



ristotelica

Cover

Wien – Österreichische Nationalbibliothek, ms. Phil. gr. 100, f. 159r

Cover design by Sascia Castagnetti

Aristotelica

Registrazione Tribunale di Milano n. 176 del 10 agosto 2021

Direttore Responsabile: Silvia Fazzo

© The Author(s) 2025

licenza Creative Commons BY



Rosenberg & Sellier

Via Carlo Alberto, 55

10123 Torino

rosenbergesellier@lexis.srl

<https://www.rosenbergesellier.it/ita/riviste/aristotelica>

Rosenberg & Sellier è un marchio registrato utilizzato
da Lexis Compagnia Editoriale in Torino srl
per concessione della società Traumann s.s.

Con la collaborazione e con il patrocinio dell'Istituto per il Lessico
Intellettuale Europeo e Storia delle Idee del CNR

Con il contributo liberale della Universidad Panamericana di Città del Messico

Chief Editor

Silvia Fazzo (Università del Piemonte Orientale)

Co-Editor

Jill Kraye (The Warburg Institute, University of London)

Advisory Board

Peter Adamson (Ludwig-Maximilians-Universität, München), Francesca Alesse (ILIESI, CNR), Giampaolo Azzoni (Università degli Studi di Pavia), Han Baltussen (University of Adelaide), Claudia Baracchi (Università di Milano Bicocca), Michel Bastit (Université de Bourgogne – Archives Poincaré), Enrico Berti[†] (Accademia Nazionale dei Lincei), Gábor Betegh (Christ's College – University of Cambridge), Luca Bianchi (Università degli Studi di Milano), Daniele Bianconi (Sapienza Università di Roma), István Bodnár (Central European University), Marcelo Boeri (Pontificia Universidad Católica de Chile), Maddalena Bonelli (Università di Bergamo), Charles Burnett (The Warburg Institute, University of London), Loredana Cardullo (Università di Catania), Elisabetta Cattanei (Università degli Studi di Genova), David Charles (Yale University), Riccardo Chiaradonna (Università degli Studi Roma Tre), Klaus Corcilius (Universität Tübingen), Gabriele Cornelli (Universidade de Brasilia), Michel Crubellier (Université de Lille 3), Ennio De Bellis (Università del Salento), Pierre Destrée (Université Catholique de Louvain), Tiziano Dorandi (Centre Jean Pépin, CNRS), Katharina Epstein (Johannes Gutenberg-University Mainz), Mohammad Javad Esmaili (Iranian Institute of Philosophy), Andrea Falcon (Concordia University – Università degli Studi di Milano), Francesco Fronterotta (Sapienza Università di Roma), Anna Elisabetta Galeotti (Università del Piemonte Orientale), Gabriele Galluzzo (University of Exeter), Maria Elena García Peláez Cruz (Universidad Panamericana), José Manuel García Valverde (Universidad de Sevilla), Tianqin Ge (Southeast University, China), Maurizio Giangulio (Università di Trento), Giovanna R. Giardina (Università di Catania), Luca Gili (Università degli Studi “G. d’Annunzio”, Chieti-Pescara), Jean-Baptiste Gourinat (Centre Léon Robin, CNRS), Pavel Gregoric (Institute of Philosophy, Zagreb), Silvia Gullino (Università degli Studi di Padova), Friedrich-Wilhelm von Herrmann[†] (Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg), Christoph Horn (Universität Bonn), Katerina Ierodiakonou (National and Kapodistrian University of Athens – Université de Genève), Annick Jaulin (Université Paris I Panthéon-Sorbonne), André Laks (Université Paris IV Panthéon-Sorbonne – Universidad Panamericana), Patrizia Laspia (Università degli Studi di Palermo), David Lefebvre (Paris Sorbonne Université – Centre Léon Robin, CNRS), Angela Longo (Università degli Studi dell’Aquila), Massimo Marassi (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano), Robert Mayhew (Seton Hall University), Carlo Maria Mazzucchi (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano), Stephen Menn (McGill University – Humboldt-Universität Berlin), António Pedro Mesquita (Universidade de Lisboa), Maria Teresa Monti (Università del Piemonte Orientale), Jean-Marc Narbonne (Université de Laval), Alessandro Palazzo (Università di Trento), Enrico Pasini (Università degli Studi di Torino), Filippomaria Pontani (Università Ca’ Foscari Venezia), Pasquale Porro (Università degli Studi di Torino), Riccardo Pozzo (Università di Roma Tor

Vergata), Diana Quarantotto (Sapienza Università di Roma), Christof Rapp (Ludwig-Maximilians-Universität, München), Savina Raynaud (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano), José Alberto Ross Hernández (Universidad Panamericana), Cristina Rossitto (Università degli Studi di Padova), Barbara Sattler (Ruhr-Universität Bochum), Marco Sgarbi (Università Ca' Foscari Venezia), Franco Trabattoni (Università degli Studi di Milano), Williams Wians (Merrimack College – Boston College), Marco Zingano (Universidade de São Paulo)

Editorial Office

Managing Editor: Maria Cristina Dalfino (ILIESI, CNR)

Editorial Assistant: Marco Ghione (Università del Piemonte Orientale)

Maddalena Bonelli (Università di Bergamo), Luca Gili (Università degli Studi "G. d'Annunzio", Chieti-Pescara), Lorenzo Giovannetti (ILIESI, CNR)

Con la collaborazione del Seminario Aristotelico e della Cattedra di Storia della Filosofia Antica del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università del Piemonte Orientale



Con la cooperazione scientifica e il patrocinio dell'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee del Consiglio Nazionale delle Ricerche



**Consiglio Nazionale
delle Ricerche**
ILIESI

ARISTOTELICA

Aristotelica is a peer-reviewed journal devoted to Aristotle and Aristotelianism through the centuries with a special focus on the texts and textual traditions of Aristotle as a common intellectual background for European and Mediterranean cultures. Filling a substantial gap in existing academic journals, *Aristotelica* covers the works of Aristotle, with particular attention to his theoretical treatises, their textual constitution, and the entire exegetical tradition, and with an emphasis on philology as an appropriate scholarly approach to philosophical texts. The time span is from Aristotle's contemporaries and Greek philosophical literature in Roman times, through the medieval period (Byzantine, Arabic, Latin) and Renaissance, going up to the twentieth century. The journal also considers submissions on the relevance of Aristotelianism to theoretical, epistemological, and ethical debates, as well as to fundamental questions about the establishment, definition, and development of ancient philosophy and science.

Submissions, which can be very short or long (there is no word limit), and written in any of the main European languages, must meet the highest scholarly standards and be based on sound methodology. They should contribute significantly to the field by asking innovative questions and reaching well-argued and ground-breaking conclusions.

Based on a cooperative agreement between the Università del Piemonte Orientale and the Consiglio Nazionale delle Ricerche (ILIESI-CNR, Italy), *Aristotelica* will appear through two channels: Rosenberg & Sellier, a digital publisher with a strong profile in classics; and the ILIESI-CNR Open Journal System platform.

CONTENTS

Articles

André Laks

Thalès *vs* Phérécyde : les origines aristotéliennes d'une rivalité philosophique / Thales *vs*. Pherecydes: Aristotelian Origins of a Philosophical Rivalry - p. 1

Andrea Araf

Aristotle in Plotinus' Doctrine of Extension - p. 29

Rémi Formosa

Les *Politiques* d'Aristote lues par le Citoyen Champagne : une mise en lumière de leur dimension démocratique / Citoyen Champagne on Aristotle's *Politics*: Revealing its Democratic Dimension - p. 53

Notes and Discussions

Marco Zingano

Aristotle and the Rehabilitation of Homonymy - p. 79

Francisco Gonzalez

The Ancient Reception of the Distinction Between 'Activity' (*Energeia*) and 'Motion' (*Kinêsis*) in Aristotle's *Metaphysics* Θ 6.1048b18-35 - p. 85

Silvia Fazzo

About the Passage in *Metaphysics* Θ 6.1048b18-35: A Response - p. 123

Author Guidelines - p. 129

ANDRÉ LAKS

THALÈS VS PHÉRÉCYDE

Les origines aristotéliennes d'une rivalité philosophique

Abstract

This article reconstructs the genesis and subsequent development of the philosophical rivalry between Thales and Pherecydes, as it emerges from a complex doxographical tradition involving Aristotle, the Peripatetic school, and Platonic-Pythagorean exegesis. Starting from the fragment transmitted by Diogenes Laertius (2.46), generally attributed to Aristotle (Frag. 75 Rose³), which mentions Pherecydes as an antagonist of Thales within a list of intellectual 'rivals', the study shows how this initially minimal opposition was progressively elaborated into a paradigmatic pair in the construction of the history of philosophy. Aristotle's treatment in *Metaphysics Alpha* and *Nu* plays a decisive role: Thales appears as the initiator of natural philosophy, while Pherecydes, interpreted as a 'mixed figure between myth and rational inquiry, is situated within the debate between Aristotle and Speusippus on first principles. Later reception, especially in Neopythagorean and Neoplatonic contexts, radicalizes this contrast, transforming Pherecydes into a theological and allegorical authority opposed to the Aristotelian naturalistic approach. The article also shows how Late Antique tradition sought to reconcile the rivalry through pseudo-epigraphic correspondence between the two Sages, turning conflict into dialogue. Overall, the study illustrates how a minimal bio-doxographical trace was transformed into an interpretative device capable of structuring, by contrast, two major trajectories of ancient philosophy: the naturalistic line from Thales to Aristotle, and the theological-allegorical line from Pherecydes to Platonism.

Keywords

Aristotelian Doxography, Thales, Pherecydes of Syros,
Early Greek Philosophy, Philosophical Rivalry

Author

André Laks

Sorbonne Université / Universidad Panamericana

laks.andre@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5812-1831, SCOPUS: 57204537868

English Title

Thales vs. Pherecydes:

Aristotelian Origins of a Philosophical Rivalry

1. Une liste de rivaux littéraires

A la fin de sa *Vie de Socrate* (2.46), Diogène Laërce cite un fragment (= 75 Rose³) qu'il attribue au 3^e livre d'un ouvrage d'Aristote intitulé *περὶ ποιητικῆς*, que l'on rendra par *Sur l'art poétique* pour le distinguer de la *Poétique*.¹ Il est généralement admis que ce titre correspond à l'ouvrage perdu *Sur les poètes* (*περὶ ποιητῶν*), en trois livres, que Diogène Laërce mentionne dans le catalogue des œuvres d'Aristote (5.22) et que la *Vita Marciana* d'Aristote présente comme un dialogue (p. 76, l. 17 Rose³). L'édition de Rose, qui combine les mentions du *Sur les poètes* à celles du *Sur l'art poétique*, compte huit entrées (Frag. 70-77), dont quatre ont Diogène Laërce pour source.² Silvia Fazzo m'a suggéré que *Sur l'art poétique* devait plutôt être un ouvrage apocryphe datant de l'époque hellénistique, comme il en existe.³ La question de l'authenticité mérite sans doute d'être posée, mais elle n'est pas centrale pour mon propos, qui porte sur la notion de rivalité que le fragment 75 Rose³ illustre.

Il s'agit d'une liste de dix auteurs ou paires d'auteurs, certains poètes, d'autres non, qui sont dit 's'être opposés à' ou 's'être dressés contre' d'autres. Si ces derniers sont tous célèbres, ce n'est pas le cas de leurs opposants, dont plusieurs sont obscurs – cette obscurité pouvant être due à l'état de nos sources, ou refléter une situation objective :

Antiloque de Lemnos et Antiphon le devin se sont dressés contre [Socrate], comme Cylon et Onatas, contre Pythagore ; Syagrus, contre Homère de son vivant, et Xénophane de Colophon après sa mort ; Cercops, contre Hésiode de son vivant, et, après sa mort, Xénophane, précédemment mentionné ; Amphiménès de Cos, contre Pindare ; Phérécyde, contre Thalès ; Salaros de Priène, contre Bias ; Antiménide et Alcée, contre Pittacos ; Sôsibios, contre Anaxagore, et Timocréon, contre Simonide.

¹ Frag. 75 Rose³ = 7 Ross ; 21.1 Gigon ; F66a Janko 2011 ; VI Hose 2023, pp. 430 et 476ss. Voir également Breitenberger (2007) p. 338s.

² Diogène Laërce, 8.57 = 70 Rose³ (avec citation du titre, *περὶ τῶν ποιητῶν*), 3.48 (cf. 8.49) = 72 Rose³ (*περὶ ποιητῶν*) ; 8.51 = 71 Rose³ (sans mention du titre) ; 3.37 = 73 Rose³ (sans mention du titre) et 2.46 = 75 Rose³ (*περὶ ποιητικῆς*). Le pseudo-Plutarque *Sur la vie d'Homère* 1.3 cite également le 3^e livre d'un *περὶ ποιητικῆς* d'Aristote.

³ Silvia Fazzo *per litt.*, à l'occasion d'un échange concernant le présent article, dont je la remercie.

Le passage ne fournit aucun détail sur la nature et les modalités des affrontements en question (le verbe φιλονεικεῖν peut couvrir différents types de confrontation⁴). Les sources dont nous disposons indépendamment du fragment fournissent quelques éclaircissements, qu'ils soient fictionnels ou non ; elles suggèrent que les conflits étaient de divers types et d'intensité variable, allant de critiques plus ou moins acerbes à l'agression violente. Xénophon rapporte qu'Antiphon (si le devin dont qu'il s'agit dans le fragment est bien identique au sophiste, connu par ailleurs, que Xénophon met en scène) critiquait Socrate pour son mode de vie misérable :⁵ peu de chose à voir avec la manière dont Cylon, n'ayant pas été admis au sein de la communauté des Pythagoriciens, avait mis feu à l'édifice qui leur servait de lieu de réunion, comme le rapporte Aristoxène, importante source sur Pythagore et son école ;⁶ les vers où Xénophane critique la conception anthropomorphique des dieux chez Homère et Hésiode sont transmis ;⁷ nous savons aussi que le poète Alcée et son frère furent des opposants politiques à Pittacos ;⁸ les échos d'une polémique entre Timocréon (un poète pro-Perse) et Simonide nous sont également parvenus.⁹

S'agissant de l'hostilité de Phérécyde à l'égard de Thalès, qui est la seule qui nous intéresse ici, on notera qu'elle pourrait en principe s'être manifestée *post mortem*, comme celle de Xénophane à l'égard d'Homère et d'Hésiode. La tradition consistant à chronologiquement situer Phérécyde avant Thalès reflète l'idée que la pensée de Phérécyde, de facture théogonique, est tributaire d'une forme mythique dont Thalès se serait départi, selon la distinction entre 'théologiens' et 'philosophes de la nature' qu'Aristote explore dans le

⁴ Voir sur ce point Breitenberger (2007) p. 338s., et Hose (2023) p. 476.

⁵ Xénophon, *Mémoires*, 1.6.

⁶ Aristoxène, Frag.18 Wehrli (= Jamblique, *Vie de Pythagore*, 248ss. ; cf. Porphyre, *Vie de Pythagore*, 54ss.).

⁷ Xénophane, B11-B16 DK, cf. B1.21-24.

⁸ Les détails de l'histoire sont d'une extrême complication ; voir l'introduction de Liberman à son édition des Fragments d'Alcée dans la collection des Belles-Lettres (2002), vol. 1, pp. XVII-XXII). Diogène Laërce 1.81 conserve une liste d'insultes lancées par Alcée à l'endroit de Pittacos.

⁹ Voir la *Souda*, τ 214 Adler. Pour une discussion sur la substance, l'attribution et le genre du matériau épigrammatique impliqué (*Anthologie Palatine*, 13.31 et 7.348) ainsi que sur la nature de la rivalité (hostile ou amicale) entre les deux poètes, voir Martelli (2008) et Sider (2016) pp. 148-52.

premier livre de la *Métaphysique* et sur laquelle je reviens plus bas ; en fait, Phérécyde doit plutôt avoir été le cadet de Thalès ;¹⁰ l'adoption de la forme théogonique aura pu relever d'un archaïsme délibéré. Toujours est-il que le fragment, qui souligne par deux fois le caractère *post mortem* de l'hostilité de Xénophane, d'abord à l'égard d'Homère puis à l'égard d'Hésiode, suggère par défaut que l'hostilité de Phérécyde à l'égard de Thalès, comme les autres, fut une affaire entre contemporains.

Peut-on préciser de quelle nature fut cette opposition-là ? La compilation byzantine connue sous le nom de *Souda* rapporte que Phérécyde 'était jaloux' (ἐζηλοτυπεῖ...) de la célébrité de Thalès ([...] τὴν Θαλήτος δόξαν),¹¹ ce qui traduit vraisemblablement en termes humains, trop humains, le fait que le nom de Thalès fut très tôt sur de nombreuses bouches, ce qui n'est pas le cas de Phérécyde : Diogène Laërce rapporte (1.23) que Xénophane et Hérodote admiraient Thalès (nous n'avons pas les vers de Xénophane, mais connaissons les passages d'Hérodote¹²), et mentionne également Héraclite et Démocrite dans ce contexte (nous n'avons pas les passages) ; Thalès est le nom même du génie chez Aristophane (« c'est un Thalès ! », s'exclame Pisthétaeros à propos de Méton, géomètre et astronome célèbre, dans les *Oiseaux*, 1009 ; cf. *Nuées*, 180), avant que Platon n'érige Thalès dans le *Théétète* en paradigme du philosophe perdu dans la contemplation du ciel et la théorie (174a-b). Le contraste est frappant avec Phérécyde. Il est vrai que, au témoignage de Diogène Laërce, Ion de Chios (5^{ème} siècle av. J.-C.) avait loué sa bravoure et mentionné le respect dont il était entouré (l'allusion est manifestement d'ordre biographique), et il est vraisemblable que Platon fasse allusion à lui dans le *Sophiste*, mais ce n'est que dans la *Métaphysique* d'Aristote que le nom apparaît en toutes lettres lié à une doctrine.¹³

¹⁰ Pour une discussion des données, voir Thibodeau (2019) pp. 74-91 (Thalès) et pp. 91-8 (Phérécyde). Dans notre édition des premiers 'philosophes' grecs, Glenn Most et moi-même nous sommes tenus à l'ordre traditionnel.

