les interlocuteurs de Cléombrote, signe que Plutarque le considérait comme aisément acceptable, mais le sage de Chéronée n'en demeure pas moins un isolé dans son école philosophique.²⁷ Et encore sans doute à l'époque de Némésius, on voit s'affirmer sur l'immortalité des êtres démoniques l'opinion opposée à la sienne dans le *Commentaire du Timée* par Calcidius: ce dernier définit le *daemon* comme un *animal rationabile immortale patibile aethereum diligentiam hominibus impertiens*.²⁸ Cette définition évidemment construite sur le même type que la nôtre, "more Aristotelico," dit le récent éditeur de cette oeuvre, M. H. J. Waszink, pourrait remonter jusqu'au péripatéticien Adraste, c'est-à-dire au début du second siècle de notre ère.²⁹

D'autre part, pour l'ensemble du chapitre de Némésius, on en a depuis longtemps repéré la source, en un personnage d'importance, Posidonius d'Apamée, par le travers d'intermédiaires qui seraient Origène et Galien. Mais le Professeur E. Skard paraît admettre que, dans cette section justement, Némésius se détache du commentaire origénien pour faire quelques insertions qui sont des glanes de son érudition personnelle.³⁰ Pour M. W. Telfer, l'évêque d'Emèse puiserait dans un commentaire païen qui examinait et justifiait cette définition de l'homme, dont l'auteur serait Ammonius ou l'un des premiers néo-platoniciens.³¹ Toutefois nous verrons que l'ajoute, au moins prise en elle-même et sous une forme rudimentaire, pourrait bien être plus ancienne que le néo-platonisme. Et quant à la forme courte de la définition, il est possible, malgré tout, de la relier dans une assez forte mesure à Origène.³²

²⁷Cf. D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme* (Paris 1969) p. 421: "Pour Plutarque, seule l'accèsibilité de la nature démonique aux passions . . . a fait difficulté, alors que la mortalité . . . , inséparable de la longévité . . . , semble admise sans discussion." Cf. aussi *ibid.* p. 413 sq. n. 4, sur l'isolement de Plutarque. Le *Lexikon der . . . Mythologie* de W. H. Roscher, t. III, 1, c. 523-524, affirme bien que la mortalité ou l'immortalité des nymphes est question indécise chez les anciens; mais il ne cite pas d'autre témoin que Plutarque-Hésiode en faveur de la mortalité.

²⁸Cap. 135; p. 175, 1.16-18 de l'éd. Waszink (Londres-Leyde 1962). On sait que M. Waszink dissocie complètement Calcidius d'Ossius de Cordoue, alors qu'on tendait généralement jusque là à en faire le dédicataire de ce commentaire. Cela permet de transporter l'*In Timaeum* du début à la fin du IVème siècle, donc bien à peu près au temps où Némésius composait le *De natura hominis*.

²⁹Cf. *loc. cit.* de l'éd. Waszink, où la note renvoie par une faute d'impression à la p. 73 de G. Borghorst, *De Anatolii Fontibus* (Berlin 1904); en fait il s'agit de la p. 33; cf. aussi la conclusion, p. 38.

³⁰Cf. "Nemesiosstudien I: Nemesios und die Genesisexegese des Origenes," *Symbolae Osloenses* 15-16 (1936) p. 23-43, surtout la dernière page de l'article.

³¹Cf. dans sa traduction anglaise de Némésius (et de S. Cyrille de Jérusalem; *The Library of Christian Classics* 4 [Londres 1955] p. 246, n. 3).

³²Avant de quitter Némésius, signalons que des Pères de l'Eglise qui chronologiquement l'encadrent se servent soit de l'une soit des deux formes de la définition: cf.

Les *Selecta in Psalmos* nous ont transmis, en effet, ce qui paraît être un fragment relativement long du Lexique d'un nommé Hérophile, intitulé "Emploi stoïcien des mots."³³ Cet auteur, malheureusement inconnu par ailleurs, est d'abord appelé à fournir une définition stoïcienne de la fin (*τέλος*). Puis viennent dans le texte d'Origène six ou même sept définitions de Dieu (*θεός*), avec, liée à la première définition, une seconde mention d'Hérophile. Presque toutes ces formules comportent les clauses "animal" et "immortel"; celle qui n'a pas "immortel" le remplace par un équivalent: "sans corruption ni génération"; trois ajoutent "raisonnable"; toutes ont au moins une troisième épithète: *σπουδαῖον* ("vertueux"?), "existant séparément" (*καθ' αὐτὸν*), "ayant un rôle de gouvernement dans le monde," "premier roi." Cette épithète supplémentaire exprime apparemment la volonté de situer ce dieu par rapport aux âmes humaines, soit encloses dans leur corps, soit séparées de lui. Ainsi, ce n'est plus tout l'homme qui constitue l'antithèse de dieu, c'est seulement son âme—ou l'homme en tant qu'il est identifié à son âme. Fort de ces indices, R. Cadiou décèle ici des traces d'une vision néo-platonicienne des êtres, de sorte que ce passage ne permettrait guère, une fois de plus, de remonter plus haut que le deuxième siècle de notre ère.³⁴ Et c'est bien à cette époque en effet que l'auteur de l'article forcément très maigre du *Pauly-Wissowa*, H. von Arnim, place aussi Hérophile. Il ajoute, il est vrai: "Naturellement les définitions elles-mêmes remontent à un temps plus ancien."³⁵ Pas assez ancien, sans doute cependant à ses yeux, pour qu'il les reprenne dans ses *Stoicorum Veterum Fragmenta*, non plus d'ailleurs que notre définition de l'homme. E. Klostermann, pour sa part, semble avoir songé à une autre solution de ce petit problème de chronologie: ce

Grégoire de Nazianze, *Discours* 31, 24, PG 36, 160B (forme brève); Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione*, PG 46, 52C; *Discours catéchétique*, 33, 2, PG 45, 84C (forme longue, avec toutefois de légères retouches dans le second cas); Cyrille d'Alexandrie, *Dialogues sur la Trinité*, PG 75, 700B, et 729C (forme brève), 728A et 1081A (longue). Le fait, cependant, n'est peut-être pas d'une très grande portée; ce qui pourrait l'être davantage, c'est que les *Homélies sur la structure de l'homme*, récemment restituées à S. Basile, ne la contiennent nulle part, d'après l'index exhaustif de l'édition des "Sources Chrétiennes": hors le cas de Némésius, ce lieu commun philosophique n'a donc guère été intégré dans l'anthropologie patristique. K. Gronau donne encore une autre référence aux œuvres de S. Basile (I, 688B) dans *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesis-exegese* (Leipzig-Berlin 1914) 164, n. 2; mais elle se rapporte à un écrit, le *IVème livre contre Eunome*, dont l'authenticité basilienne n'est pas solidement établie, quoiqu'il se soit produit récemment un petit retour en sa faveur. Cf. PG 29, 688B: il s'agit de la forme longue. A cette occasion, le même Gronau qualifie la définition de "stoïcienne mais universellement répandue," sans fournir néanmoins plus d'appui à son affirmation.

³³PG t. 12, 1053B-1056A.

³⁴Cf. p. 274, dans l'article "Dictionnaires antiques dans l'œuvre d'Origène," REG 45 (1932) p. 271-285.

³⁵Cf. PW I, 15, col. 1104, 1.40-42.

serait Origène lui-même qui aurait remanié les données fournies tant par Aristote que par Hérophile et d'autres sources encore.³⁶ De fait, R. Cadiou admet un peu plus bas que, dans une autre série de définitions, celles de l'*οὐσία*, empruntées probablement aussi à Hérophile, Origène a fort bien pu introduire ça et là divers compléments.³⁷ La date de l'"Emploi stoïcien des mots" n'aurait donc pas à être rabaisée . . . et demeurerait parfaitement flottante.³⁸

A la génération précédente, l'école chrétienne d'Alexandrie nous fournit un autre témoignage encore plus important pour l'histoire de notre définition, mais concernant sa genèse plutôt que son existence même. Au chapitre VI de ce huitième *Stromate* qui est probablement un recueil de notes utilisé, au moins pour partie, dans ses œuvres rédigées et subsistantes, Clément traite de la définition en prenant à trois reprises celle de l'homme comme exemple. D'abord, au terme de la division du genre animal, il arrive à accumuler les caractéristiques "mortel, terrestre, pédestre, raisonnable"; puis il ajoute à cette liste une différence qu'il décrit comme un signe extérieur de l'être à définir n'atteignant pas sa nature: en l'espèce, il s'agit de ce "propre de l'homme" auquel Rabelais fera encore allusion, la capacité de rire. A cette occasion, les autres épithètes sont rangées dans un nouvel ordre: "raisonnable, mortel, terrestre, pédestre." Enfin il indique qu'on peut faire plus court, en ne gardant que trois composantes: le genre, et deux des "espèces" (*εἶδων*) les plus indispensables. Il aboutit ainsi, de manière un peu déconcertante, à l'homme "animal raisonnable doué de la capacité de rire"; encore faut-il, pour ce faire, rétablir avec Stählin dans le texte *λογικόν*, qui est disparu de l'unique manuscrit.³⁹

Maintenant, ce chapitre sixième n'a pas été étudié spécialement dans les trois monographies sur le VIIIème *Stromate* dont nous avons connaissance. Il nous semble toutefois qu'il dirime la question contre W. Ernst⁴⁰: il ne peut guère s'agir ici de notes d'élèves prises à un cours de l'école

³⁶Cf. p. 55 et n. 14, p. 57 dans l'article "Ueberkommene Definitionen im Werke des Origenes," *ZNTW* 37 (1938) p. 54–61.