¹¹ *Souda*, φ 214 Adler.

¹² Chez Hérodote, Thalès apparaît comme ingénieur hydraulique, prédicteur d'éclipses et conseiller politique (voir P6-P9 LM).

¹³ Ion de Chios : voir Diogène Laërce 1.120 (36B4 DK, R1 LM) ; pour la bravoure de Phérécyde en temps de guerre et face à la très célèbre maladie à laquelle il devait succomber, voir en particulier Diogène Laërce 1.117-118 (= P14 LM) ainsi que la dernière section du présent article. Dans sa doxographie relative à la question du nombre d'êtres (*Sophiste*, 242c-d

Cela dit, il est plus que vraisemblable que l'explication psychologique (par la jalousie) relève de la fiction biographique. L'histoire de la réception des doctrines, telle qu'on peut la reconstruire sur la base des données existantes, suggère fortement que la rivalité entre Thalès et Phérécyde fut d'abord et avant tout d'ordre intellectuel. Attestée sous forme minimale dans le fragment transmis par Diogène Laërce, elle a fini par structurer la grande histoire de la confrontation entre Aristotélisme et Platonisme.

Aristote ne cite jamais Thalès et Phérécyde conjointement dans le corpus directement transmis. Il a pourtant contribué de manière décisive, par le biais d'analyses formellement disjointes bien que substantiellement corrélatives, à la genèse du couple de rivaux paradigmatique dont le fragment, dans sa sécheresse, constitue comme la première frappe.

2. Thalès dans *Métaphysique Alpha*¹⁴

Tout commence par le chapitre 3 du premier livre de la *Métaphysique*, qui présente Thalès comme « l'initiateur » (ἀρχηγός, 983b20) de ceux qui ont été « les premiers à avoir philosophé sur la nature » (983b6s.), ce qui n'équivaut pas à dire que Thalès ait été « le premier philosophe », absolument parlant.¹⁵ Le développement, tout en restant remarquablement prudent, tend à tracer de la manière la plus nette possible une ligne de démarcation entre Thalès et 'les théologiens' qui sera à l'arrière-plan de ce qu'Aristote dira de Phérécyde au livre *Nu*.

« Thalès, l'initiateur (ἀρχηγός) de ce genre de philosophie [i.e. celle qui s'intéresse à la φύσις/nature], dit que [le principe] est l'eau (c'est pourquoi il affirmait que la Terre repose sur l'eau) ; il tirait peut-être [ou : sans doute] cette idée de ce qu'il voyait que la nourriture

= R2 LM), Platon mentionne une doctrine selon laquelle il y en a trois, dont « certains se combattent mutuellement à tel moment, tandis qu'à un autre moment, devenus amis, ils se marient [...] », ce qui s'accorde en effet avec les fragments de Phérécyde (cf. D5 et D8-D12 LM). Pour Aristote, voir la section suivante.

¹⁴ Ce paragraphe reprend, sous une forme allégée, une analyse antérieurement publiée, cf. Laks (2004/2007) pp. 163-6.

¹⁵ Cf. Palmer (2000) p. 181: « Simply put, it is not the case that for Aristotle the history of philosophy begins with Thales ». Sur la longue histoire de la promotion de Thalès au statut de « premier philosophe » absolument parlant et de ses dérives idéologiques, voir Cantor (2022).

de tout ce qui est est humide, que même le chaud provient d'elle et que le vivant en vit (or ce dont elles proviennent, c'est cela qui est le principe de toutes choses) – il tirait donc cette idée de ces considérations, et de ce que les semences de toutes choses ont une nature humide ; or l'eau est, pour les choses humides, le principe de leur nature. Mais certains pensent que les premiers théologiens, en des temps très reculés, et bien avant la génération actuelle, ont eu une telle idée [= celle de Thalès] à propos de la nature des choses. En effet, ils ont fait d'Océan et de Thétis les géniteurs du devenir, et du serment des dieux de l'eau, qu'ils appellent Styx.¹⁶ C'est que le plus ancien est ce qu'on honore le plus, et le serment est bien ce qu'on honore le plus. Maintenant, la question de savoir si cette antique et fort ancienne opinion porte sur la nature pourrait bien ne pas être évidente; mais pour ce qui est de Thalès, on rapporte qu'il s'est exprimé ainsi à propos de la première cause. Car il ne paraît pas qu'Hippon mérite d'être placé à côté de ceux-ci [i.e. de Thalès et des anciennes cosmologies mythiques], étant donné la simplicité de sa pensée (*Métaphysique*, A 3.983b17-984a5).

On distingue aisément deux parties dans le développement. Aristote commence par justifier l'attribution à Thalès du statut d'initiateur en matière du « genre de philosophie » qu'est la philosophie naturelle (983b17-27). Le terme 'nature' / φύσις doit être compris à la lumière des remarques introductives de 983b6-11 : φύσις est le nom du substrat subsistant sous les diverses modifications susceptibles d'affecter les choses qui sont (τὰ ὄντα), qui sont limitées, à ce stade, aux entités qui naissent et périssent. On pourrait dire que le terme φύσις est la forme substantive de la formule « ce dont (ἐξ οὗ) toutes les choses sont faites et dont (ἐξ οὗ) elles naissent en premier lieu et en quoi (εἰς ὃ...) elles finissent par être détruites » (983b8-9), qu'Aristote présente comme le principe fondamental auquel souscrivent « la plupart des premiers à avoir philosophé » (983b6-7).¹⁷ Pour Thalès, ce substrat est l'eau. Mais que Thalès soit un philosophe de la nature (un 'naturaliste') en ce sens, Aristote, qui ne sait rien de lui que ce qu'il en a entendu dire, comme il le

¹⁶ Bollack (1997) p. 139s., maintient τῶν ποιητῶν transmis par les manuscrits après mention du Styx : « de l'eau, le Styx des poètes, qui a été ainsi appelée par eux ». A la suite de Christ, les éditeurs considèrent les mots comme une glose.

¹⁷ La formule est réutilisée par Simplicius (*Commentaire de la 'Physique' d'Aristote*, p. 24.18-19 = Théophraste Frag. 226A FHS&G) dans son résumé de la doctrine d'Anaximandre, mais avec un pluriel qui pose de difficiles problèmes d'interprétation : « les choses d'où les choses qui sont tiennent leur naissance, c'est en elles que se produit aussi leur destruction » (voir Mansfeld 2011). Elle est attribuée, de manière certainement rétrospective, à Musée par Diogène Laërce 1.3 : « il dit que toutes les choses naissent d'une et se dissolvent en elle ».

répète à plusieurs reprises,¹⁸ n'en est pas entièrement assuré. Il lui faut procéder, pour pouvoir aller en ce sens, à une reconstruction argumentative, dont il indique le caractère hypothétique : Thalès] « avait peut-être [ou : sans doute] (ἴσως) formé cette opinion à partir du constat que [...] ».¹⁹ Ce sont les mêmes arguments qu'il prête à Hippon, un auteur qu'il n'apprécie guère et qu'il ne mentionne à la fin du passage que par prétériton, pour dire pourquoi il n'en parlera pas, en raison de l'ingénuité de sa pensée (*euéthés*).²⁰

Quant à l'argument qui, au début du texte, dérive la thèse de la flottaison de la Terre sur les eaux de l'affirmation selon laquelle l'eau est le substrat universel (« tout est eau »), ce qui est le sens le plus probable de διὸ καὶ ... (« c'est pourquoi »), il est loin d'aller de soi. Aristote pourrait ici profiter de l'amphibologie du terme τὸ ὑποκείμενον, littéralement 'ce qui se tient en-dessous' et donc 'soutient', qui est aussi le terme par lequel il se réfère à la 'nature' qui persiste sous les déterminations transitoires des choses qui sont. En effet, quand bien même on admettrait que la flottaison de la Terre soit l'indice du caractère originaire de l'eau, on ne voit pas pourquoi cette origine devrait être une 'nature' et un principe dans le sens considéré par Aristote. Entre l'idée que la Terre flotte sur l'eau et celle que l'eau est 'la nature' dont toute chose naît et à laquelle elle retourne, il y a pour le moins un hiatus.

¹⁸ Cf. Aristote, *Du ciel*, II 1.294a28-32 ([...] propos dont on dit que Thalès l'a tenu [...] = D7LM ; *De l'âme*, I 2.405a19-21 ([...] d'après ce que l'on rapporte [...] ; ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι implique que le propos a été consigné) = D11a LM. Galien devait, au 2^e siècle de notre ère, radicaliser le doute, quand il notait, dans son *Commentaire du 'Sur la nature de l'homme' d'Hippocrate* (1.27 = D2 LM) : « [...] nous ne pouvons pas montrer sur la base d'un traité de Thalès qu'il a déclaré que l'eau était l'élément unique, et pourtant c'est ce que tout le monde croit aussi ».

¹⁹ On notera néanmoins comment le 'peut-être' de la première phrase cède le pas à une affirmation, dès la seconde. Il n'est probablement pas inutile de préciser à l'intention des lecteurs non francophones qu'en français « sans doute » a perdu de sa force et signifie « probablement ».

²⁰ Voir aussi *De l'âme*, I 2.405b1-5 : « Parmi les auteurs plus vulgaires (φορτικωτέρων) [*scil.* qui ont écrit sur l'âme], certains ont affirmé qu'elle est eau, comme Hippon. Ils semblent tirer leur conviction du cas de la semence, parce que celle de tous [*scil.* les animaux] est humide. Car il objecte à ceux qui disent que l'âme est sang que la semence n'est pas du sang » (= D6 LM). On tire de cette dernière phrase qu'Hippon connaissait Empédocle, chez qui le sang est l'organe de la pensée. Hippon dérive aussi le chaud (le feu) de l'humide (l'eau), voir [Ps.-?] Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies*, 1.16 (38A3 DK= Hippon D1 LM).

Dans la seconde partie du texte (983b28-984a3), Aristote évalue une opinion qui, si elle était avérée, remettrait en question la priorité de Thalès en matière de philosophie naturelle, puisqu'elle attribue sa thèse, telle qu'Aristote l'interprète, aux premiers théologiens, dont il est dit avec insistance qu'ils appartiennent à des générations « bien antérieures à la nôtre ». La formule doit évoquer un passé encore plus reculé que celui qu'incarnent Homère et Hésiode, mais ces derniers sont certainement aussi visés à titre de dépositaires de cette philosophie immémoriale. Aristote se réfère au célèbre vers de l'*Iliade* qui fait d'Océan et de Thétis les géniteurs des dieux (14.20, cf. 14.245s.) ainsi qu'à la tradition, attestée tant chez Homère que chez Hésiode, qui veut que les dieux jurent par l'eau du Styx (*Iliade*, 14.271 et 15.37 ; *Théogonie*, 399s. et 775-806). Dans les deux cas, la réduction d'énoncés non naturalistes dans le sens d'Aristote à une thèse de philosophie naturelle suppose une interprétation que l'on peut bien qualifier d'allégorique. Aristote ne restitue pas la première d'entre elles, qui substitue, à la naissance *des dieux*, la naissance *de toutes choses* (l'allégorie consiste ici essentiellement en une ellipse du terme spécifiant).²¹ Dans le cas de Styx, en revanche, Aristote avance un argument ce que l'on pourrait qualifier de 'syllogisme allégorique' : on jure par ce qui est le plus vénérable ; le vénérable est le plus ancien ; le Styx est le plus ancien, le Styx est de l'eau ; l'eau est donc à l'origine de toutes choses.

La position d'Aristote à l'égard des prétentions respectives de Thalès et des théologiens, sans être ambiguë, est moins nette qu'on ne pourrait le penser. D'un côté, si Aristote tend bien à écarter la prétention à la priorité des allégoristes anonymes, il ne le fait pas radicalement : que la question « puisse bien ne pas être évidente », comme on peut rendre la formule doublement modalisée dont il use à leur propos (*ταχ' ἀδελον ἄν εἶη*), suggère qu'il serait en principe possible de décider en leur faveur. Cela ressemble plus à un non-lieu qu'à une récusation polie. L'hésitation a son pendant du côté de Thalès. Comment être certain que son affirmation s'inscrive dans le cadre de la philosophie 'de la nature' au sens qui est celui d'Aristote ? Aristote ne l'affirme pas non plus tel quel. Ce qu'il dit est que c'est « ce qu'on dit » (*λέγεται*).

²¹ Au vers 14.246, le pronom *πάντεσι* ('pour tous') a pour référent les dieux que Hupnos vient de nommer dans son adresse à Héra. Mais sa présence a pu faciliter le glissement de 'tous les dieux' à 'toutes les choses'.

Ce « on » anonyme pourrait faire allusion à l'ouvrage d'Hippias d'Élée où celui-ci avait réuni, comme il l'annonce dans une introduction dont nous devons à Clément d'Alexandrie d'avoir conservé un fragment, « les [opinions ou conceptions] apparentées (ὁμόφυλα) », parmi « les plus importantes (μέγιστα) », trouvées chez Orphée et Musée, chez Hésiode et Homère, chez les poètes et chez les prosateurs, qu'ils soient Grecs ou non-Grecs, et ce dans le but d'en faire un « discours nouveau et multiforme ». ²² Tout se passe comme si Aristote percevait, et peut-être entendait suggérer, qu'entre l'interprétation qui tend à distinguer Thalès des théologiens, à laquelle il incline, et celle d'Hippias, qui vise à l'harmonisation des positions, une hésitation reste possible.

3. Phérécyde dans *Métaphysique Nu*

Aristote, dans le dernier livre de la *Métaphysique*, est plus ferme au sujet de Phérécyde qu'il ne l'était s'agissant de Thalès dans le premier. C'est aussi qu'il lisait un texte, sur lequel nous sommes aussi informés par quelques fragments originaux et une série de témoignages doxographiques qui a coup sûr en dérivent. Autant qu'on puisse en juger, l'écrit de Phérécyde consistait en une cosmo-théogonie de type hésiodique, mais divergent de la *Théogonie* sur des points cruciaux. Le récit, sans doute assez bref, était en prose – un trait formel suffisamment significatif pour que le nom de Phérécyde, dans la tradition doxographique, ait été associé à l'abandon du mètre. ²³ Les détails nous échappent, mais le récit semble avoir été beaucoup plus linéaire que celui singulièrement brisé d'Hésiode. On sait, par un fragment cité par Diogène

²² Clément d'Alexandrie, *Stromates*, 6.2.15, citant Hippias d'Elis (86B6 DK, D33 LM). Il y a de bonnes raisons de penser que l'ouvrage s'intitulait *Sunagôgê* ('Collection'), voir Patzer (1986) pp. 101-5. Sur l'usage que Platon, dans le *Cratyle* et le *Théétète*, et Aristote dans le passage de la *Métaphysique* ici commenté, ont très vraisemblablement fait de ce livre, voir l'article fondateur de Snell (1944) ainsi que Patzer (1986) pp. 33-42 et Mansfeld (1985). Le Père de l'Église cite le fragment d'Hippias à l'appui de l'idée que les Grecs, qui ont « une propension au vol (κλοπή) dans le domaine des arguments aussi bien que des opinions », n'ont jamais fait que piller la Bible hébraïque. Le titre *Stromates*, littéralement : *Tapisseries*, évoque l'entrelacs de fragments que Clément accumule pour instruire sa thèse.

²³ Pline, *Histoire naturelle*, 7.205 ; *Souda*, η 713 Adler ; Apulée, *Florides*, 15 ; Strabon, 1.2.6 (respectivement Frag. 9, 2, 11, 13 Schibli ; R4-R6 LM ; en partie dans A2 DK). Cf. Laks (2001/2007) pp. 167-79, ainsi que, à un niveau désormais plus élaboré, Gheerbrant (2024).

Laërce (1.119), que Phérécyde posait, à l'origine de toute choses, trois entités premières répondant aux noms de Zas (= Zeus), de Terre et de Temps (B1 DK = D5 LM). Eudème de Rhodes nous apprend que Chronos (le Temps, dont le nom est quasi homonyme de Kronos, le père de Zeus) « a produit à partir de sa semence le feu, le souffle et l'eau » dont était issu par la suite une deuxième génération de dieux (A8 DK, D6 LM).²⁴ Après l'apparition des constituants du monde issus de Chronos et la création de ses différentes parties, Zas épousait Chtoniè (autre nom de la Terre, qui chez Hésiode porte le nom de Gaia) ; par la suite, Zeus défaisait un monstre appelé Ophioneus, comme Zeus défait Typhée à la fin de la *Théogonie*. Un trait distinctif du récit de Phérécyde réside dans le fait que les trois acteurs primitifs, Zas, Chronos et Chtoniè, étaient présents dès l'origine : « Zas et Chronos étaient toujours, et Chtoniè [...] ». ²⁵ Le contraste avec Hésiode, où Zeus est un dieu tard venu qui, à l'aide de Terre, sa mère, doit conquérir son statut de 'principe' contre son père Kronos, est évident. Aristote relèvera et saura donner toute son importance à cette modification.