³⁷*Art. cit.*, p. 275; ces autres définitions se trouvent dans le *Traité de la Prière*, 27, 8 = *GCS* t. 2 des œuvres d'Origène, p. 367, 1.44–p. 368, 1.8.

³⁸Comme Klostermann le fait remarquer, *art. cit.* p. 56, le texte des *Selecta in Psalmos* est mal établi. La traduction latine, qui fait énoncer à Origène une intention de puiser *ex optimis scriptoribus*, carrément au pluriel, ne correspond en tout cas pas au grec. Mais celui-ci ne permet pas non plus tel quel d'exonérer Hérophile de la deuxième définition de Dieu, la plus nettement néoplatonicienne (avec la clause: "les âmes enfermées en nous ne sont pas des dieux, elles le deviendront, une fois débarrassées des corps"!), pour ne lui laisser que celles qui auraient une résonance authentiquement stoïcienne.

³⁹Cf. *GCS* 17 (=œuvres de Clément t. 3), p. 91, 1.26; p. 92, 1.33; p. 93, 1.10–12.

⁴⁰*De Clementis Alexandrini Stromatum libro VIII qui fertur* (Diss. Goettingue 1910); ses conclusions sont à chercher surtout p. 46–47 et 57.

chrétienne d'Alexandrie (l'existence de celle-ci étant au surplus très douteuse, comme établissement d'enseignement organisé sinon comme milieu de réflexion dans la foi). Car on peut trouver des témoignages plus ou moins contemporains de Clément et montrant la définition déjà plus stéréotypée. L'hypothèse d'un recueil de fiches prises par Clément, que nous avons énoncée plus haut et qui est celle de H. von Arnim et C. de Wendel, est bien plus vraisemblable.⁴¹ Mais ces deux philologues ne fixent pas la date du ou des manuels où Clément aurait puisé; ils se contentent de signaler que l'on rejoint dans certains chapitres, surtout celui sur les causes, un état de la doctrine stoïcienne postérieur à Chrysippe. R. E. Witt a été plus audacieux⁴²: il attribue au *Stromate VIII* un caractère fondamentalement antiochénien, c'est-à-dire qu'Antiochus d'Ascalon serait responsable de ce mélange pas toujours heureux de logique aristotélicienne et stoïcienne, entrelardé d'une critique du scepticisme. Notamment la contamination de la théorie aristotélicienne de la définition avec celle de la division à laquelle s'était intéressée l'Ancienne Académie, et non pas le Lycée, serait caractéristique de "l'antiochénisme" de ce chapitre VI du *Stromate*.⁴³

Or, pour ce qui nous intéresse spécialement ici, l'idée d'attribuer à un éclectique notoire la paternité de notre définition serait de fait fort attrayante. Mais devant que de l'admettre, il faut au moins signaler un obstacle apparent: ladite définition est présente dans trois autres textes que Mr R. E. Witt rattache aussi directement à Antiochus. Et dans ces textes elle est toute constituée au lieu d'être laissée dans le même état de fluidité que chez Clément.

Il s'agit d'abord de l'un des contemporains approximatifs de ce dernier, Sextus Empiricus, lequel attribue de manière vague la forme longue à "certains philosophes".⁴⁴ Le but du développement où s'insère notre formule est de montrer que le sujet "par qui" a lieu la connaissance échappe si irrémédiablement à tout savoir précis qu'il ne peut fournir une garantie, un critère de vérité, à cette connaissance. Qu'est-ce que l'homme? Cela pourrait paraître un problème d'anthropologie s'il en fût;

⁴¹Cf. respectivement H. von Arnim, *De octavo Clementis Stromatorum libro* (Progr. Rostock 1894), et C. de Wedel, *Symbola ad Clementis Alexandrini stromatum librum VIII interpretandum* (Diss. Berlin 1905). Le chapitre 9 du *Stromate*, avec sa mention d'Arché-dème, permet à von Arnim de préciser que le stoïcisme exposé là revêt une forme post-chrysippéenne.

⁴²Cf. *Albinus and the History of Middle Platonism* (Cambridge 1971^o), spécialement le chapitre 5, p. 29–41.

⁴³*Op. cit.*, p. 31 et 36.

⁴⁴Contre les logiciens, I, § 269, avec un rappel au § 272; nous pouvons être sûrs du moins que Platon est exclu de ce groupe, puisque Sextus donne, au § 281, une définition plus longue et encore moins heureuse ("animal sans ailes, à deux pieds, aux ongles plats, capable de science politique") attribuée au maître de l'Académie.

mais l'argumentation du sceptique nous fait vite percevoir que nous demeurons au plan logique: comment ces propriétés constatées par induction vont-elles constituer une définition stable, donc éclairante, sur l'être de l'homme. Un développement à peu de choses près parallèle se retrouve dans les *Hypotyposes Pyrrhonniennes*: la même définition y est attribuée à "d'autres" (que Démocrite et Epicure) et elle précède une fois de plus la maladroite définition dont la responsabilité incomberait à Platon.⁴⁵ Il n'y a donc là aucun élément décisif au plan historique. Mais plus haut, dans le *1er Livre contre les Logiciens*, parler de l'homme simplement comme d'un "animal raisonnable" est donné comme exemple de définition insatisfaisante, parce que pouvant inclure aussi le dieu.⁴⁶ Or ici nous tombons dans les limites de ce que Hirzel appelle l'exposé historique préalable de Sextus, exposé s'étendant jusqu'au § 262 et dont ce critique a montré qu'à un morceau près (§ 47–89), il devait provenir des *Kavouká* d'Antiochus.⁴⁷ Si Mr Witt est un peu moins large, signalant que Sextus ne s'abstient pas totalement d'intervenir jusqu'au § 262 (mais Hirzel l'eût admis sans doute), il suppose tout de même que le sceptique devait avoir le livre d'Antiochus sous les yeux en écrivant.⁴⁸ Ne pourrait-on alors penser qu'Antiochus a eu à l'égard de notre définition une paternité au moins partielle, retouchant peut-être une ébauche antérieure?

L'emploi que fait une fois l'auteur même dont s'occupe Mr Witt, Albinus, de la même définition, mais sous sa forme courte, pourrait constituer une confirmation: il s'agit de nouveau de la façon dont on peut, par division, engendrer une définition; ainsi l'on rapprochera le genre animal de deux différences ultimes, mortel/immortel et raisonnable/dépourvu de raison.⁴⁹ Une fois de plus, par conséquent, nous sommes dans un contexte de pure logique⁵⁰ et de *διαλέξις*, dont la patrie est l'Académie, dans le sillage du Platon des Dialogues.⁵¹

Enfin notre définition se trouve, sous sa forme brève dans les *Academica Priora* de Cicéron.⁵² C'est même, sauf erreur, sa première apparition dans les textes qui nous sont parvenus et la seule, sous réserve de maladresse dans la consultation de Merguet, qui se laisse repérer dans les œuvres de l'orateur-philosophe. Or la phrase "*Si homo est, animal est mortale, rationis particeps*" s'insère dans un exposé de Lucullus dont Hirzel a

⁴⁵Cf. II, 26.

⁴⁶Cf. § 238.

⁴⁷Cf. *Untersuchungen zu Ciceros Philosophischen Schriften* 3 (Leipzig 1883) p. 493–524 = *Excursus 1*.

⁴⁸R. E. Witt, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁹Cap. 5 éd. C. F. Hermann (*Platonis Dialogi* 6 [Leipzig 1902] p. 157, 1.3–9).

⁵⁰En passant, au chapitre 33, p. 187, 1.20, Albinus parle encore de "l'animal raisonnable," mais c'est une périphrase plutôt qu'une définition.

⁵¹R. E. Witt commente le passage *op. cit.*, p. 62–63.

⁵²Cf. 7, 21.

montré qu'il était emprunté en sa quasi totalité au dialogue *Sosus*, où Antiochus d'Ascalon réfutait son ancien maître Philon de Larisse.⁵³ Il est à signaler, d'autre part, que pour une fois la formule n'est pas donnée comme un simple exemple de définition satisfaisant aux lois du genre, même si l'équivalence avec le défini est indiquée par le jeu de deux propositions conditionnante et conditionnée, largement utilisé, semble-t-il, dans la logique stoïcienne. L'énoncé est présenté comme celui d'une série d'idées, par le moyen de quoi la réalité est embrassée avec une compréhension presque complète: on atteindrait donc au fond des choses, non à une simple classification. On aurait presque envie de voir se refléter ici la satisfaction de l'inventeur. Toutefois il est possible aussi d'interpréter le passage dans une autre clef: il s'agirait d'un énoncé déjà bien connu, qu'on emploie en toute sécurité, car on sait qu'il ne soulèvera aucune contestation . . .

Répétons-le cependant, il n'est guère possible de remonter beaucoup plus haut dans le temps. Un *terminus post quem* nous est fourni, sans doute, par la collection de *Définitions* mise sous le patronage de Platon. Dans ce recueil on lit en effet: "Homme: animal sans ailes, à deux pieds, aux ongles plats, le seul parmi les êtres qui soit capable d'acquérir une science fondée sur les raisonnements."⁵⁴ Maintenant bien sûr, il était traditionnel d'attribuer à Platon une partie au moins, et disons-le la plus ridicule, de cette description; nous l'avons vu chez Sextus Empiricus. L'usage était aussi de montrer le philosophe en butte aux railleries de Diogène pour avoir donné une définition convenant également à un poulet plumé.⁵⁵ Croit-on néanmoins que si notre définition avait eu déjà cours, on n'aurait pas tenté de la faire endosser à Platon, au moins à titre de solution de rechange? Maints termes de la liste sont effectivement accompagnés de plusieurs explications qui sont tantôt de simples doublets, tantôt des interprétations franchement diverses, souvent d'inspiration aristotélicienne ou stoïcienne. Il est donc probable qu'aucune école n'utilisait encore notre formule quand cette collection a été intégrée sous sa forme plus ou moins définitive à l'héritage littéraire de Platon. Or, malgré les efforts du dernier philologue qui lui ait consacré une étude spéciale, il paraît difficile de faire remonter les *Définitions* prises comme un