Phérécyde n'apparaît pas dans *Métaphysique Alpha*. Cette absence s'explique si l'on admet qu'Aristote ne pensait pas que ce récit théologique méritât d'être distingué au sein du groupe de théologiens anonymes auxquels il se réfère, et encore moins cité dans le cadre d'un récit spécifiquement consacré à la découverte des quatre causes.²⁶ Les choses se présentent différemment au chapitre 4 du livre *Nu*, où, à l'occasion d'une discussion de la doctrine platonico-académicienne qui identifie le principe à l'Un-Bien, Phérécyde est nommé en personne.

Aristote formule une aporie : faut-il dire qu'« une chose telle que celle que nous entendons par 'le bien lui-même' et 'le meilleur' est [un principe ou un élément] – ou non, mais que ceci naît postérieurement ? » (1091a32s.). Il présente alors les deux thèses en concurrence sous forme d'une doxographie

²⁴ Granger (2007) qui passe en revue les différents aspects du 'rationalisme' de Phérécyde (pp. 147-54), suggère que Théopompe (cité par Diogène Laërce 1.116) touche un point essentiel quand il rapporte que Phérécyde « fut le premier à écrire pour les Grecs sur la nature et les dieux » (A1 DK, 1 S., D2 LM), si l'on entend pas là qu'il distinguait les dieux et la nature (pp. 154 et 160). Sur la construction de Phérécyde comme philosophe et astronome, voir LévyStone (2025) spéc. pp. 70-3.

²⁵ Diogène Laërce, 1.119 = B1 DK, 14 Schibli, D5 LM.

²⁶ Il en va *mutatis mutandis* de même d'Anaximandre, voir ci-dessous, texte *ad* n. 42.

détaillée (1091a33-b15). Les théologiens offrent ici, comme il en va au livre *Alpha* à propos de Thalès, un terme de comparaison, si ce n'est que la perspective n'est plus celle de la philosophie seconde, naturelle, mais de la philosophie première et des premiers principes. Les deux passages gagnent à être lus en regard.

Chez les théologiens, il semble y avoir accord avec certains de nos contemporains, qui disent que ce n'est pas le cas [*scil.* que le bien soit premier], mais que, tandis que progresse la nature des choses qui sont (προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως), le bien et le beau se manifestent aussi [...].²⁷ La position des anciens poètes est similaire [*scil.* à celle des contemporains en question] en ceci qu'ils affirment que ce ne sont pas les premiers [*scil.* dieux], comme Nuit, Ouranos, Chaos ou Océan, qui règnent et commandent, mais Zeus. Cependant, si ces auteurs [*scil.* les anciens poètes] se trouvent tenir de tels propos [*scil.* qui ressemblent aux affirmations des contemporains], c'est parce que ceux qui gouvernent les êtres changent [i.e. se succèdent] : car ceux du moins d'entre eux²⁸ qui sont aussi mixtes pour la raison qu'ils ne disent pas tout sous forme mythique, tels Phérécyde et certains autres, posent ce qui engendre en premier comme étant le meilleur, et aussi les Mages, ainsi que certains de sages ultérieurs (τῶν ὑστέρων [...] σοφῶν), tels Empédocle et Anaxagore, dont l'un pose l'Amitié comme élément et l'autre l'intellect comme principe. Mais parmi ceux qui disent que les substances immuables existent, les uns disent que l'Un lui-même est le Bien lui-même. C'est qu'ils pensaient que l'Un plus que tout était son essence (οὐσίαν).

²⁷ Dans le passage omis, Aristote explique l'erreur commise par les tenants de cette position par leur désir d'échapper aux difficultés dans lesquelles tombent ceux qui font de l'Un le principe (Platon est visé). Mais ils n'ont pas bien identifié la difficulté. Celle-ci provient non du fait que le Bien (qu'est l'Un) figure au rang de principe, mais bien que l'Un soit traité comme un élément dont dérivent les nombres (voir le commentaire de Ross *ad* 1091a37 et b2, vol. II, p. 486s.). L'interprétation de Stamatellos (2007) est plus ingénue : « if Aristotle's reference is correct then Plotinus' ascription of the One to Pherecydes is also acceptable » (p. 42).

²⁸ On peut hésiter sur le référent du pronom αὐτῶν. Grammaticalement, il est plus naturel, surtout après la longue parenthèse, que le pronom renvoie à οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι, repris une première fois par τούτοις de 1091b6. Phérécyde peut être considéré comme un poète bien qu'il écrive en prose, parce que la trame de son récit est poétique. Cf. Strabon, *Géographie*, 1.2.6 (13 Schibli) : « Ensuite, imitant celle-ci [*scil.* la construction : κατασκευήν] poétique, Cadmos, Phérécyde et Hécatee rédigèrent des ouvrages [en prose : συνέγραψαν], relâchant (λύσαντες) le mètre, tout en conservant par ailleurs les éléments poétiques ». Cf. aussi Maxime de Tyr, *Philosophoumena*, 4.4, 5.8 (7A11 DK, 73 Schibli) : « considère aussi la création poétique (ποίησιν) de l'homme de Syros, Zeus, Chtonien, et Eros entre eux, et la naissance d'Ophioneus, le combat des dieux, l'arbre et la robe ».

Aristote commence par mentionner les auteurs qui font du meilleur, non une entité originelle, mais un dérivé. Il s'agit en premier lieu des « théologiens » dont Aristote dit qu'« ils semblent » partager l'avis de « certains contemporains », par où il faut entendre ceux des Platoniciens qui, ne souscrivant pas à l'identification du Bien à l'Un-principe, le situent au terme d'un développement.²⁹ Aristote vise Speusippe, dont le nom est explicitement mentionné dans un passage parallèle en *Lambda* 7.1072b31: ayant exposé la doctrine du premier moteur, Aristote dénonce l'erreur de ceux qui, arguant du fait que la perfection des plantes et des animaux n'est pas dans la semence mais dans la plante ou l'animal qui en résulte, soutiennent que « le plus beau et le meilleur ne se trouvent pas au principe », ce qui revient à donner la préséance à la puissance sur l'acte.³⁰ Quant aux « théologiens » anonymes, Aristote y revient en 1091b4, après avoir donné quelques précisions sur la doctrine des « contemporains » (omises dans l'extrait cité ci-dessus) : il s'agit de justifier le rapprochement précédemment avancé, qui restait prudent (« il semble », 1091a34). Deux sous-groupes sont distingués à cet effet: d'abord « les anciens poètes » (1091b4), puis « les mixtes parmi eux ». Phérécyde étant connu de toute l'Antiquité en qualité de prosateur, voire de premier prosateur,³¹ il ne peut être considéré comme un « poète » que dans le sens où il fait œuvre de mythologue, ce qui est évidemment le cas, étant donné les acteurs de son récit, Zeus, Chronos et Chtôniê. Tout comme ce n'est pas parce qu'il s'exprime en vers qu'Empédocle doit être considéré comme un poète, ce n'est pas non plus parce qu'il recourt à la prose que Phérécyde ne peut pas être considéré comme tel, même si Aristote, dans le premier chapitre de la *Poétique* 1.1447b14-20, prend la versification comme

²⁹ τῶν νῦν τισίν, 1091a34, est le corrélat anticipé du οἱ μὲν qui ne vient qu'à la fin du texte, en 1091b13.

³⁰ Cf. aussi *Lambda* 6.1071b26-28 : « [...] que ce soit comme disent les théologiens qui font naître [toute chose] de la Nuit, ou comme les physiciens qui disent 'toutes choses ensemble', l'impossibilité est la même ». Les Orphiques (la Nuit) représentent ici l'ensemble des théologiens et Anaxagore (« toutes choses ensemble »), les physiciens. La doxographie de *Nu* 4 est plus raffinée, en raison de l'introduction de la catégorie intermédiaire des « mixtes ».

³¹ Cf. *supra*, n. 23. Sur le problème textuel que pose le καὶ de 1091b8 (« ceux du moins d'entre eux qui sont aussi mixtes... », voir Laks (2009).

marque distinctive de la poésie.³² Il s'ensuit que la qualification de certains auteurs comme « mixtes », un terme dont Aristote use en d'autres contextes, qu'il s'agisse de mètres ou de constitution politique,³³ désigne ici une forme de pensée et d'expression intermédiaire entre la « mythologie » et la « philosophie ». Phérécyde illustre éminemment cette catégorie, qu'il représente :³⁴ tout en parlant, dans une veine hésiodique, de divinités primitives et d'autres qui appartiennent à une génération postérieure, des amours des uns et des combats des autres,³⁵ il attribue à ces divinités primitives un statut de divinités-principes, mettant ainsi fin à la contradiction hésiodique résultant du fait que les dieux qui régissent à présent le monde (dont Zeus) sont des tard venus. Mais il interprète aussi Zeus, plus audacieusement mais judicieusement (Zeus est après tout le dieu du juste partage), comme représentant le Bien. Il suggère ainsi, conformément au mouvement de sa présentation, que les anciens poètes eux-mêmes pourraient être moins proches de Speusippe que leurs formulations ne le donnent d'abord à penser : ce n'est que « dans une certaine mesure » (ἤ, 1091b4) que leur position est semblable à la sienne ; car si « le meilleur » vient chez eux à la fin, ce n'est pas pour être issu d'une entité qui en était dépourvue, mais parce qu'il s'y est substitué au terme d'un combat, de sorte que sa secondarité est pour ainsi dire contingente (συμβαίνει, 1091b7s.) ; Phérécyde et ses pairs ne font donc qu'expliquer ce qui est déjà en puissance chez tous les anciens poètes.³⁶ Le « il semble » initial s'en trouve éclairé : l'idée n'est sans doute pas qu'on n'est jamais sûr de les interpréter correctement en raison de leur obscurité, mais bien que, en dépit des apparences, il n'est pas certain que les théologiens aient anticipé la position des Platoniciens d'obédience speusippéenne. Aristote, non sans se départir d'une prudence non moins notable ici que dans le développement concernant Thalès, suggère même que ce pourrait être le contraire. Phérécyde, ici, est du côté d'Aristote, contre des Platoniciens contemporains qui sont

³² Sur la dépendance des catégories classificatoires par rapport aux critères formels pris en considération, cf. *Poétique* 3.1448a25-29.

³³ Voir respectivement Aristote, *Poétique*, 1.1447b20-23 et *Politique* 6.1265b33-35.

³⁴ Parmi auteurs qu'Aristote ne nomme pas, on peut penser à Acousilaos. Cf. aussi les noms mentionnés par Strabon dans le texte cité *supra*, n. 28.

³⁵ Divinités primitives et génération postérieures : B1 DK (14 Schibli) ; A8 DK (60 Schibli) ; amours et combats : B2 DK (68 Schibli) ; B4 DK (78 Schibli).

³⁶ C'est le sens du « puisque », ἐπεὶ, 1091b8.

ses propres rivaux. Il n'allait pas toujours en être ainsi. Comme la suite de l'histoire le montre, Phérécyde allait être platonisé, tombant ainsi dans le camp des partisans d'une histoire dont la structure, à tout le moins, s'offrait sous les espèces de la rivalité entre Thalès et Phérécyde enregistrée dans le fragment dont je suis parti.

4. Deux lignées doxographiques

La possibilité d'une confrontation directe entre Thalès et Phérécyde, à titre de représentants de deux orientations philosophiques distinctes, est donnée, sans être actualisée, dans la conception classique qui assigne une double origine à la philosophie grecque sur la base d'une distinction géographique : à l'est, une lignée ionienne, qui débute à Milet avec un couple formé de Thalès (considéré comme un Sage) et d'Anaximandre (à titre de philosophe) ; à l'ouest, la lignée italique, qui débute en Italie du sud, avec un couple formé symétriquement d'un autre Sage, en l'occurrence Phérécyde (considéré comme occidental pour les besoins de la cause), et d'un autre philosophe, Pythagore. Comme Clément d'Alexandrie le dit explicitement, on ne peut remonter en-deçà des deux maîtres ultimes que sont les Sages :

On ne mentionne à son propos [i.e. celui de Thalès] aucun maître, pas plus que pour Phérécyde de Syros, avec qui Pythagore étudia (*Strom.* 1.62.4 = Pher. R12 LM).

Cette construction bipartite, qui remonte selon toute probabilité aux *Successions* du péripatéticien Sotion (début du 3^e siècle avant J.-C.³⁷), résulte peut-être de la réduction d'une classification tripartite repérable chez Aristote, qui tend à distinguer entre 'physiciens', Pythagoriciens (souvent appelés 'Italiques') et Éléates.³⁸ Elle nous est spécialement connue par Diogène

³⁷ Mejer (2000) pp. 45-7 (cf. aussi Mejer 1978, pp. 40-2 et 63).

³⁸ Voir en ce sens Sassi (2011) (cf. Aristote, *Métaphysique Alpha* 5.987a10; 6.987a31; et 7.988a26; *Météorologiques*, I 6.342b30; *Du ciel*, II 1.293a20).

Laërce, à qui elle fournit, à une complication près, la structure générale des *Vies et opinions des philosophes célèbres* :³⁹

Il y eut deux points de départ de la philosophie, l'un à partir d'Anaximandre et l'autre à partir de Pythagore ; le premier avait étudié avec Thalès, tandis que Phérécyde fut le maître de Pythagore. L'une [*scil.* des lignées] est appelée ionienne, parce que Thalès était ionien (il était en effet de Milet) et fut le maître d'Anaximandre ; l'Italique [*scil.* est nommée] d'après Pythagore, parce c'est en Italie qu'il s'adonna pour la plus grande part à la philosophie [...] Car de Thalès [*scil.* le disciple fut] Anaximandre, de celui-ci Anaximène, de celui-ci Anaxagore, de celui-ci Archélaos, de celui-ci Socrate, qui introduisit l'éthique ; de celui-ci les autres Socratiques et Platon [... etc.]. La lignée italique [*scil.* se présente] de la manière suivante : de Phérécyde [*scil.* le disciple fut] Pythagore, de celui-ci Télaugès, de celui-ci Xénophane, de celui-ci Parménide, de celui-ci Zénon d'Élée, de celui-ci Leucippe, de celui-ci Démocrite etc. (Diogène Laërce 1.13-14 = *Dox.* T20 LM).

Il est intéressant que Phérécyde ne figure pas dans la listes canonique des Sept Sages, dont nous savons qu'elle était soumise à d'importantes variations.⁴⁰ Diogène Laërce, qui mentionne en 1.41 l'existence de « désaccords sur le nombre [des Sages] », rapporte en 1.42 une liste de dix-sept candidats au titre :

Hermippe dit dans son livre *Sur les Sages* dit qu'ils étaient dix-sept, parmi lesquels les sept sont différemment sélectionnés selon les auteurs ; il s'agit de Solon, Thalès, Pittacos, Bias, Chilon, < Myson >, Cléobule, Périandre, Anacharsis, Acousilaos, Épiménide, Léophante, Phérécyde, Aristodème, Pythagore, Lasos [...] d'Hermione, et Anaxagore.⁴¹

Ses propres *Vies* en comptent onze, qui tous figurent dans la liste d'Hermippe : Thalès, Solon, Chilon, Pitaccos, Bias, Cléobule, Périandre, Anacharsis, Myson, Épiménide – ainsi que, *last but not least*, Phérécyde.

³⁹ La lignée ionienne fait l'objet des livres 2 à 7, la lignée italique des livres 8 à 10, sinon que celle-ci est interrompue, au début du livre 9, par deux chapitres consacrés à Héraclite et Xénophane, considérés comme deux philosophes 'isolés' (*σποράδην*), comme ils sont appelés en 8.50, 8.91 (c'est la phrase qui assure la transition avec le livre 9) et 9.20 (qui marque la fin de cet ensemble). Sur Sotion et les incertitudes qui entourent la connaissance que Diogène Laërce en avait, voir Mejer (2018) pp. 40-2 et Mejer (2020) pp. 45-7.

⁴⁰ Platon, dans le *Protagoras* (343a1-5) mentionne « Thalès de Milet, Pittacos de Mytilène, Bias de Priène, notre Solon, Cléobule de Lindos, Myson de Chénée, et on dit que le septième d'entre eux était Chilon de Sparte ». Noter le « on dit que ». Démétrios de Phalère cite les apophtegmes de Cléobule (de Lindos), Solon (d'Athènes), Chilon (de Sparte), Thalès (de Milet), Pittacos (de Lesbos), Bias (de Priène), Périandre (de Corinthe) (voir 3.T35 LM).

⁴¹ Hermippe, Frag. 8 Wehrli. Diogène, au début du livre 2, mentionne également Pisistrate (le passage est cité plus bas, texte *ad n.* 44).

Nous ne sommes pas informés sur les motivations ayant présidé à la composition de listes alternatives. Rivalités entre cités et quêtes de légitimation eurent certainement leur rôle à jouer. Mais l'enjeu que représentait la personne de Phérécyde paraît assez clair : la lignée italique devait aussi avoir son Sage, et son écrit se prêtait, implicitement depuis le *Sophiste* de Platon, explicitement depuis le livre *Nu* de la *Métaphysique* d'Aristote, à une lecture philosophiquement orientée.