⁵³Cf. *Untersuchungen* t. 3, p. 251-279. M. Pohlenz, *Die Stoia*, t. 2 (Goettingue 1955²), p. 30, dans une note à t. 1, p. 50, 1.1, attribue, semble-t-il, à Chrysippe en personne un énoncé très semblable à celui de Cicéron et incluant notre définition ("si quelque chose est homme, cette chose est animal raisonnable mortel"). Mais si la forme hypothétique est bien dans la ligne de la logique stoïcienne, le contenu, quant au point précis qui nous intéresse, ne paraît coïncider avec aucun fragment des œuvres de Chrysippe tels qu'ils sont recueillis par H. von Arnim.

⁵⁴Cf. 415A; la traduction est celle de J. Souilhé, *Platon, Dialogues apocryphes* (Paris 1930).

⁵⁵Cf. Diogène Laerce, *Vies des philosophes*, VI, 40.

tout par delà l'époque où le stoïcisme a pris son essor, même si telle partie composante du recueil a été élaborée dans l'Académie presque contemporaine d'Aristote; la présence de beaucoup de mots décidément post-classiques est aussi une raison pour en rester à la date relativement tardive proposée par J. Souilhé.⁵⁶ A ce moment-là donc, il n'aurait encore existé, pour notre définition, que peu de pierres d'attente: d'une part, le fait d'appeler Dieu un "animal immortel," de l'autre, celui de relever chez l'homme une capacité de science, mais non encore de *νοῦς*.⁵⁷

Peut-être vaut-il la peine de spécifier par ailleurs que notre définition est introuvable, semble-t-il, dans l'oeuvre d'Aristote. Dans les *Topiques*, l'homme et sa définition sont donnés à de multiples reprises comme exemple. Exemple, au Livre I, 7, 103 a 27, du sens premier et fondamental d'"identité": c'est le lien qui existe entre le défini et la définition, entre "homme" et "animal terrestre bipède." Exemple, au Livre V, 3, 132 a 2, d'une définition qui exprime la quiddité du défini, "homme," et par conséquent est incapable de signifier son propre; un peu plus loin, au chapitre 4, 133 a 3, ces deux mêmes caractéristiques, "terrestre" et "bipède" apparaissent au surplus bonnes pour distinguer l'homme de l'oiseau à l'intérieur du genre animal. Toujours dans ce même ouvrage, il est question de deux propres de l'homme, considérés comme satisfaisants; l'un est "naturellement apprivoisé," l'autre, plus intéressant pour nous, est "capable de science";⁵⁸ c'est un bon propre, parce que toujours posé en même temps que l'homme, sans en être ni la différence, ni la définition. En revanche, le Livre VI, 14, 151 a 32 b 2 refuse, mais pour l'âme, la définition "substance capable de recevoir la science," attendu que le contraire, l'aptitude à l'ignorance, est tout aussi concevable dans le même sujet. De leur côté, les *Seconds Analytiques*, aux chapitres 13 et 14 du IIème Livre, où déjà Thémistius et surtout Jean Philopon grefferont notre définition et son explication, mentionnent seulement l'animal comme un exemple de genre sur lequel il faudra pratiquer une division correcte et rattacher les propriétés inhérentes à chaque espèce, si l'on veut arriver à une bonne définition.⁵⁹ Plus haut, en II, 6, 92 a 29–30, à propos de l'unité constituée par la définition, on avait eu de nouveau la formule "animal terrestre bipède." Ce même problème d'unité se retrouve examiné dans les *Métaphysiques* VII, 12, 1037 b 8 sq., et il l'est surtout à

⁵⁶Cf. son Introduction, p. 157 et la recension de H. G. Ingenkamp, *Untersuchungen zu den pseudoplatonischen Definitionen*, Klassisch-philologische Studien Heft 35 (Wiesbaden 1967), par E. De Strycker, dans *RBPH* 47 (1969) p. 647–648.

⁵⁷Cf. respectivement 411A et 415A.

⁵⁸Cf. respectivement V, 3, 132 a 7 et a 20, puis 133 a 20–23.