Le choix d'Anaximandre en lieu et place de Thalès au titre de premier philosophe de la nature, côté ionien, est d'autant plus frappant qu'Anaximandre, comme noté plus haut, brille par son absence dans le récit de *Métaphysique Alpha*. Cette absence ne peut guère s'expliquer que par le fait qu'Aristote jugeait qu'Anaximandre, à l'instar de Phérécyde, n'avait pas sa place dans ce qui ne voulait qu'être une histoire des antécédents de la doctrine aristotélicienne des quatre causes – autrement dit l'histoire d'un problème déterminé et non d'une histoire inclusive.⁴² Le changement de perspective doit remonter à Théophraste, dont la célèbre et influente division doxographique fondée sur le nombre, la quantité et la mobilité des principes – indépendamment de la question disputée de savoir s'il portait au crédit d'Anaximandre d'avoir pour la première fois le terme ἀρχή/principe dans un sens philosophique – caractérisait le principe d'Anaximandre comme « un, en mouvement et illimité », alors que Thalès, le maître, l'aurait dit être « un en mouvement, et limité ».⁴³ Mais chez Diogène Laërce, qui héritait indirectement de Théophraste à travers Sotion, la promotion d'Anaximandre au détriment de Thalès au rang de premier philosophe de la lignée ionienne apparaît aussi comme la contrepartie du rattachement de Thalès au groupe des Sept Sages. Diogène lui-même enregistre, à sa façon, le fait que Thalès oscille entre sagesse et philosophie, dans la transition entre le premier et le deuxième livre (1.122) :

⁴² En termes modernes, *Métaphysique Alpha* relève d'une *Problemsgeschichte*. Sur cette notion, voir Oexle (2001).

⁴³ Voir Simplicius, *Commentaire de la 'Physique' d'Aristote*, p. 24.13-16 (Anaximandre) et p. 23.21-23 (Thalès).

Voilà ceux qu'on appelle 'Sages', au nombre desquels certains ajoutent aussi le tyran Pisistrate. Mais il faut parler des philosophes ; et d'abord commencer par la philosophie ionienne, dont le chef de file fut (ἡς καθηγῆσατο) Thalès, dont Anaximandre a été l'auditeur.⁴⁴

5. *L'appropriation platonico-pythagoricienne de Phérécyde*

La dénomination des deux lignées sotiono-laertiennes reposait sur un critère purement géographique, sans que celui-ci soit lié, pour autant que nous sachions, à une 'géographie de l'esprit' qui aurait associé une certaine localisation à une certaine vision du monde, comme l'auteur du traité *Airs, eaux lieux* ou Aristote l'avaient fait, s'agissant des systèmes politiques.⁴⁵ L'ancrage géographique initial perdait rapidement en signification au bout de trois ou quatre générations, au profit de considérations implicitement doctrinales. Quand, côté 'ionien', Anaxagore, passé à Athènes, devenait le maître d'Archélaos, c'était la physique des homéomères et la noétique qui faisaient le lien, et quand ce dernier devenait le maître de Socrate, c'était l'éthique.⁴⁶ Cette première lignée aboutit, Socrate aidant, aux représentants de la Nouvelle Académie (Clitomaque), de la Stoa (Chrysippe) et du Lycée (Théophraste) ; quant à la lignée 'italique', elle se clôt avec Épicure, après que Leucippe et Démocrite, les anciens atomistes originaires d'Abdère (une colonie ionienne en Thrace), eurent été rattachés à Zénon d'Élée, dont ils contredisaient les arguments relatifs à la division à l'infini (l'atome est indivisible). De toute évidence, des raisons de contenu, qu'elles soient ou non bien fondées, avaient pris le pas sur l'origine géographique.⁴⁷ L'apparition de Plotin et de Porphyre sur la scène philosophique, à partir de la fin du 3^e siècle, devait changer la donne. C'est le moment où Phérécyde entreprit de devenir encore plus platonicien que Thalès n'avait jamais été aristotélien.

⁴⁴ Sur la double représentation de Thalès, comme sage et comme philosophe, voir Goulet (1992).

⁴⁵ Voir le traité hippocratique *Airs, eaux lieux*, 23.4 et Aristote, *Politique* III 4.1285a18-22. J'emprunte la notion de 'géographie de l'esprit' à Crépon (1996).

⁴⁶ Diogène Laërce 2.16 (P1 et D22 LM), Simplicius, *Commentaire de la 'Physique' d'Aristote*, p. 27.26-28 (D4 LM).

⁴⁷ Une critique radicale du schème de la succession, corrélative de la réévaluation des philosophes pré-Platoniciens à laquelle il procède, se lit dans le texte que Nietzsche rédige sur les *Diadokhai* en 1873/74 (= KGW II/4, pp. 613-32). Voir à ce propos Laks (2010/2021).

Avec le rattachement de Phérécyde à Pythagore, dont on n'a pas encore de trace chez Aristote, la possibilité était en effet donnée que Phérécyde, plutôt que Thalès, pût faire figure d'ancêtre de Platon, dès lors que Platon lui-même pouvait passer, non sans de bons arguments, pour être l'héritier de Pythagore – une position qui s'était cristallisée chez ses premiers successeurs à la tête de l'Académie. Il n'est en effet pas douteux que Platon hérite de thématiques, d'intérêts et de doctrines pythagoriciennes : en témoignent l'usage qu'il fait de la doctrine de la métempsychose, la mathématisation du monde dans le *Timée*, ou encore à la théorie des deux égalités en politique dans les *Lois*.⁴⁸

Entre les nombreux textes antiques qui témoignent de cette filiation, un fragment de Porphyre est particulièrement éclairant. S'interrogeant dans sa *Vie de Pythagore* sur les raisons de la disparition de la philosophie pythagoricienne (alors même que Pythagore avait, à la différence des autres premiers philosophes, fait école au sens propre du terme⁴⁹), Porphyre mentionne entre autres facteurs le fait qu'au dire des 'Pythagoriciens' (il s'agit en fait de ceux que nous appellerions des 'Néopythagoriciens'), la philosophie de Pythagore, et notamment sa théorie des nombres, s'était vue appropriée par les disciples immédiats de Platon :

[...] En outre, Platon, Aristote, Speusippe ainsi qu'Aristoxène et Xénocrate, comme disent les Pythagoriciens, s'étaient approprié les aspects féconds [*scil.* de la doctrine de Pythagore] en [y] introduisant quelques modifications, tandis que les aspects superficiels et futiles, et tout ce que de malveillants calomniateurs ont plus tard mis en avant pour réfuter et ridiculiser l'école, ils l'avaient rassemblé et consigné comme appartenant en propre à l'école » (Porphyre, *Vie de Pythagore*, 53 = PYTHS R28 LM).

Il paraît assez probable que le rattachement de Pythagore, le premier philosophe italique, à Phérécyde fut opéré, à l'époque hellénistique, *via* l'attribution à Phérécyde de la doctrine pythagoricienne de l'éternité de l'âme, qui,

⁴⁸ Pour une synthèse, voir Palmer (2014). Aristote présentait déjà Platon comme un mélange d'Héraclite, de Pythagore et de Socrate (*Métaphysique*, *Alpha* 6.987a29-31, b10-13, b21-25 et 29-31 ; cf. Numénius, Frag. 24, 73-79 des Places).

⁴⁹ Sur la longévité de l'école, voir Diogène Laërce 8.45 (« son école a duré huit ou neuf générations »).

attestée dès Cicéron (1^{er} siècle av. J.-C.), réapparaît chez le chrétien Apponius sous une forme étrange (5^e siècle après J.-C.) et à Byzance dans la *Souda*. Chacun de ces témoignages laisse percer une certaine prudence :

[...] à en juger par les témoignages écrits, Phérécyde de Syros fut le premier à dire que les âmes des hommes sont éternelles [...]. Son disciple Pythagore soutint fortement cette opinion (Cicéron, *Tusculanes*, 1.16.38, R14 LM, A5 DK)⁵⁰.

[...] On dit qu'un certain Phérécyde a, avant tous les autres, enseigné à ses auditeurs que l'âme des l'homme est immortelle et qu'elle est la vie du corps, et il croyait d'un côté que nous l'inspirons du ciel, et de l'autre côté qu'elle est fournie par des semences terrestres (Apponius, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 5.23, R16 LM, A5 DK).

Certains rapportent [...] qu'il fut aussi le premier à introduire l'idée de la métempsycose (*Souda*, φ 214 Adler, R15 LM, A2 DK).

Un fragment de Porphyre concernant les prodiges attribués à Phérécyde – il s'agit en l'occurrence de la prédiction d'un tremblement de terre – témoigne des tensions que pouvait générer le transfert au maître supposé de ce qui revenait supposément au disciple :

Toutes ces histoires qu'Andron raconte à propos de Pythagore, Théopompe les a dérobées [*scil.* pour les attribuer à Phérécyde] [...]. Mais le changement de nom manifeste le larcin. Se servant des mêmes événements, il substitue un nom à l'autre. En effet, il a fait de Phérécyde de Syros l'auteur de cette prédiction. Et ce n'est pas seulement au moyen du nom qu'il dissimule son larcin, mais aussi grâce au changement de lieu. En effet, alors que le récit d'Andron situe la prédiction du tremblement de terre à Métaponte, Théopompe dit qu'elle a été faite à Syros ; il dit aussi, s'agissant de l'histoire du navire, que l'événement a été vu non depuis la Mégare de Sicile, mais depuis Samos ; il a également substitué la prise de Messène à celle de Sybaris ; enfin, afin de paraître dire quelque chose de remarquable, il a aussi ajouté le nom de l'hôte, disant qu'il s'appelait Périlaos (Porphyre Frag. 408 Smith, dans Eusèbe, *Préparation évangélique*, 10.3.7-9 = R13 LM).⁵¹

⁵⁰ Par « témoignages écrits », Cicéron ne se réfère pas aux écrits de Phérécyde, mais à ce qu'il en sait par la tradition doxographique.

⁵¹ Les prédictions auxquelles Porphyre fait allusion sont données à Phérécyde dans Diogène Laërce, 1.116-117 = P10 LM. Porphyre attaque ici la tradition que représente aussi Andron d'Éphèse, auteur d'un écrit sur les Sept Sages intitulé 'Le tripode' (Τρίπους). Le motif de la divination devait jouer un rôle important dans la lecture pythagorico-platonicienne de Phérécyde jusque chez Marsile Ficin (cf. *Theologia Platonica*, 9.2.2 et 13.2.34).

Dans les sources néo-platoniciennes et néo-pythagoriciennes, où l'intérêt porté à Phérécyde est patent, le principe herméneutique de l'allégorie est ouvertement revendiqué. Les témoignages ci-dessous sont classés par ordre chronologique, de Plotin à Damascius :

S'agissant de l'Un :

[...] de sorte que parmi les Anciens, ceux qui se rangent le plus aux doctrines de Pythagore et de ses successeurs, ainsi que de Phérécyde, s'occupèrent de cette nature [...] (Plotin, *Ennéades* 5.1.9.28-30, R17 LM, < A7a DK).

S'agissant de l'âme :

[...] et Phérécyde de Syros, qui parle de recoins, de fosses, de cavernes, d'entrées et de portes, et vise par là à mots couverts (*ἀνιπτομένου*) les naissances et départs des âmes [cf. D14] (Porphyre, *Sur l'autre des Nymphes* 31, R26LM, B6 DK).

S'agissant de la génération :

[...] le grand Numénios et les interprètes de la pensée sous-jacente (*ὑπονοίας*) de Pythagore comprennent le fleuve Amélès chez Platon, le Styx chez Hésiode et chez les Orphiques, et l'écoulement chez Phérécyde comme la semence (Porphyre, *À Gaurus sur l'animation de l'embryon*, 2, R18LM, cf. D5, B7 DK).

S'agissant de l'harmonie universelle :

Et c'est peut-être en considérant cela [*scil.* que l'amour est cause de l'accord dans ses produits] que Phérécyde de Syros disait que Zeus, étant sur le point de façonner son ouvrage, se transforma en Éros, parce que, rassemblant le monde à partir des contraires, il les a amenés à l'accord et l'amitié et a semé dans toutes les choses l'identité et l'unité qui parcourt l'univers [cf. D8] (Proclus, *Commentaire sur le 'Timée' de Platon*, 3, ad 32e, R24LM, B3 DK).

S'agissant du monde intelligible (j'ai mis en italique ce que relève de l'appropriation néoplatonicienne) :

Phérécyde de Syros [*scil.* dit] d'une part que Zas est toujours, ainsi que Chronos et Chthoniê, les trois premiers principes – *le premier de ceux-ci, je veux dire, avant les deux autres, et ces deux après le premier* – et d'autre part que Chronos a produit à partir de sa semence le feu, le souffle et l'eau – *la triple nature, je pense, de l'intelligible* – à partir desquels, une fois répartis dans cinq recoins, a été formée une autre et nombreuse génération de dieux appelée 'du quintuple recoin' – *ce qui est sans doute identique à « du quintuple monde »* (Damascius, *Sur les principes*, 124, R23LM, A8 DK = Eudème, Frag. 117 Wehrli).

La spiritualisation et l'allégorisation de Phérécyde dont témoigne l'histoire de sa transmission platonico-néo-pythagoricienne, puis chrétienne, se lit comme une réaction à la promotion unilatérale de Thalès, le naturaliste et matérialiste de *Métaphysique Alpha*, où Phérécyde n'avait en effet pas sa place.

Quand les Néoplatoniciens voulurent se réclamer de Phérécyde, le maître de Pythagore, abandonnant pour ainsi dire à Aristote Thalès et la philosophie naturelle, il leur suffit de dépouiller Phérécyde de la mixité où Aristote, avec sa précision coutumière, l'avait maintenu. Cela revenait à s'engager dans un type d'allégorie qui leur était aussi familier qu'il était fondamentalement étranger à Aristote.⁵²

Ce n'est pas qu'Aristote n'ait pas porté un grand intérêt aux anciens 'théologiens'.⁵³ Comment pourrait-il en être autrement ? La théologie est une des déterminations possibles de la philosophie première, selon la classification des grands types de savoir au premier chapitre du livre *Epsilon* de la *Métaphysique*. Il revient sans doute à Théophraste d'avoir réuni les opinions en vigueur concernant les dieux, tout comme il le fit pour les opinions en vigueur concernant la philosophie naturelle, en conformité avec la demande formulée par Aristote dans le cadre spécifiquement dialectique des *Topiques*.⁵⁴ Le catalogue des œuvres de Théophraste préservé par Diogène Laërce mentionne une *Histoire des (scil. opinions ?) sur le divin* en six livres⁵⁵ qui peut avoir été la contrepartie de ses *Opinions physiques* (i.e., relatives à la philosophie naturelle).⁵⁶ Et

⁵² Cf. Laks (2004/2007).

⁵³ Le point a été souligné par Palmer (2000) p. 191: « Aristotle dismisses the theologoi in certain instances not because they pre-date the beginning of philosophy but because he feels that their words are not clear enough for him to be able to interpret them as representing a definite view on the particular question he is examining ».

⁵⁴ Cf. Aristote, *Topiques*, I 14.105b12-18, expliquant comme il faut s'armer une réserve d'« opinions en vigueur » (ἐνδόξα) en vue de leur utilisation dans le cadre d'une confrontation dialectique : « [...] Il faut encore collecter les prémisses dans les livres et dresser des listes en introduisant des rubriques séparées au sujet de chaque genre [scil. de question], comme le bien ou l'animal, et toute forme de bien, en commençant par ce que c'est (ἀπὸ τοῦ τί ἐστιν). Il faut aussi indiquer, à côté des opinions de chacun, quel est son auteur, par exemple que c'est Empédocle qui a dit que les éléments des corps sont au nombre de quatre ; car on sera enclin à admettre quelque chose qui a été dit par quelqu'un de réputé (ὑπὸ τινος ἐνδόξου) » (je traduis).

⁵⁵ Τῶν περὶ τὸ θεῖον ἱστορία, Diogène Laërce 5.48. David Sider m'a suggéré *per litt.* que τῶν pouvait être un masculin (*Histoire de ceux qui traitent du divin*).

⁵⁶ Mansfeld (2013/2018) note que le manuel d'Aétius – qui doit beaucoup aux *Opinions physiques* de Théophraste – évite de toucher aux aspects de la cosmologie qui relèvent de la

nous savons par Damascius, le dernier scholarque de l'Académie néoplatonicienne, qu'Eudème, qui devait succéder à Théophraste à la tête du Lycée, écrivit un livre sur le même sujet.⁵⁷

Il est frappant que c'est à Damascius, le dernier scholarque de l'Académie néo-platonicienne, que nous devons de connaître un des rares fragments attribuable à l'ouvrage d'Eudème qui nous soit parvenu. Dans le troisième livre de son *Sur les principes*, Damascius veut montrer, sur un mode pour ainsi dire pré-ficinien, que non seulement les *Oracles chaldaïques*, les *Rhapsodies* orphiques, mais aussi Homère, Hésiode et tous les autres anciens 'théologiens' sont familiers de la hiérarchie néoplatonicienne, telle qu'elle a été conçue essentiellement par Syrianus et Proclus à la suite de leur lecture du *Parménide* de Platon. Les interprétations allégoriques qu'embrasse Damascius portent sur une série de textes : une ancienne théogonie orphique, Acousilaos, Épiménide, Phérécyde, une théogonie babylonienne (que l'on identifie à l'*Enuma Elish*), une cosmo-théogonie perse et une autre phénicienne.⁵⁸ Nous sommes alors dans la *prisca theologia*, au plus loin de la philosophie naturelle d'inspiration aristotélicienne.