⁵⁹Cf. 13, 97 a 36 et 14, 98 a 3. Thémistius a déjà (*CAG* t. V, 1, p. 58, 1.12–18) à propos de l'exemple de l'homme les deux différences "raisonnable" et "mortel"; on a vu plus haut les explications de Jean Philopon (*ibid.* XIII, 3, p. 410, 1.22–p. 411, 1.14). Chez Aristote l'homme ne fait l'objet que d'une simple mention en 98 a 8–9.

l'aide de la formule encore plus brève, "animal bipède." La question connexe de la méthode à employer dans la division d'un genre est alors aussi abordée, mais c'est essentiellement dans le traité *Sur les parties des animaux* qu'Aristote prendra position à ce sujet, opposant une fin de non recevoir catégorique à la dichotomie platonicienne qui, selon lui, risque de trancher sans assez de regard pour la pluralité des formes intermédiaires que nous propose l'expérience.⁶⁰ Dans ce même texte, le Stagyrite admet aussi qu'il faut "diviser tout de suite l'unité (du genre) selon plusieurs différences" et donc juxtaposer plusieurs de celles-ci pour cerner vraiment une espèce. De fait, prenant l'homme une fois de plus comme exemple, il mentionne comme différence la qualité d'avoir le pied fendu. Il est dès lors trop facile de montrer que ce trait ne peut séparer l'espèce humaine de toutes les autres.⁶¹

A ce moment-là, notre définition de l'homme sous sa forme courte pourrait peut-être convenir à Aristote, à condition de l'obtenir non pas comme le suppose l'explication donnée par Clément d'Alexandrie, par une série de subdivisions successives, mais comme l'implique le passage de Porphyre cité au début, par le rapprochement de deux différences délimitant l'homme d'un côté par rapport au dieu, de l'autre par rapport à la bête. Resterait toutefois à se demander si Aristote aurait consenti à rapprocher l'homme et le dieu sous l'épithète de *λογικός*, qui suggère un intellect de type discursif.⁶² Et plus profondément encore peut-être, malgré son éloignement toujours croissant vis-à-vis du dualisme anthropologique, le fondateur du Lycée a-t-il jamais considéré l'homme comme un être suffisamment un pour posséder une essence susceptible d'être atteinte par une définition ayant prétention de pénétrer jusqu'à cette essence? On peut en douter, le voyant se contenter si souvent de différences aussi superficielles et purement descriptives que "bipède" ou "doté d'un pied fendu."⁶³

⁶⁰Cf. I, 2, 642 b 5-3, 643 b 11. Les "zoophytes" que nous avons trouvé mentionnés chez ces lointains disciples, David et Elie, n'apparaissent pas encore, au moins quant au nom, chez Aristote; mais il est possible que déjà Théophraste en ait parlé, héritier du même souci de biologiste empirique, qui veut préserver une continuité dans la nature face à des spéculations plus abstraites (cf. la suggestion de W. Jaeger, *Nemesios von Emesa* [Berlin 1914] p. 105 et n. 1).

⁶¹Platon d'ailleurs aurait admis que la dichotomie n'était pas toujours praticable: cf. *Le Politique* 287C; mais cette impossibilité est sans doute pour lui une donnée de fait et non pas de droit, résultant d'un manque de pénétration de l'esprit devant un segment de réalité, d'une myopie qui rend cet esprit incapable de découvrir le bon principe de division. Sur l'incompréhension plus ou moins volontaire dont Aristote fait preuve ici à l'encontre de la dichotomie platonicienne, cf. A. von Fragstein, *Die Dialectica bei Aristoteles* (Amsterdam 1967), surtout p. 88-98.

⁶²Une définition du dieu qui a au moins un point de contact avec la nôtre est donnée dans *Méta physique* A, 7, 1072 b 29-30: *ζῷον* ("animal," ou mieux ici "vivant") éternel excellent; mais elle ne dirime pas le problème.

⁶³Dans les *Divisions*, pourtant assez tardives sans doute, mises sous son nom, on en

Le sûr, en tout cas, c'est que nul doxographe ancien, à notre connaissance, n'a revendiqué pour lui la définition sous sa forme courte ou longue, même si quelques modernes invoquent à ce sujet son autorité, sans donner de référence précise, et pour cause. Personne non plus, d'ailleurs, ne s'est arrogé l'honneur d'avoir forgé notre formule. Peut-être est-ce que l'on n'y attachait pas, après tout, généralement une telle importance, étant donné, comme on l'a vu, qu'elle n'a servi dans la majorité des cas que comme exemple en matière logique. Peut-être aussi que celui qui a finalement réalisé l'assemblage y a vu, malgré tout, un bien traditionnel: il ne faisait que rapprocher un enseignement stoïcien d'un autre rattachable à Platon—bien plutôt qu'à Aristote! Pour ce qui est des stoïciens, il est à peine besoin de rappeler le fossé qu'ils voyaient se creuser entre les animaux possesseurs d'une simple *ψυχή* et l'homme, être *λογικός*: M. Pohlenz a montré que même Posidonius, si préoccupé de continuités, ne supprimait pourtant pas la distinction, insistant seulement sur la possibilité qu'avait l'homme de basculer du côté de ce qu'il avait d'animal en lui.⁶⁴ Quant à l'opposition *θνητός/άθανατος*, J. Stenzel a souligné que non seulement elle était exprimée dans le *Phèdre* en un passage trop important pour qu'il demeurât inaperçu, mais encore elle gouvernait la répartition de l'œuvre créatrice entre le Démurge et ses subalternes dans le *Timée*.⁶⁵

Si cependant l'on n'était pas encore satisfait de voir notre définition représenter une synthèse rapide entre deux grands courants philosophiques historiquement existants, on pourrait dire que cet aspect synthétique s'y retrouve au plan plus théorique de l'anthropologie: l'une des différences spécifiques attribuées à l'animal, au vivant, humain ne fait-elle pas allusion à sa condition comme corps et l'autre comme esprit? Ce dualisme rudimentaire peut, à vrai dire, se rattacher aisément aux constatations les plus banales. Mais il peut aussi derechef orienter notre recherche en paternité du côté d'Antiochus d'Ascalon, dont on sait au demeurant l'effort pour rapprocher l'héritage de Platon avec le stoïcisme. Rappelons seulement à ce propos quelques textes qui ont été mis en liaison avec le père de l'éclectisme, même si ce rapport a parfois fait l'objet de contestations. D'abord la détermination du but de l'existence humaine dans *De finibus*, V, 59, 60: il doit être constitué *ex integritate corporis et ex mentis ratione perfecta*. Puis l'exposé d'Arius Didyme transmis par Stobée qui situe l'homme entre les êtres mortels et les

reste encore à ce point de vue de naturaliste: l'homme est simplement classé parmi les animaux mortels terrestres (l'animal immortel étant l'ange, ce qui indiquerait, au moins pour ce passage, une influence chrétienne): cf. V. Rose, *Aristoteles pseudepigraphus* (Leipzig 1863) p. 693-694.

⁶⁴Cf. "Tierische und menschliche Intelligenz bei Poseidonios," dans *Kleine Schriften* (Hildesheim 1965) p. 292-304, surtout les dernières pages.

⁶⁵Cf. "Ueber zwei Begriffe der platonischen Mystik: Ζῷον und κίνητος," dans *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie* (Darmstadt 1966) p. 1-31, surtout les deux premiers paragraphes.

immortels, en relation avec les vivants rationnels par le caractère divin de son âme, avec les non-rationnels par son corps mortel.⁶⁶ Tous les mots y sont, même s'ils sont un peu autrement distribués et si cet *Epitomé* prétend résumer là non la pensée d'Antiochus, mais celle . . . d'Aristote et des autres péripatéticiens.⁶⁷ Mais tout de même le groupe de passages traitant à la fois de la classification des êtres et du type de leur bonheur que W. Theiler puise dans Sénèque et S. Augustin boucle sans doute la boucle entre le texte de Cicéron et celui d'Arius Didyme, augmentant très fort les probabilités en faveur d'une influence, au moins, d'Antiochus sur tout ce complexe d'idées.⁶⁸

Peut-être pourrait-on trouver encore dans un ouvrage récent de M. J. Pépin un argument de portée plus générale. Antiochus, y est-il prouvé, s'est beaucoup dépensé à critiquer une conception anthropologique provenant du *Ier Alcibiade* et identifiant l'homme à sa seule âme.⁶⁹ Sans doute pour faire court, l'auteur parle fréquemment à ce sujet de "définition de l'homme," sans donner néanmoins, semble-t-il, une formulation brève où se serait résumée la conception combattue par Antiochus. Serait-il impossible justement qu'Antiochus ait eu l'idée d'un "slogan" particulièrement efficace dans la polémique par sa brièveté, abrégé de la notion de l'homme qu'il opposait à un dualisme outrancier pour son goût? En ce cas, il faudrait lui accorder un peu plus de génie qu'on n'est enclin à en accorder d'habitude à un "éclectique."⁷⁰

⁶⁶Cf. *Ioannis Stobaei Anthologium*, t. 2, p. 118, 1.6–11, éd. Wachsmuth (Berlin 1884).

⁶⁷Aussi M. Pohlenz, qui avait au contraire souligné les origines antiochéennes du premier texte, dans sa recension de l'ouvrage posthume de H. Strache, *Der Eklektismus des Antiochos von Askalon* (Berlin 1921)—cf. *Kleine Schriften*, t. I, p. 192–198—s'inscrit-il en faux, au même endroit, contre la prétention de Strache d'établir, quoique à travers beaucoup de circonlocutions prudentes, un certain lien entre le second passage et Antiochus (cf. *op. laud.* p. 25–26).

⁶⁸Cf. *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Berlin-Zurich 1964²) p. 54–55, spécialement le texte de Sénèque, *Epîtres à Lucilius*, 124, 14: *haec duo quae rationalia sunt* (à savoir les natures du dieu et de l'homme) *eandem naturam habent, illo diuersa sunt, quod alterum inmortale, alterum mortale est.*

⁶⁹Cf. *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu* (Paris 1971), surtout p. 115–126 et 160–166. L'identification de l'homme avec son âme est opérée dans le *Ier Alcibiade* en 130C; mais pour avoir la formule anthropologique complète du dialogue, il faut tenir compte aussi du développement précédent, surtout à partir de 129C, qui établit que le corps n'est qu'un instrument. Tout à la fin de l'antiquité, une scolie du *Commentaire d'Olympiodore* résumera cette doctrine en disant: "Une âme raisonnable se servant du corps comme d'un instrument, (voilà) la définition de l'homme selon Platon;" cf. éd. L. G. Westerink (Amsterdam 1956) p. 130.