Sur la base de restes rares, dispersés, hétéroclites, on peut voir que l'opposition entre deux orientations philosophiques, l'une thaléto-aristotélicienne, l'autre phérécydo-pythagorico-platonicienne, était corrélative de deux démarches herméneutiques et orientation philosophiques distinctes que la bipartition de l'histoire de la philosophie dont Diogène Laërce hérite a à la fois dissimulé et rendu possibles. A l'approche reconstructive caractéristique d'Aristote, en vertu de laquelle ce qu'un auteur vise à travers des énoncés imparfaits et naïfs peut être traduit en des termes plus adéquats que ceux dont il s'est servi, car toute pensée nouvelle, après le moment fondateur, s'appuie sur des

théologie. Par ailleurs, Kasra Abdavi Azar m'a signalé, ce dont je le remercie, que l'harmonisation entre le Thalès d'Aristote et Pythagore est également attestée dans la tradition Néoplatonicienne (voir Jamblique, *Vie de Pythagore*, 2.11-12) – une construction qui demanderait une investigation plus approfondie.

⁵⁷ Le titre du livre est inconnu. Usener pensait que le titre transmis dans le catalogue des œuvres de Théophraste (voir ci-dessus, n. 55) était en fait celui du livre d'Eudème (cf. Betegh 2002, p. 338 et n. 4).

⁵⁸ Frag. 150 Wehrli = SOD&G 180, p. 386ss. Damascius mentionne différents interprètes : Hieronymos et Hellanicos, Eudème, Mochos, Asclépiade, Heraïscos.

acquis antérieures, s'oppose une démarche allégorisante dont le présupposé fondamental est (le plus souvent) qu'un propos parfaitement maîtrisé a été délibérément dissimulé par l'auteur aux yeux du grand nombre, de sorte que seul un savoir averti est en mesure de révéler le sens véritable d'un énoncé donné.⁵⁹

6. *La rivalité apaisée : une correspondance pseudépigraphie*

Le premier livre des *Vies et opinions des philosophes illustres* de Diogène Laërce est consacré, prologue mis à part (1-21), à onze Sages (1.22-122), avant que les Philosophes proprement dits ne prennent la relève, du livre 2 au livre 10. À la fin des chapitres respectivement consacrés à Thalès (qui ouvre la série des Sages) et à Phérécyde (qui la ferme), Diogène Laërce reproduit deux lettres qu'ils se seraient adressées. Elles font partie d'un ensemble de quinze missives inter-sapientiales qu'il a préservées, et dont il ne remet pas en cause l'authenticité, alors même qu'il savait que le problème se posait dans le cas d'une lettre adressée par Épiménide à Solon (qu'il ne cite pas).⁶⁰ Nous savons quant à nous que ces lettres sont un artefact pseudépigraphie remontant à l'époque hellénistique, même s'il est impossible de le dater précisément. La fourchette se situe entre le 3^e siècle avant notre ère le 2^e siècle après, avec Diogène, au début du 3^e siècle, comme *terminus ante quem*.⁶¹

Voici les deux lettres qui m'intéressent ici :

⁵⁹ Ce sont là des idéaux-types. La frontière entre reconstruction et allégorèse n'est pas toujours aussi nette. Il est possible de pratiquer l'allégorèse sans imputer à l'auteur l'intention de dissimuler son propos.

⁶⁰ Diogène note en 1.112, à propos de la lettre d'Épiménide à «Solon le législateur, qui contient la constitution que Minos établit pour les Crétois», que «Démétrius de Magnésie, dans son ouvrage *Sur les poètes et les écrivains homonymes*, essaie de prouver que la lettre est tardive et qu'elle n'a pas été écrite en dialecte crétois, mais dans un dialecte attique qu'il faut dater d'époque récente ». On notera que cette lettre au moment doit antédater le premier siècle avant J.-C., puisque Démétrius était connu de Cicéron, qui le mentionne à plusieurs reprises. Dans le cas des quatre lettres figurant à la fin de sa *Vie de Solon* ; Diogène se contente de dire, de manière neutre : « On attribue (φέρωνται) également à Solon les lettres suivantes » (1.63).

⁶¹ Sur l'ensemble de ces échanges épistolaires, voir la monographie de Dürhsen (1994) ainsi que les remarques que Goulet-Cazé (1999) pp. 53-6 leur consacre dans son Introduction à la traduction de Diogène Laërce.

Thalès à Phérécyde (1.43-44) :

J'entends dire que tu vas être le premier Ionien à révéler chez les Grecs des propos sur des questions relatives aux dieux. Et peut-être ta décision est-elle juste de soumettre ton écrit à la discussion⁶² plutôt que de confier la chose au tout venant, sans aucun profit. Si tu le souhaites, je veux bien devenir ton interlocuteur pour tout ce que tu écris ; et si tu m'y autorise, je te rendrai visite à Syros.⁶³ De fait, Solon d'Athènes et moi-même serions insensés, assurément, si nous avions navigué jusqu'en Crète pour étudier le savoir de cette région et avions navigué jusqu'en Égypte pour nous entretenir avec tous les prêtres et les astronomes de là-bas, et ne naviguions pas jusque chez toi. Car Solon viendra également, si tu le permets.⁶⁴ Toi qui es attaché à ton pays, tu fréquentes rarement l'Ionie, et le désir [*scil.* de connaître] des étrangers ne t'étreint pas ; mais tu ne t'adonnes, je suppose, qu'à une seule activité : écrire. Nous en revanche qui n'écrivons pas, nous parcourons la Grèce et l'Asie.

Phérécyde à Thalès (1.122) :

Puisses-tu avoir une belle mort quand viendra le moment fatal. Une maladie s'était emparée de moi quand j'ai reçu ta lettre. J'étais rongé de poux et une fièvre aiguë me tenait. J'ai donc demandé à mes serviteurs de te porter mon texte une fois qu'ils m'auraient enterré. Si toi, avec les autres Sages, l'approuvez, publiez-le en l'état. Si tu ne l'approuves pas, ne le publie pas. Car je n'en étais pas encore satisfait. Les faits manquent d'exactitude et je ne promets nullement de connaître la vérité, mais seulement < de dire ?> ce que je dis quand je parle des dieux. Le reste exige qu'on y pense, car je m'exprime de manière allégorique. De plus en plus en plus accablé par la maladie, je ne laissais plus entrer personne, ni médecin ni amis ; comme ils se tenaient à la porte et me demandaient comment j'allais, j'ai passé mon doigt par le trou de la serrure pour montrer comment j'étais rongé par le mal ; et je leur ai prédit qu'ils viendraient le lendemain pour les obsèques de Phérécyde.

Dürhsen (1994) a développé l'idée, précédemment avancée par Bruno Snell dans son édition des Sept Sages (1971), que les lettres préservées par Diogène Laërce seraient toutes extraites d'un 'roman épistolaire' dont le motif principal aurait été la relation que les Sages entretiennent avec le pouvoir politique, et notamment avec la tyrannie, exercée ou subie, puisqu'aussi bien certains tyrans figurent au nombre des Sages.⁶⁵ L'échange entre Phérécyde et

⁶² Cette traduction de *κατατιθημι εις το μεσον* (voir L.S.J. *s.v.* *κατατιθημι* A.2) m'a été suggérée par Xavier Gheerbrant et David LévyStone, qui préparent une nouvelle édition de Phérécyde. Elle correspond en effet mieux au contexte que la traduction habituelle par 'rendre ton écrit public'.

⁶³ Il s'agit de l'île des Cyclades.

⁶⁴ Diogène cité également une lettre de Thalès à Solon à la suite de celle qu'il adresse à Phérécyde (1.44).

⁶⁵ Voir en particulier les lettres que Solon adresse à Périandre et à Pisistrate, mais aussi à Crésus, mais aussi à Épiménide (1.64-67) ainsi que Diogène Laërce 1.122 (cité *supra*, texte *ad n.* 44).

Thalès n'est pas typique à cet égard. Recyclant un matériau charrié par la tradition doxographique, ces deux lettres se présentent d'abord comme une réflexion sur l'écriture, avec en toile de fond la critique platonicienne de l'écrit dans le *Phèdre*. Dans cette perspective, ce dont il s'agit est de la possibilité, pour des Sages résidant à l'écart les uns des autres, d'entretenir une communauté d'ordre intellectuel et de nature trans-politique. Voyager s'impose, que ce soit à l'occasion d'une visite ou en raison d'un exil. Dans le cas de Thalès et de Phérécyde, nous sommes à l'est, entre l'Ionie continentale (la Milet de Thalès) et les Cyclades (la Syros de Phérécyde⁶⁶). C'est dans ce cadre que se déploie une série de polarités, certaines plus visibles que d'autres. L'un voyage, l'autre pas ; l'un écrit, l'autre pas. Celui qui écrit (Phérécyde) ne voyage pas ; celui qui n'écrit pas (Thalès) voyage. C'est logique : si l'écrit voyage en place de son auteur, il est possible de communiquer tout en restant chez soi ; si l'on n'écrit pas et que l'on désire néanmoins exposer sa pensée ou la soumettre au jugement de pairs, voire à leur critique, il faut bien se déplacer. Mais faut-il communiquer ce que l'on pense, et dans cette hypothèse, à qui ? C'est la question de la publication. Tout tourne autour du rapport entre l'oral et l'écrit, entre communication directe et communication indirecte. Mais au-delà de la distinction entre écrit et oral, il y a la question de l'orientation même des doctrines professées. Phérécyde écrit sur les dieux ; c'est donc un théologien ; mais il écrit allégoriquement ; sous couvert d'un discours théologique, il pourrait bien parler d'autre chose – serait-ce de la nature ? Il n'est pas dit explicitement que la nature, c'est ce qui intéresse Thalès. Mais pour qui a en tête le Thalès d'Aristote, c'est implicite, tout comme il est implicite que Thalès quant à lui ne pratique pas l'allégorie, que Phérécyde au contraire revendique.

Philosophie naturelle *versus* théologie, déchiffrement allégorique ou non : les deux vignettes épistolaires ne conservent pas seulement la mémoire le *Phèdre* de Platon, mais aussi celle de la *Métaphysique* d'Aristote. Mais le plus frappant est qu'il n'est plus ici question de rivalité, et moins encore de jalousie. L'opposition subsiste sous une forme pacifiée. Tout se passe alors

⁶⁶ Thibodeau (2019) p. 97s. a défendu l'idée que le toponyme Σύριος signifiait 'de Syrie', sur la base du fait que le nom de son père était typiquement phrygien (Babys) et de l'information, plus hypothétique mais plausible, à des écrits phéniciens (voir *supra*, texte *ad n.* 58). Si c'est le cas, la confusion avec l'île des Cyclades est déjà ancienne.

comme si la calme sagesse des Sages avait la capacité d'intégrer, dans le cadre d'une communauté solidaire, les divisions qui font l'histoire de la philosophie. C'est une façon de récuser la polémique.

Abréviations

- DK= Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 vols. Berlin: Weidmann, 1951-1952.
- LM= Laks, A., Most, G.W., *Early Greek Philosophy*. 9 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 2016; *Les Débuts de la philosophie, des premiers penseurs grecs à Socrate*. Paris: Fayard, 2016.

Bibliographie

- Baltussen, H. (2007) 'Playing the Pythagorism: Ion's Triagmos' in Jennings, V. and Katsaros, A. (eds.) *The World of Ion of Chios*. Leiden & Boston: Brill, pp. 295-318.
- Betegh, G. (2002) 'On Eudemus fr. 150 (Wehrli)' in Bodnár, I. and Fortenbaugh, W.W. (eds.) *Eudemus of Rhodes*. New Brunswick: Transaction Publishers, pp. 337-57.
- Bollack, J. (1997) 'L'interprétation du mythe' in *La Grèce de personne*. Paris: Seuil, pp. 137-80.
- Breitenberger, B. (2007) '[contribution]' in Flashar, H., Dubielzig, U. und Breitenberger, B. (hrsg.) *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, vol. 20/1: *Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 293-8, 332-46.
- Cantor, L. (2022) 'Thales – the "First Philosopher"? A Troubled Chapter in the Historiography of Philosophy', *British Journal for the History of Philosophy*, 30(5), pp. 727-50.
- Crépon, M. (1996) *Les Géographies de l'esprit: enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*. Paris: Payot & Rivages.
- Dührsen, N.C. (1994) 'Die Briefe der Sieben Weisen bei Diogenes Laertios: Möglichkeiten und Grenzen der Rekonstruktion eines verlorenen Briefromans' in Holzberg, N. und Merkle, S. (hrsg.) *Der griechische Briefroman: Gattungstypologie und Textanalyse*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, pp. 84-115.
- Fazzo, S. (2018) 'L'emergenza della *Metafisica* di Aristotele in età romana' in Gastaldi, S. e Zizza, C. (a cura di) *Da Stagira a Roma. Prospettive aristoteliche tra storia e filosofia*. Pisa: ETS, pp. 155-83.
- Frede, M. (2004) 'Aristotle's Account of the Origins of Philosophy', *Rhizai*, 1, pp. 9-44.
- Gheerbrant, X. (2024) 'La prose de Phérécyde de Syros comme pratique signifiante. À propos du fragment 4 D9 LM, col. I (7B2 DK)' in García-Peláez, M.-E. and LévyStone, D. (eds) *Voices and Echoes of Early Greek Philosophy*. Berlin & Boston: de Gruyter, pp. 77-98.
- Goulet-Cazé, M.-O. (ed.) (1999) *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres*. Paris: Librairie générale française.
- Goulet, R. (1992) 'Des sages parmi les philosophes: le premier livre des *Vies de philosophes* de Diogène Laërce' in Goulet-Cazé, M.-O., Madec, G. et O'Brien, D. (éds.) *ΣΟΦΙΗΣ*

André Laks, Thalès vs Phérécyde

- ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ / Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*. Paris: Études Augustiniennes, pp. 167-78. [Repr. (2001) in Goulet, R., *Études sur les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive: Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*. Paris: Vrin, pp. 67-77.]
- Granger, H. (2007) 'The Theologian Pherecydes of Syros and the Early Days of Natural Philosophy', *Harvard Studies in Classical Philology*, 103, pp. 135-63.
- Hatzimichali, M. (2016) 'Andronicus of Rhodes and the Construction of the Aristotelian Corpus' in Falcon, A. (ed.) *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*. Leiden: Brill, pp. 81-100.
- Hose, M. (2023) *Aristoteles, Poetik*. Berlin & Boston: De Gruyter.
- Janko, R. (2011) *Philodemus: The Aesthetic Works. 1/3. On Poems Books 3–4. With the fragments of Aristotle's On Poets*. Oxford: Oxford University Press.
- Kleingünther, A. (1933) *Πρώτος εὔρετής [Prôtos heuretês]: Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*. Leipzig: Dieterich. [Repr. (1976) New York: Arno Press.]
- Laks, A. (2001) 'Écriture, prose, et les débuts de la philosophie ancienne', *Methodos*, 1, pp. 131-51. [Repr. (2007) in Laks, A., *Histoire, doxographie, vérité. Études sur Aristote, Théophraste, et la philosophie présocratique*. Louvain-la-Neuve: Peeters, pp. 167-79.]
- Laks, A. (2004) 'Aristote, l'allégorie et les débuts de la philosophie' in Pérez, B. et Eichel-Lojkine, P. (éds.) *L'Allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*. Paris: Champion, pp. 211-20. [Repr. in Laks (2007) pp. 160-6.]
- Laks, A. (2009) 'Une doxographie d'Aristote (*Métaphysique*, Nu 4, 1091a33–b15) et le sens d'un καί (Phérécyde, 7A7 DK, F81 Schibli)', *Revue des Études Grecques*, 122, pp. 635-43.
- Laks, A. (2010) 'Nietzsche et la question des successions des anciens philosophes. Vers un réexamen du statut de la philologie chez le jeune Nietzsche', *Nietzsche-Studien*, 39, pp. 244-54. [Repr. (2021) in Laks, A., *Historiographies de la philosophie ancienne. Neuf études*. Paris: Les Belles Lettres, pp. 124-32.]
- Lévystone, D. (2025) 'Phérécyde astronome' in García-Peláez, M.-E. and Lévystone, D. (eds.) *Voices and Echoes of Early Greek Philosophy*. Berlin & Boston: de Gruyter, pp. 45-76.
- Mansfeld, J. (1985) 'Aristotle and Others on Thales, or the Beginnings of Natural Philosophy. With Some Remarks on Xenophanes', *Mnemosyne*, 38, pp. 109-29. [Repr. in Mansfeld (1990) pp. 126-46.]
- Mansfeld, J. (1986) 'Aristotle, Plato and the Preplatonic Doxography and Chronography' in Cambiano, G. (a cura di) *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*. Torino: Tirrenia Stampatori, pp. 1-59. [Repr. in Mansfeld (1990) pp. 22-83.]
- Mansfeld, J. (1990) *Studies in the Historiography of Greek Philosophy. A Selection of Papers and One Review*. Assen: Van Gorcum.
- Mansfeld, J. (2013) 'Detheologization. Aëtian Chapters and their Peripatetic Background', *Rhizomata*, 1, pp. 330-62. [Repr. in Mansfeld (2018) *Studies in Early Greek Philosophy*. Leiden & Boston: Brill, pp. 6-39.]
- Martelli, M.F.A. (2008) 'Gli epigrammi AP 7.348 (= 37 FGE) e AP 13.30: la presunta attribuzione a Simonide', *Acme*, 61, pp. 261-72.
- Mejer, J. (1978) *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*. Wiesbaden: Steiner.
- Mejer, J. (2000) *Überlieferung der Philosophie im Altertum. Eine Einleitung*. The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.

- Oexle, O.G. (2001) *Das Problem der Problemgeschichte (1880–1932)*. Göttingen: Wallstein.
- Palmer, J. (2000) 'Aristotle on the Ancient Theologians', *Apeiron*, 33, pp. 181-205.
- Palmer, J. (2014) 'The Pythagoreans and Plato' in Huffman, K.A. (ed.) *A History of Pythagoreanism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 204-26.
- Patzer, A. (1986) *Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker*. Munich: K. Alber.
- Salomone, A. (2024) 'Ferecide l'oscuro', *Elenchos*, 45(1), pp. 9-23.
- Santamaría Álvarez, M.A. (2011) 'La transmigración del alma en Grecia de Ferecides de Sirros a Píndaro (siglos VI–V a. C.)' in Bernabé Pajares, A., Kahle, M. and Santamaría Álvarez, M.A. (eds.) *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada, pp. 233-68.
- Sassi, M.M. (2011) 'Ionian Philosophy and Italic Philosophy. From Diogenes Laertius to Diels' in Primavesi, O. and Luchner, K. (eds.) *The Presocratics from the Latin Middle Ages to Hermann Diels*. Stuttgart: Steiner Verlag, pp. 19-44.
- Sassi, M.M. (2018) *The Beginnings of Philosophy in Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Schibli, H.S. (1990) *Pherekydes of Syros*. Oxford: Clarendon Press.
- Sider, D. (2016) 'Simonides' Personal Elegies' in Swift, L. and Carey, C. (eds.) *Elegy and Iambus: New Approaches*. Oxford: Oxford University Press, pp. 140-54.
- Snell, B. (1944) 'Die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie- und Literaturgeschichte', *Philologus*, 96, pp. 170-82. [Repr. in Snell (1966) *Gesammelte Schriften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 119-28.]
- Snell, B. (1971) *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*. Munich: Heimeran Verlag.
- Stamatellos, G. (2007) *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Thibodeau, P. (2019) *The Chronology of the Early Greek Natural Philosophers* [online]. Available at: <https://www.cosmographia.net>
- White, S. (2020) *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.

ANDREA ARAF

ARISTOTLE IN PLOTINUS' DOCTRINE OF EXTENSION

Abstract

This article examines the sources of Plotinus' doctrine of extension, a central aspect of his Platonic dualism whose origins have received little scholarly attention. This doctrine entails a distinction between two central concepts: the notion of body as primarily divisible or extended 'mass' (ὄγκος) and that of immanent form as secondarily divisible or extended quality (ποιότης). The article argues that, although Plotinus presents this doctrine as an interpretation of Plato, *Timaeus* 35a, its philosophical content is irreducible to the *Timaeus*, and that Plotinus rather employs, adapts, and develops concepts drawn from Aristotle. First, Plotinus' notion of 'mass' finds conceptual and textual parallels in Aristotle's *Physics*, especially in the discussions of place and continuous magnitudes (Books IV and VI). Second, Plotinus' distinction between bodies and qualities as primarily and secondarily divisible or extended represents a sophisticated development of chapter 6 of the *Categories*, where Aristotle discusses quantity and distinguishes *per se* and accidental quantities. Finally, the article shows that Middle Platonic authors (Ammonius Saccas, Numenius) had already employed Aristotle's distinction between *per se* and accidental quantities in their anti-Stoic polemics, and that Plotinus' engagement with Aristotle is far more sophisticated.

Keywords

Aristotle, Plotinus, Extension, Plato's *Timaeus*, Middle Platonism

Author

Andrea Araf

Università Roma Tre

andrea.araf@gmail.com

ORCID: 0009-0008-3167-1727

Introduction

Extension plays a key role in Plotinus' distinctive version of Platonic dualism. It distinguishes sensible and corporeal being from intelligible and incorporeal being. Roughly speaking, if something is neither quantitatively determined nor spatially extended, it is not a sensible being but an intelligible reality of one kind or another.¹ Furthermore, extension is an axiologically negative feature: it makes sensible being divisible, dispersed, and lacking in real unity and cohesion, which only belong to intelligible being.

Notably, Plotinus often argues against the Stoics, the Peripatetics, and even some Platonists that the soul is incorporeal and fully transcendent vis-à-vis the body. He does so precisely by pointing out that the soul is completely unextended. For this reason, the soul differs not only from bodies, but also from immanent forms or qualities such as colours and shapes. Indeed, Plotinus stresses that any other property belonging to a body is itself extended along with the body. In this sense, extension is something more than the property a thing must have to be a body or the characteristic feature of body as such. As E. Emilsson aptly remark, we might use Descartes' terminology and say that "extension is a principal attribute of bodies, i.e. one which all the others presuppose".² Furthermore, Plotinus describes bodies as primarily divisible and qualities as secondarily divisible. His point is that bodies and qualities have different internal structures and spatial behaviours. As we will see, only bodies possess a mereological structure wherein the part is less than the whole, whereas qualities are endowed with *a sui* generis kind of spatial extension that excludes such a mereological structure.³ These are remarkable ideas and Plotinus consistently holds them across his writings, mainly in treatises on the soul such as IV.1, IV.2, IV.3, IV.7, and VI.4-5. Given

¹ Here I leave aside the One and matter, both of which are unextended according to Plotinus. They are well-known exceptions: the former is above intelligible being, the latter below sensible reality.

² Emilsson (1988) p. 147.

³ I do not exclude that, in certain contemporary mereological systems, entities like Plotinian qualities might be analysed as having parts. As we will see, however, Plotinus denies that qualities have parts.

the sophistication, consistency, and recurrence of these views, I think it is justified to speak of a proper 'doctrine of extension' in Plotinus' philosophy.

The aim of this article is to illustrate Plotinus' notions of extended body and extended quality, and trace their sources.⁴ Specifically, I hope to show that Plotinus presupposes and develops notions drawn from Aristotle's *Physics* and *Categories*. While the topic of extension also has several connections with Plotinus' theory of matter, I shall leave these aside here.⁵

It should be stated at the outset that Plotinus often presents his doctrine of extension as an interpretation of Plato, *Timaeus* 35a – the celebrated passage on the World-Soul's composition. However, it would be highly misleading to conclude that Plotinus simply draws this doctrine from the *Timaeus*. As Schwyzer, Jevons, and Chiaradonna have shown, Plotinus' approach to this text, as to the whole dialogue, is idiosyncratic. He reinterprets this passage as referring to the individual soul rather than World-Soul, and systematically eliminates its mathematical dimension. This selective and purposive reading exemplifies his broader tendency towards a demathematised, metaphorical interpretation of the *Timaeus*.⁶ For our goals, it is especially important that Plato defines corporeality through visibility and tangibility (31b) and appears to ascribe three-dimensional extension to the soul as well (36d-e). By contrast, as already noted, Plotinus considers extension to be a

⁴ Emilsson (1990) offers an excellent discussion of Plotinus' doctrine of extension (summarised in Emilsson 2017, pp. 201-3). I do not agree with every detail of his analysis, but I leave these aside here.

⁵ My rationale for doing so is that Plotinus addresses the topic of extension from two quite different perspectives. The first, ontological perspective, which interests us here, is developed in the treatises on the soul mentioned above: in these texts, extension is regarded as a feature of the sensible world. The second, causal perspective, which I leave aside, is developed in his treatises on matter, most notably II.4 and III.6: in these treatises, extension is regarded as a product of the metaphysical interaction between matter and transcendent forms. I provide a comprehensive treatment of these two perspectives and a detailed analysis of the crucial sections II.4.8-12 and III.6.16-18 in the revised version of my dissertation *Grandezza ed estensione nell'ontologia del sensibile di Plotino*, which I am currently preparing for publication.

⁶ See Schwyzer (1935), Jevons (1964) and Chiaradonna (2014). Other significant examples are Plotinus' disregard of Plato's geometrical atomism, his upfront denial of any artisanal model of intelligible causality, and his polemic against the idea that the receptacle is in any way extended. Cf. also Narbonne (1993) and Michalewski (2014).

‘principal attribute’ of bodies as such and regards the soul as completely unextended. More specifically, the *Timaeus* contains nothing remotely similar to Plotinus’ sophisticated doctrine of extension. To be sure, Plotinus’ distinction between a primary divisibility of bodies and a secondary divisibility of qualities reflects precisely the vocabulary Plato employs in *Timaeus* 35a. And yet Plotinus’ key notion of extended body or ‘mass’ (ὄγκος) significantly differs from the way Plato employs this term in the *Timaeus*. As we will see, Plotinus thinks of body as a spatially extended continuous magnitude, whereas Plato thinks of an aggregate of more fundamental constituents such as elementary solids or triangles.⁷ Even Plotinus’ nuanced analysis of the difference between the extension and divisibility of bodies and qualities is completely absent from the dialogue.

Plotinus is by no means the first Platonist to have paid particular attention to *Timaeus* 35a. In antiquity this passage was considered the crucial Platonic text on the nature of the soul. In two recent contributions Jan Opsomer has thoroughly reconstructed the long history of the ancient interpretations of this crucial Platonic text. I refer to his study for a detailed assessment of Plotinus’ position within this tradition.⁸ Here it should suffice to say that, as Opsomer’s analysis shows, certain elements of Plotinus’ syntactical understanding and metaphorical interpretation of *Timaeus* 35a are anticipated by previous authors, but the underlying doctrine of extension does not seem to find precedents in this tradition.

Section 1 analyses Plotinus’ notion of extended body or ‘mass’; section 2 focuses on its sources. Research on this concept has focused mainly on questions of translation and positioning within Plotinus’ broader metaphysics, without focusing on its philosophical precedents.⁹ I will argue that this notion finds significant parallels in Aristotle’s discussions of place and continuous magnitudes in books IV and VI of the *Physics*, and, thus, that Plotinus employs Aristotle to interpret *Timaeus* 35a and its vocabulary of divisibility.

Section 3 analyses Plotinus’ notion of extended quality; section 4 focuses on its sources. Scholars have sought to trace this notion to Aristotle’s

⁷ On Plato, see Van Riel (2021) p. 181.

⁸ Opsomer (2020) and Opsomer (forthcoming). I am grateful to Jan Opsomer for sharing his paper with me prior to publication.

⁹ See Brisson (2000) and, more recently, the excellent discussion in Vanni (2023).

Categories or to Middle Platonic debates – suggestions that prove largely convincing. Building on these insights, I will highlight a further crucial parallel with Aristotle. In his discussion of the category of quantity in chapter 6 of the *Categories*, Aristotle distinguishes between *per se* and accidental quantities. I will argue that Plotinus' distinction between primarily divisible bodies and secondarily divisible qualities is a sophisticated adaptation and development of this Aristotelian distinction, and, once again, that Aristotle provides important background for Plotinus' interpretation of *Timaeus* 35a.

Section 5 uses these results to revisit a well-known parallel between Plotinus' notion of extended quality and a report from Nemesius of Emesa on Ammonius Saccas and Numenius. I will argue that these authors had already appropriated Aristotle's distinction between *per se* and accidental quantities in the context of a polemic against Stoic materialism, and that, as far as we can judge, Plotinus' stance on the incorporeality of the soul and his use of Aristotle are more radical and sophisticated.

1. Plotinus' Notion of Extended Body

The clearest presentation of Plotinus' doctrine of extension is the early treatise IV.2 *On the Essence of Soul I*. Plotinus begins this inquiry by referring to the results of his previous work IV.7 *On the Immortality of the Soul*,¹⁰ where he had examined the theories of soul proposed by different philosophical schools in a progression that increasingly approached the truth – from the most materialistic to Plato. After systematically refuting the Epicurean, Stoic, Pythagorean, and Aristotelian accounts,¹¹ he had established his conception of the soul as an incorporeal and incorruptible substance independent from the body through a synthesis of arguments from the *Phaedrus* and the *Phaedo*.

In IV.2 Plotinus announces a different kind of investigation. He no longer criticises his opponents, but rather takes as his starting point “what

¹⁰ On this treatise, see the commentary by D'Ancona (2017) and the collected essays in Ferroni and Taormina (2022).

¹¹ Petrucci (2022a) convincingly argues that, through these polemics, Plotinus also aims at criticizing previous Platonic thinkers such as Plutarch, Atticus and Alcinoüs.

borders on the nature” of the soul (IV.2.1, 10: τὸ προσεχὲς τῆς φύσεως).¹² His strategy consists in characterising the soul by way of contrast with other realities. Furthermore, his key Platonic text is now *Timaeus* 35a: “in between the being that is indivisible and always changeless, and the one that is divisible and comes to be in the corporeal realm, he mixed a third, intermediate form of being, derived from the other two (τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος)” (trans. Zeyl 2000).¹³ Plotinus cites *Timaeus* 35a at the end of the treatise (cf. IV.2.2, 49-52), calling it Plato’s “divinely inspired riddling saying (τὸ θείως ἠγιγμένον)” and clarifying that his preceding analysis represents an interpretation of this passage. Two crucial points must be underlined. First, unlike Zeyl, Plotinus understands the expression τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς as “the one that becomes divisible among bodies”. Second, and consequently, Plotinus thinks that this expression refers to two distinct kinds of divisibility: the primary divisibility of bodies and the secondary divisibility of immanent forms or qualities, which become divisible among bodies. As a result, Plotinus identifies four natures in this passage: (1) the primary and completely indivisible nature of the Intellect; (2) the primary and completely divisible nature of bodies; (3) the secondary and completely divisible nature of qualities; (4) the at once divisible and indivisible nature of the soul.¹⁴ We will focus exclusively on (2) bodies and (3) qualities.

Plotinus introduces bodies as follows:

λέγωμεν δὴ τὰ μὲν πρώτως εἶναι μεριστὰ καὶ τῇ αὐτῶν φύσει σκεδαστά· ταῦτα δὲ εἶναι, ὧν οὐδὲν μέρος ταῦτόν ἐστιν οὔτε ἄλλω μέρει οὔτε τῷ ὅλῳ, τό τε μέρος αὐτῶν ἕλαττον εἶναι δεῖ τοῦ παντός καὶ ὅλου. ταῦτα δὲ ἐστὶ τὰ αἰσθητὰ μεγέθη καὶ ὄγκοι, ὧν ἕκαστον ἴδιον τόπον ἔχει, καὶ οὐχ οἷόν τε ἅμα ταῦτόν ἐν πλείοσι τόποις εἶναι (*Enn.* IV.2.1, 11-17).

Let us state that there are some things which are primarily divisible and by their very nature liable to dispersion: these are the things no part of which is the same as either another part

¹² Following the translation proposed by Opsomer (forthcoming). Quotations from Plotinus follow the text established in Henry and Schwyzer (1964-1982) (*editio minor*). Unless specified otherwise, as in this case, the English translations are based on Armstrong (1966-1988).

¹³ Greek text of the *Timaeus*: Petrucci (2022b).

¹⁴ That four natures are at stake in Plotinus is definitely established by Schwyzer (1935) pp. 365-6, against earlier interpretations that merged soul and quality.

or the whole, and the part of which must necessarily be less than the all and whole. These are the perceptible magnitudes and masses, which each have their own place, and it is not possible for the same one to be in several places at once.

Two elements of this passage merit attention. First, Plotinus employs ὄγκος and μέγεθος as synonyms: the 'perceptible magnitudes' and 'masses' are the same things, that is, bodies as such. Indeed, later in the treatise the synonymy extends also to 'body' (σῶμα) (cf., e.g., IV.2.1, 33), so that ὄγκος, μέγεθος and σῶμα can all three denote the extended body. This interpretation is confirmed by other passages in the *Enneads*. For example, Plotinus states that: "being divided, in fact, belongs to the body, and it is its affection in the primary sense, *qua* body (σώματος γὰρ καὶ τοῦτο καὶ πρῶτως πάθος καὶ ἢ σῶμα)" (VI.4.8, 15-19). It seems safe to conclude that Plotinus possesses a concept of the body *qua* body (ἢ σῶμα), that is, of the extended body, and that he refers to it with ὄγκος, μέγεθος and σῶμα.

Second, Plotinus ascribes to the extended body four characteristics:

- (i) Its parts are distinct from one another and from the whole.
- (ii) Its parts are less than the whole.
- (iii) It possesses its own place.
- (iv) It cannot be at several places at once.

While characteristics (ii) and (iv) are rather clear, (i) and (iii) can be illustrated as follows.

Characteristic (i) should be understood in a spatial sense. Shortly after our main passage, Plotinus states: "body, in fact, is one by virtue of the continuous (συνεχεῖ), and each of its parts is different from the other and is somewhere else (ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο καὶ ἀλλαχοῦ)" (IV.2.1, 60-1). To be sure, the same kind of spatial otherness also characterises the relationship between the part and the whole, although between them there is partial overlap. The formula ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο is crucial in Plotinus' doctrine of extension. It expresses the numerical distinctness resulting from spatial exteriority: as Plotinus says, the parts of a body are ἀλλαχοῦ with respect to one another, hence distinct. This formula recurs constantly in his writings and is also employed in the

following passage from IV.7: “every magnitude, in fact, has one part different from another (τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο)” (25-26).¹⁵

Characteristic (iii) asserts that each extended body possesses its own place (ἴδιον τόπον), namely, a place distinct from that of any other such body: two bodies cannot occupy the same place. Plotinus makes this clear in his polemic against the Stoic theory of total blending in IV.7.8², 7-22.