⁷⁰Si la définition provenait vraiment d'Antiochus, cela pourrait, dernier avantage, expliquer le silence des doxographes, tel qu'il nous paraît attesté par la consultation de l'index de Diels. On le sait en effet, c'est à peu près à l'époque du maître d'Ascalon que les compilateurs, soit découragement de l'hellénisme vaincu par Rome, soit conviction qu'il ne se dit plus rien de nouveau, cessent de relater les opinions des scolarques qui surgissent encore.

Resterait à voir si l'on peut découvrir aussi pour la clause additionnelle de la définition longue une portée plus vaste que celle de principe distinctif entre l'homme et des nymphes plus ou moins évanescentes. Ce serait à la rigueur possible en y voyant une allusion aux deux états par où passe successivement l'âme de l'homme: capable, réceptrice d'intuition lorsqu'elle est libre, dégagée du corps, cette âme devient réceptrice de science lorsqu'elle doit, grâce à un travail assez pénible ou une maïeutique assez énergique, retrouver la connaissance après s'être enfouie dans le corps et le monde sensible. Cette explication, qui est évidemment d'inspiration platonicienne, s'insérerait bien, par exemple, dans le système que R. E. Witt découvre chez Albinos.⁷¹ Elle aurait un double avantage. D'un côté, elle parerait à la critique que nous avons vu formulée chez Aristote contre la clause "capable de science": on mentionne dans un propre un seul terme d'une alternative, alors que le sujet est susceptible de recevoir les deux. Or précisément, en disant "capable d'intellection et de science," on ferait place aux deux termes, aux deux formes de connaissance supérieure auxquelles le sujet accède tour-à-tour. Et ainsi, jusqu'à un certain point, notre définition allongée se trouverait intégrer un facteur historique, puisqu'elle décrirait le destin de l'homme, pur esprit, puis esprit incarné . . . On pourra objecter cependant qu'Albinos emploie *νόησεως* plutôt que *νοῦ* et que c'est le premier de ces deux mots, également, qui figure dans la définition pseudo-platonicienne à laquelle renvoie Mr Witt.⁷² Pourtant, au moins chez Platon lui-même, *νοῦς* apparaît parfois au sens d'"intuition," "connaissance intuitive," à côté *ἐπιστήμης*.⁷³ Il semble que la nuance par rapport à *νόησις* soit celle d'un processus déjà accompli par comparaison à l'expérience d'une intuition en train de survenir.⁷⁴

Il demeure aussi, en tout état de cause, qu'il s'agirait d'un platonisme beaucoup plus dualiste que celui qu'on peut prêter à Antiochus. Même si celui-ci admettait l'immortalité de l'âme, ce qui a été maintes fois chaudemment disputé,⁷⁵ aurait-il accepté de mettre autant l'accent sur la

⁷¹Cf. *op. cit.*, p. 53 surtout.

⁷²Cf. n. 2, même page; il s'agit de la définition de la *νόησις* en 414A: "Intelligence: principe de la science" (trad. Souilhé).

⁷³Parmi les exemples fournis par le *Lexique* du P. E. des Places (*Oeuvres de Platon*, coll. Budé, t. XIV) s.v. le plus frappant est peut-être celui de la *Lettre VII*, 342C, car aussitôt après avoir juxtaposé les deux termes, le texte relève la supériorité du *νοῦς* (traduit "intelligence" par J. Souilhé), sa proximité toute spéciale par rapport à l'objet réel.

⁷⁴Pour cette différenciation nous nous inspirons directement des formulations de G. Jaeger, *Nus in Platons Dialogen*, Hypomnemata Heft 17 (Goettingue 1967) p. 74.

⁷⁵Cf. en dernier lieu l'article d'O. Luschat, "Autodidaktos: Eine Begriffsgeschichte," *Theologia Viatorum* 8 (1961-62) p. 157-172. Outre qu'il met au compte d'Antiochus une version très traditionnellement platonicienne de la réminiscence, donc de l'immortalité de l'âme, l'auteur étudie un concept voisin de celui de cette "science infuse" dont nous avons

forme de connaissance propre à l'esprit pur, alors que toute son attention semble se porter vers l'homme total, âme et corps, et vers les conditions de son bonheur? Némésius, Jean Philopon et consorts auraient donc raison d'affirmer que la clause a été "ajoutée après coup," même si ce n'était point pour les motifs qu'ils énoncent.

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

vu que certains voulaient faire le privilège des "démons" et des nymphes. Pour maints méso-platoniciens, elle reviendrait en fait aussi aux hommes—donc ne pourrait être le principe distinctif de ces deux catégories d'animal raisonnable mortel