2. Plotinus’ Notion of Extended Body and Aristotle’s ‘Physics’

Aristotle provides a significant precedent for both this thematisation of the extended body and the interchangeable use of ‘mass’ (ὄγκος), ‘magnitude’ (μέγεθος), and ‘body’ (σῶμα). As Denis O’Brien observes: “l’ὄγκος, en effet, ne se distingue pas bien, chez Aristote, de la grandeur (μέγεθος) et du corps (σῶμα)”.¹⁶ Specifically, O’Brien refers to *Phys.* IV 8.216a26 ff., and Christian Pfeiffer has also recently observed that these three terms “seem to be used in the same sense here”.¹⁷ In this passage, an argument against the existence of void, we find the triple equivalence between ὄγκος, μέγεθος and σῶμα already found in Plotinus.

The cube, too, has a magnitude (μέγεθος) equal in amount to the void it occupies, and even if this – I mean the mass (τὸν ὄγκον) of the wooden cube – is hot or cold or heavy or light, yet nonetheless it is different in being from all its affections (πάντων τῶν παθημάτων) even if not separable [from them]. Hence – even if it were separated from all the other things and were neither heavy nor light – it will occupy an equal amount of void and will be in the same spot as the part of place and the part of void equal to itself. How then will the body of the cube (τὸ τοῦ κύβου σῶμα) differ from the equal amount of void and place? (*Phys.* IV 8.216b2-10. Trans. Hussey 1983, slightly modified).¹⁸

¹⁵ Cf. IV.2.2, 4-5: “if soul was like bodies, having parts different from each other [...] (εἴτε γὰρ οὕτως ἦν, ὡς τὰ σῶματα, ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο ἔχουσα μέρος [...])”. Plotinus applies the same formula to exemplifications of the same qualities, which, as we will see, he regards as distinct items: “this ‘same’ is different from the other” (IV.2.1, 52: τὸ ταῦτὸν τοῦτο ἕτερον, τὸ δ’ ἕτερον ἐστὶ). There are many variations on this formula in the *Enneads*: cf. II.6.1, 8-12; III.2.2, 21-2; IV.3.4, 19; IV.9.1, 3-4; V.1.2, 32-3; V.5.9, 23-4; V.8.9, 21; V.9.9, 14-16; VI.1.6, 33-4; VI.2.5, 3-4; VI.4.3, 30-1 and 8, 7.8.34-6; VI.5.3, 4-5.24-5; 4, 7-8; 10, 12; VI.6.7, 2-3.

¹⁶ O’Brien (1980) p. 99 and n. 1.

¹⁷ Pfeiffer (2018) p. 130 n. 180.

¹⁸ Greek text in Ross (1936).

Magnitude, mass and body are one and the same aspect of the wooden cube, namely its extended body, which in fact is of the same size as the void it occupies. Furthermore, both Aristotle and Plotinus distinguish the extended body from its affections (*παθήματα*): indeed, Plotinus also refers to qualities as *παθήματα* (cf. IV.2.1, 53).

Earlier I emphasised that Plotinus describes the spatial exteriority between bodies and parts of bodies through the formula *ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο*. This formula, too, can be found in Aristotle: “that which is continuous has one part different from another, and these parts into which it is divisible are different in this way, i.e. spatially separate” (*Phys.* VI 1.231b 4-6: *τὸ γὰρ συνεχές ἔχει τὸ μὲν ἄλλο τὸ δ' ἄλλο μέρος, καὶ διαρεῖται εἰς οὕτως ἕτερα καὶ τόπῳ κεχωρισμένα*. Trans. Hardie and Gaye 1930, slightly modified). The parallel is unmistakable. While the formula *ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο* and similar expressions appear frequently in Greek prose to indicate distinct entities in general (cf. Plato, *Protagoras* 330a; Alexander of Aphrodisias, *De anima mantissa* 3, p. 116, 13; and Plotinus himself at II.3.15, 28), Plotinus and Aristotle employ it in the same precise technical sense. Both mean that the parts, not only of body, but of any continuous magnitude (*τῷ γὰρ συνεχεῖ τὸ σῶμα ἐν* in Plotinus, *τὸ γὰρ συνεχές* in Aristotle) are spatially differentiated (*ἀλλαχοῦ* in Plotinus, *τόπῳ κεχωρισμένα* in Aristotle). In both cases, moreover, this spatial differentiation is explicitly connected to divisibility. The parallel is thus conceptual, not merely verbal.

The connection with the *Physics* is further supported by Plotinus' assertion that each body “has its own place” (IV.2.1, 16: *ἴδιον τόπον ἔχει*). This is characteristic (iii), which according to the analysis above means that two bodies cannot be co-located. Now, the expression “own place” is also drawn from the *Physics*:

[...] place may be either the ‘common’ place (*τόπος ὁ μὲν κοινός*), in which all bodies are; or the own place (*ὁ δ' ἴδιος*), which is the first in which a body is (I mean, for example, that you are now in the heavens because you are in the earth and similarly in that because you are in this place which surrounds nothing more than you) (*ἔτι ἐν τῷδε τῷ τόπῳ, ὃς περιέχει οὐδὲν πλεόν ἢ σέ*) (*Phys.* IV 2.209a32-b1. Trans. Hussey 1983, slightly modified).

Precisely like Plotinus, Aristotle too holds that it is impossible for two or more bodies to be co-located: indeed, a proper place is that which “surrounds

nothing more than you”. This is also evident from *Phys.* IV 1.209a6-7, where co-location is considered an unacceptable consequence of the identification between place and body, and from IV 5.212b22-5, where Aristotle states that his own conception of place avoids this implication.¹⁹ Other passages from the *Enneads* confirm the plausibility of this parallel: on the rare occasions when Plotinus employs the notion of physical place (τόπος), he clearly draws on Aristotle’s discussion in *Physics* IV (cf. II.4.12).

We can now draw a first important conclusion. The parallels examined so far strongly suggest that Plotinus interprets his key Platonic passage (*Timaeus* 35a) through Aristotle’s *Physics*. Specifically, he understands Plato’s vocabulary of divisibility in light of Aristotle’s discussions of continuous magnitudes and place. To be sure, Plotinus does not offer any discussion of the continuous comparable to *Physics* VI. He simply draws these elements from the *Physics* and *adapts* them to his own anti-physicalistic framework. Where Aristotle provides a neutral analysis of continuous magnitude and spatial divisibility, Plotinus transforms these features into marks of ontological deficiency. In the description of extended bodies quoted above, he asserts that these, being primarily divisible, are “by their very nature liable to dispersion (σκεδαστά)” – a characteristically Plotinian move that imports axiological judgment into physical analysis. Extension is not only a feature of bodies, but also a sign of their inferior ontological status. Of course, such evaluation is completely absent from Aristotle’s discussion and can be understood only in light of Plotinus’ insistence on the absolute unity of transcendent intelligible realities like the soul. Thus, Plotinus borrows Aristotle’s conceptual apparatus and deploys it within a radically different philosophical framework.

3. Plotinus’ Notion of Extended Quality

Having focused on Plotinus’ notion of extended body and established its Aristotelian origins, we can now turn to his notion of extended quality. In this section, I will analyse Plotinus’ distinctive account of how qualities are spatially extended yet lack the mereological structure of bodies. Section 4 will then examine the Aristotelian roots of this doctrine.

¹⁹ On these topics, see Pfeiffer (2016) and Betegh (2016).

Plotinus introduces qualities as follows:

[...] πρὸ μὲν τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἐγγύς τι τούτου καὶ ἐν τούτῳ ἄλλη ἐστὶ φύσις, μεριστὴ μὲν οὐ πρῶτως, ὥσπερ τὰ σώματα, μεριστὴ γε μὴν γιγνομένη ἐν τοῖς σώμασιν· ὥστε διαιρουμένων τῶν σωμάτων μερίζεσθαι μὲν καὶ τὸ ἐν αὐτοῖς εἶδος, ὅλον γε μὴν ἐν ἐκάστῳ τῶν μερισθέντων εἶναι πολλὰ τὸ αὐτὸ γινόμενον, ὧν ἕκαστον πάντῃ ἄλλου ἀπέστη, ἅτε πάντῃ μεριστὸν γενόμενον· οἷα χροαὶ καὶ ποιότητες πάσαι καὶ ἐκάστη μορφή, ἣτις δύναται ὅλη ἐν πολλοῖς ἅμα εἶναι διεστηκόσιν οὐδὲν μέρος ἔχουσα πάσῃ τὸ αὐτὸ τῷ ἄλλο πάσχειν· διὸ δὴ μεριστὸν πάντῃ καὶ τοῦτο θετέον.

[...] bordering on the perceptible, and rather near it, and in it, there is another nature which is not primarily divisible, like bodies, but all the same does become divisible in bodies; so that when bodies are divided, the form in them is divided too, but is a whole in each of the divided parts, becoming many and remaining the same, when each of the parts is completely separated from another part, since it is completely divisible: like colours and all qualities and every figure, which can be at the same time in many separate things, while having no part which is affected in the same way in which another is affected. And therefore this, too, must be affirmed to be in every way divisible (*Enn.* IV 2 [4] 1, 31-41).²⁰

As evidenced by the expression τὸ ἐν αὐτοῖς εἶδος and the repeated use of the preposition ἐν, these are immanent forms – that is, qualitative and formal features that inhere in bodies. Plotinus mentions colours and every figure (ἐκάστη μορφή), but the expression ποιότητες πάσαι shows that he thinks of every qualitative feature: elsewhere, besides the colour white (VI.4.1; IV.3.2), he also mentions the sweetness of honey (IV.7.8¹; VI.4.1), pairs of opposite qualities such as hot/cold, hard/soft, liquid/solid, light/heavy, dense/rarefied (IV.7.4), and shape (σχῆμα) (II.4.8). In Plotinus' time, the relationship between bodies and qualities was the center of a heated debate focused on the Stoic thesis that qualities are bodies (*SVF* II 376-398). This anti-Stoic polemic is attested in Plutarch (*De comm. not.* 50, 1085 e), Alcinous (*Didaskalikos* XI), Alexander of Aphrodisias (*De anima mantissa* 6, pp. 122-125; *in Top.* IV p. 181), and in the pseudo-Galenic treatise *Quod qualitates incorporeae sint*. Plotinus himself

²⁰ As Emilsson (1990) p. 207 n. 4 notes, the phrase οὐδὲν μέρος ἔχουσα πάσῃ τὸ αὐτὸ τῷ ἄλλο πάσχειν (l. 40) is difficult. I understand it as follows. The subject of ἔχουσα is ἐκάστη μορφή (ll. 38-39) and its object is μέρος ("possessing no part..."). In turn, μέρος is the subject of πάσῃ, whose object is τὸ αὐτὸ ("...that undergoes the same [*scil.* affection]"). Finally, τῷ ἄλλο πάσχειν has causal value, with ἄλλο as the subject of πάσχειν ("...because another [*scil.* part] undergoes it"). Plotinus observes that exemplifications of the same quality do not undergo co-affection: the white in the right hand does not suffer any affection when the white in the left hand is affected.

takes part in this debate (IV.7.8¹; II.7.2; VI.1.29), and sides with the anti-Stoic front of Platonists and Peripatetics, according to whom qualities are incorporeal. In this context, however, he simply presupposes this thesis and seeks to show that, although qualities are incorporeal, they are spatially extended and thus completely divisible like bodies. For this reason, the soul's status cannot be assimilated to that of a quality.

Plotinus ascribes to qualities the following characteristics (designated with letters to distinguish them from those of bodies):

- (a) They are in bodies.
- (b) They are whole in multiple places and in each part of the body in which they inhere.
- (c) No exemplification of a quality undergoes an affection because another one does.

Characteristic (a) is roughly analogous to (iii). Just as bodies are in a place, qualities too are localised – that is, they are in the bodies of which they are properties.

Characteristic (b) shows that this analogy is only partial. Unlike a body, a particular shade of white can be found as whole in multiple places at once. Think of two sheets of white paper. The quality 'white' is present as whole in both sheets: both exemplifications fully satisfy the same definition – they are the same particular shade of white. Note that, in the same way, a quality can also be whole in each part of the single body in which it inheres. As Plotinus states in a famous passage, "the whiteness in a portion of milk is not a part of the whiteness of the whole milk but is the whiteness of a portion, but not a portion of whiteness" (IV.3.2, 16-19). The same argument is used in IV.7.8¹, 18-23 to demonstrate that qualities are incorporeal: the sweetness of honey is no less sweetness in any part of the honey, but remains whole. This is a crucial point. According to Plotinus, qualities are just like bodies in the sense that they are spatially extended and therefore divisible. However, they are unlike bodies because they possess a *sui generis* type of spatial extension that does not include a mereological structure: qualities are indeed divisible, but they are not divisible *into parts*. If divided, they remain whole –

that is, the division produces a plurality of exemplifications of the same quality, but these exemplifications are in no way 'less' than the original whole. I invoke the process of actual division here merely as an illustration: this structural feature – being spatially extended without having parts – belongs to immanent forms as such, independently of whether any process of actual division occurs. This characteristic, (b), should be contrasted with characteristic (ii) of bodies: in the case of qualities, there simply are no parts less than the whole.

Now, characteristic (b) might suggest that, in the case of qualities, spatial and ontological distinction do not correspond, and that two exemplifications of 'white', though spatially distinct, are actually just one thing: 'white'. But characteristic (c) blocks such a conclusion. Plotinus observes that, just like bodies, exemplifications of the same quality do not undergo co-affection: should one of the two exemplifications undergo a change and cease to exist (e.g., because the sheet of paper changes from white to black), the other exemplification will not therefore cease to exist as well. According to Plotinus, this shows that immanent forms are not unitary beings, and on these grounds he will argue that soul cannot be assimilated to them (cf. IV.2.2).²¹

4. Plotinus' Notion of Extended Quality and Aristotle's 'Categories'

Emilsson, Kalligas, and Chiaradonna have convincingly connected Plotinus' notion of extended quality to the traditional interpretation of Aristotle's particular properties in the *Categories*.²² In the second chapter of this work (2.1a20-b6), Aristotle advances a fourfold division of being based on the fundamental notions of "being said of a subject" (predication) and "being in a subject" (inherence). The second class resulting from this division is that of particular properties: items which are in a subject but are not said of any subject (e.g., a certain grammatical doctrine in the soul and a certain white in the body). According to the traditional interpretation, these are non-substantial and non-recurrent individuals: individuals belonging to categories other than substance and necessarily instantiated by a single subject. Let us

²¹ On soul and co-affection, see Emilsson (1988) pp. 101-6 and Tornau (1998) pp. 26-8.

²² Cf. Emilsson (1990) pp. 218-9, Kalligas (1997) p. 398 and Chiaradonna (2010) p. 126 n. 8.

come back to the colour ‘white’. Aristotle’s particular property is not a maximally determinate shade of white, exemplified by a plurality of subjects. Rather, it is a certain exemplification of it in a certain subject. This traditional interpretation is based on a plausible reading²³ of the second condition posited by Aristotle for something to be ‘in a subject’: “by ‘in a subject’ I mean what is in something, not as a part, and cannot exist separately from what it is in (*ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν*)” (2.1a24-25. Trans. Ackrill 1963).

Plotinus does seem to be thinking along the lines of the traditional interpretation of Aristotle’s particular properties. He regards occurrences of the same quality as numerically distinct from one another, and points to the absence of co-affection between them as proof of this. I would add a further element that points to the connection established by Emilsson, Kalligas, and Chiaradonna. When focusing on the extended nature of qualities at the beginning of VI.4, Plotinus appears to invoke Aristotle’s second condition for something to be ‘in a subject’, though with slightly different phrasing:

These [qualities like whiteness and sweetness] are affections of body, so that the whole of what is affected has the affection, and the affection is nothing of itself since it is something belonging to a body (*καὶ μηδὲν εἶναι ἐφ’ ἑαυτοῦ σώματος ὄν τι*) and known as such when the body is affected; for this reason it is necessarily of a certain size (*διὸ καὶ ἐξ ἀνάγκης τοσοῦτον*) (VI.4.1, 19-22).

In what follows, I will argue that the connection between Plotinus and the *Categories* can be further developed. In particular, important background for Plotinus’ distinction between primarily divisible bodies and secondarily divisible qualities can be found in Aristotle’s treatment of quantity in chapter 6 of the *Categories*, especially in his distinction between *per se* and accidental quantities. Once again I suggest that Plotinus understands Plato’s vocabulary of divisibility from *Timaeus* 35a through Aristotelian concepts.

According to Aristotle, only number, speech, line, surface, body, time, and place are properly quantitative (*κυρίως*), while all other quantitative items are such only accidentally (*κατὰ συμβεβηκός*):

²³ This reading, though, has often been contested. Cf. Owen (1965), Frede (1987) pp. 49-71 and Erginel (2004).

for it is to these [i.e. to *per se* quantities] we look when we call the others quantities. For example, we speak of a large amount of white because the surface is large (οἷον πολὺ τὸ λευκὸν λέγεται τῷ τῆν ἐπιφάνειαν πολλὴν εἶναι), and an action or a change is called long because the time is long. For it is not in its own right that each of these others is called a quantity [...] in saying how much white one will determine it by the surface – whatever the size of the surface one will say that the white too is that size (καὶ τὸ λευκὸν ποσὸν τι ἀποδιδοὺς τῇ ἐπιφανείᾳ ὀριεῖ, - ὅση γὰρ ἂν ἡ ἐπιφάνεια ᾗ, τοσοῦτον καὶ τὸ λευκὸν φήσει εἶναι) (*Cat.* 6.5a39-5b8. Trans. Ackrill 1963).²⁴

Just as Aristotle places body among *per se* quantities and a quality like the colour white among accidental quantities, Plotinus ascribes primary divisibility to bodies and secondary divisibility to qualities. Like Aristotle, Plotinus uses colours, and white specifically, as a main example of qualities (VI.4.1; IV.3.2). Aristotle also says that we determine the quantity of the colour white only accidentally, that is, by reference to the quantity of the surface in which it inheres. This recalls the passage from VI.4.1 we have just read: Plotinus affirms that white has a certain size, namely *the size of the body of which it is a property*, and this precisely because (διὸ) it is its property (σώματος ὄν τι). Some lines above, Plotinus had even adopted Aristotle's terminology, clearly implying that qualities possess magnitude accidentally (κατὰ συμβεβηκός): “[...] one could reasonably inquire how the soul acquires magnitude accidentally. For soul is certainly not in the whole body in the same way as quality, sweetness or colour for instance” (VI.4.1.16-19). Further support for this interpretation comes from treatise IV.7. As we have seen, here Plotinus illustrates the *sui generis* kind of extension proper to quality through the example of the sweetness of honey. Aristotle employs this very example as an illustration of the third species of quality, affective qualities (*Cat.* 8.9a28-b2). Note that colours are affective qualities too, and in the passage just quoted Aristotle explicitly classes colours as accidental quantities.

If this interpretation is on the right track, we can identify a further element of Aristotle's discussion of quantity that may have inspired Plotinus:

Most distinctive of quantity is its being called both equal and unequal. For each of the quantities we spoke of [i.e., *per se* quantities] is called both equal and unequal. For example, a body is called both equal and unequal, and a number is called both equal and unequal, and so is a time [...]. But anything else – whatever is not a quantity – is certainly not, it would

²⁴ For the Greek text, I follow Minio-Paluello (1949).

seem, called equal and unequal. For example, a condition is certainly not called equal and unequal, but, rather, similar; and white is certainly not equal and unequal, but similar (καὶ τὸ λευκὸν ἴσον τε καὶ ἄνισον οὐ πάνυ, ἀλλ' ὅμοιον) (*Cat.* 6.6a26-34. Trans. Ackrill 1963).

Aristotle affirms that 'equal' and 'unequal' are proper predicates of *per se* quantities. As such, they do not apply to items that fall under other categories. I suggest that Plotinus draws on and innovates this Aristotelian idea when distinguishing bodies from qualities on mereological grounds. Characteristic (ii) states that the parts of a body "must necessarily be less than the all and whole (ἐλαττον εἶναι δεῖ τοῦ παντὸς καὶ ὅλου)". This characteristic can be understood as an application of that Aristotelian idea. After all, the predicate 'less' is a quantitative predicate just like 'equal' and 'unequal'. Plotinus can be understood as saying that bodies are necessarily characterised by an *internal inequality*: that of their mereological structure, wherein the part is less than the whole. Conversely, characteristic (b) states that qualities, as secondarily divisible, lack such mereological structure: they are whole, not 'less', in each part of the body in which they inhere. This characteristic can be seen as an application of Aristotle's idea that quantitative predicates do not apply to qualities. Picking up Plotinus' example: the reason why the whiteness in a portion of milk is not 'a part' of the whiteness of the whole milk is that the ordinary notion of 'part' necessarily implies the quantitative predicate 'less', and quantitative predicates do not apply to qualities like colours. As Aristotle states in the passage above, 'white' is neither 'equal' nor 'unequal', but rather 'similar' or 'dissimilar'. If this reading is correct, Plotinus does not merely employ Aristotle's analysis of quantitative items and predicates, but develops it in an original philosophical direction. His key innovation lies in the different perspective he adopts on quantitative items and predicates. Aristotle focuses on comparative relations between distinct items: *per se* quantities are 'equal' or 'unequal' with respect to each other (while accidental quantities cannot be 'equal' or 'unequal' to each other). By contrast, Plotinus focuses on the very internal structure of extended items: bodies are characterised by an internal inequality, that between part and whole (which does not apply to qualities).

We can thus draw a second conclusion. Plotinus deploys Aristotle's analysis of quantitative items and predicates into a novel reflection on the

internal structure of bodies and qualities as spatially extended realities. This novel reflection on the internal structure of bodies and qualities provides the conceptual foundation for his interpretation of the nature 'that becomes divisible among bodies' from *Timaeus* 35a. Plotinus identifies two natures in this expression: bodies, which are primarily divisible and endowed with a mereological structure wherein the part is less than the whole, and qualities, which are secondarily divisible and lack such structure. Thus, the doctrine Plotinus presents as Platonic exegesis rests on an original and sophisticated development of Aristotelian notions.

*5. Some Remarks on Plotinus' Notion of Extended Quality
and Middle Platonism*

The conclusion we have just reached conflicts with an hypothesis advanced by Heinrich Dörrie. One of Plotinus' examples of quality – sweetness, which is whole in every part of honey (IV.7.8¹) – appears in similar terms in Calcidius (*In Tim.* 242.19-22 Waszink). For this and other reasons, Dörrie believed that both Plotinus and Calcidius drew this example from a lost Middle Platonic handbook.²⁵ Against this interpretation, Cristina D'Ancona has already observed that Calcidius may have drawn the example from Plotinus himself.²⁶ I would add that, if my interpretation is correct, there is no need to suppose the existence of a lost handbook to explain the presence of this example in Plotinus. As we have seen in the previous section, Aristotle himself employs it at *Cat.* 8.9a28-b2. Now, it is true that Aristotle mentions the sweetness of honey only to illustrate the third species of quality, and, unlike Plotinus and Calcidius, does not connect this example to the idea that qualities lack parts. However, it is unnecessary to suppose that Plotinus found this idea in a lost Middle Platonic handbook. It is more economical and plausible to think that Plotinus found the example of the sweetness of honey in Aristotle (or even in commentaries on the *Categories*, although I view this latter hypothesis as unnecessary as well), and that he himself introduced the idea that sweetness, being a quality, is a whole in every part of

²⁵ Cf. Dörrie (1959) pp. 34-5.

²⁶ Cf. D'Ancona (2017) p. 284.

honey. He did so by developing the Aristotelian analysis of quantitative items and predicates in an original direction, as argued in section 4 above. Plotinus certainly possessed the philosophical talent and originality to make such an advance. He even had a compelling reason to do this: his account of qualities as wholes in every part of body plays a central role in his theory of the soul, which was itself quite original and represented a fundamental priority of his philosophical agenda. Calcidius, as D'Ancona suggests, may have followed his lead.

To be sure, this does not exclude Middle Platonic mediations. Tornau and Emilsson have plausibly suggested that Plotinus' insistence on the distinction between qualities and soul constitutes a critique of previous Platonists. In particular, this suggestion is based on a convincing parallel between VI.4.1 and a report by Nemesius of Emesa on Ammonius Saccas' and Numenius' anti-Stoic polemic regarding the incorporeality of the soul.²⁷ We can now revisit this parallel in light of the results obtained thus far. The passage from Nemesius reads as follows:

What Ammonius, the teacher of Plotinus, and Numenius the Pythagorean said is satisfactory in reply to all those together who say that the soul is a body. [...] If they were to say that bodies are three-dimensional and the soul which penetrates the whole body is three-dimensional and therefore must be a body, we shall say that while every body is three-dimensional, not everything three-dimensional is body. For both quantity and quality are incorporeal in themselves but are incidentally quantified in a bulk (*καὶ γὰρ τὸ ποσὸν καὶ τὸ ποιὸν ἀσώματα ὄντα καθ' ἑαυτὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἐν ὄγκῳ ποσοῦται*). So in the same way the soul as such has no dimensions, but incidentally is viewed together with the three-dimensional thing in which it is, and is itself three-dimensional (*οὕτως οὖν καὶ τῆ ψυχῆ καθ' ἑαυτὴν μὲν πρόσεστι τὸ ἀδιάστατον, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ τῷ ἐν ᾧ ἐστὶ τριχῆ διαστατῷ ὄντι συνθεωρεῖται καὶ αὐτὴ τριχῆ διαστατῆ*) (*De nat. hom.* pp. 17, 16-18, 22 Morani. Trans. Sharples and van der Eijk 2008).

According to Nemesius, Ammonius and Numenius argued against the Stoics that the soul, while three-dimensional, is not a body, because not everything that is three-dimensional is a body: several three-dimensional things are incorporeal. According to them, while incorporeal and unextended in itself, the soul possesses accidental magnitude by virtue of its presence in the

²⁷ Cf. Emilsson (1994) pp. 92-3 and Tornau (1998) 26 and n. 28. For VI.4.1, see section 4 above.

three-dimensional body. This line of reasoning assimilates the soul to quantity and quality, which are themselves incorporeal but “are incidentally quantified in a bulk (*κατὰ συμβεβηκὸς ἐν ὄγκῳ ποσοῦται*)”.

This expression strongly suggests that, before Plotinus, Ammonius and Numenius had already appropriated Aristotle's distinction between *per se* and accidental quantities in their anti-Stoic polemic. They classified body as a *per se* quantity and both soul and qualities as mere accidental quantities. However, as far as we can judge from this brief report, Plotinus' position represents a significant advance beyond his predecessors in two respects. First, his stance on the incorporeality of the soul is more radical. While Plotinus agrees that qualities are incorporeal and possess only accidental magnitude, he finds the assimilation of soul to quality inadequate. For him, the soul differs fundamentally from qualities: it is completely unextended and thus independent from the body, whereas qualities are divisible and spatially extended, though only secondarily. Thus, Plotinus restricts the application of accidental quantity to qualities alone, conceiving the soul as entirely unextended. Second, Plotinus' engagement with Aristotelian concepts is considerably more sophisticated. Whereas Ammonius and Numenius merely invoke the distinction between *per se* and accidental quantities, Plotinus supplements this distinction with a detailed account of the different modes of extended being proper to bodies and qualities. Furthermore, if my analysis of this account is correct, Plotinus employs Aristotle's idea that quantitative predicates apply only to *per se* quantities, and innovates by transposing this principle from comparative relations between quantitative items to their internal structure. There is absolutely nothing in Nemesius' report to suggest that Ammonius and Numenius engaged with Aristotle's *Categories* in a comparable way.

Conclusion

In this article I have examined Plotinus' account of the extended mode of being of bodies and qualities. I have argued that, while he presents this doctrine as an interpretation of the celebrated passage on the World-Soul's composition (*Timaeus* 35a), its underlying concepts are drawn from Aristotle's physical and logical treatises.

First, Plotinus' notion of extended body or 'mass' exhibits significant parallels with Aristotle's discussions of continuous magnitudes and place in books IV and VI of the *Physics*: the triple terminological equivalence between 'mass' (ὄγκος), 'magnitude' (μέγεθος), and 'body' (σῶμα); the formula ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο to indicate the spatial differentiation and numerical distinctness of the parts of continuous quantities; and the concept of 'proper place' (ἰδῖος τόπος). While Plotinus draws his notion of extended body from Aristotle, he attaches to it a negative axiological judgment that is completely absent in Aristotle's neutral analysis, and thus makes extension a mark of the ontological deficiency of bodies vis-à-vis the absolute unity of intelligible realities. Hence, Plotinus employs Aristotelian means to interpret Plato and the vocabulary of divisibility employed in *Timaeus* 35a.

Second, Plotinus' notion of extended quality likewise presupposes Aristotelian concepts, in this case from the *Categories*. Building on the connection to Aristotle's particular properties (*Cat.* 2) already established in scholarship, I have argued that Plotinus' distinction between primarily divisible bodies and secondarily divisible qualities is a sophisticated development of Aristotle's discussion of quantity in *Categories* 6 and, more specifically, of the distinction between *per se* and accidental quantities. A further important element is Aristotle's observation that 'equal' and 'unequal' are proper predicates of *per se* quantities and do not apply to accidental quantities. Plotinus innovates this Aristotelian idea by shifting perspective from comparative relations (one body is equal or unequal to another body) to a focus on internal structure. He asserts that bodies, as primarily divisible, are necessarily characterised by an internal inequality – the mereological structure wherein parts are less than the whole. Conversely, qualities lack mereological structure precisely because, as accidental quantities, they do not admit quantitative predicates. Again, these ideas provide the conceptual foundation through which Plotinus interprets Plato's vocabulary of divisibility from *Timaeus* 35a.

Third, I revisited from this perspective a well-known report from Nemesius on Ammonius Saccas and Numenius. This passage indicates that, before Plotinus, these authors had already appropriated Aristotle's distinction between *per se* and accidental quantities in their anti-Stoic arguments about the soul's incorporeality. Yet Plotinus' position on the incorporeality

of the soul is more radical and his engagement with Aristotle more sophisticated. This represents a significant philosophical advance within the Platonic tradition.

These results reveal Plotinus' sophisticated exegetical method: he does not extract doctrines directly from Platonic texts, but reads Plato through carefully selected Aristotelian concepts that he significantly develops to articulate positions nowhere explicit in the dialogues themselves. Furthermore, his doctrine of extension plays a crucial systematic role in his ontology. It enables him to draw a clear-cut divide between sensible and intelligible reality: by describing in detail the precise status of qualities as extended beings, he differentiates them from the soul and thereby secures the latter's position on the intelligible side.

Acknowledgments: This text is based on part of my doctoral research, carried out at the University of Roma Tre, University of Roma Tor Vergata, and University of Würzburg, and funded by the University of Roma Tor Vergata. Previous versions were presented in Vercelli and Athens as part of the panel *Aristotle among the Neoplatonists* at the 22nd conference of the International Society for Neoplatonic Studies. I would like to thank *Aristotelica's* anonymous reviewers and all those who provided comments on the ideas presented here: Riccardo Chiaradonna, Daniela Taormina, Christian Tornau, Christoph Horn, Alexandra Michalewski, Leonida Vanni, Jan Opsomer, Paolo Maffezioli, and Bruce McCuskey. All remaining errors, of course, are mine.

Bibliography

- Ackrill, J.L. (ed.) (1963) *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Oxford: Oxford University Press.
- Armstrong, A.H. (ed.) (1966-1988) *Plotinus. Enneads (voll. I-VII)*. Cambridge (Mass.): Loeb.
- Arnim, H.F.A. von (ed.) (1903-1905) *Stoicorum veterum fragmenta*. Stuttgart: Teubner.
- Betegh, G. (2016) 'Colocation' in Buchheim, T., Meißner, D. and Wachsmann, N. (eds.) *ΣΩΜΑ. Körperkonzepte und körperliche Existenz in der antiken Philosophie und Literatur*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, pp. 393-422.
- Brisson, L. (2000) 'Entre physique et métaphysique. Le terme ὄγκος chez Plotin, dans ses rapports avec la matière (ἴλη) et le corps (σῶμα)' in Fattal, M. (ed.) *Études sur Plotin*. Paris: L'Harmattan, pp. 87-111.

- Bruns, I. (ed.) (1887) *Alexandri Aphrodisiensis. Scripta Minora (De anima liber cum mantissa)*. Berlin: Georg Reimer.
- Chiaradonna, R. (2010) 'Sostanze intelligibili e unità numerica in Plotino' in Taormina, D.P. (ed.) *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino*. Napoli: Bibliopolis, pp. 121-36.
- Chiaradonna, R. (2014) 'Plotinus' Metaphorical Reading of the *Timaeus*. Soul, Mathematics, Providence' in D'Hoine, P. and Van Riel, G. (eds.) *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*. Leuven: Leuven University Press, pp. 187-210.
- D'Ancona, C. (ed.) (2017) *Plotino. L'immortalità dell'anima IV 7 [2]. Plotiniana Arabica (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli I, III, IX)*. Pisa: Pisa University Press.
- Dörrie, H. (1959) *Porphyrios' "Symmikta Zetemata". Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*. München: C.H. Beck.
- Emilsson, E.K. (1988) *Plotinus on Sense-Perception. A Philosophical Study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Emilsson, E.K. (1990) 'Reflections on Plotinus' *Ennead IV 2*' in Teodorsson, S.-T. (ed.) *Greek and Latin Studies in Memory of Gaius Fabricius*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, pp. 206-19.
- Emilsson, E.K. (1994) 'Plotinus' Ontology in *Ennead VI.4 and 5*', *Hermathena*, 157, pp. 87-101.
- Emilsson, E.K. (2017) *Plotinus*. London & New York: Routledge.
- Erginel, M.M. (2004) 'Non-substantial Individuals in Aristotle's *Categories*', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 26, pp. 185-212.
- Ferroni, L. and Taormina, D.P. (eds.) (2022) *Plotinus IV 7 (2) On the Immortality of the Soul. Studies on the Text and its Contexts*. Baden-Baden: Academia Verlag.
- Frede, M. (1987) *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Giusta, M. (ed.) (1976) *L'opuscolo pseudogalenico ὅτι αἱ ποιότητες ἀσώματα*. Torino: Accademia delle scienze di Torino.
- Hardie, R.P. and Gaye, R.K. (eds.) (1930) *Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press.
- Henry, P. and Schwyzer, H.-R. (eds.) (1964-1982) *Plotini Opera*, 3 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Hussey, E. (ed.) (1983) *Aristotle's Physics. Books III and IV*. Oxford: Clarendon Press.
- Jevons, F.R. (1964) 'Dequantitation in Plotinus' Cosmology', *Phronesis*, 9, pp. 64-71.
- Kalligas, P. (1997) 'Logos and the Sensible Object in Plotinus', *Ancient Philosophy*, 17, pp. 397-410.
- Michalewski, A. (2014) *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*. Leuven: Leuven University Press.
- Minio-Paluello, L. (ed.) (1949) *Aristotelis Categoriae et liber De interpretatione*. Oxford: Clarendon Press.
- Morani, M. (ed.) (1987) *Nemesi Emesani De natura hominis*. Leipzig: Teubner.
- Narbonne, J.-M. (ed.) (1993) *Plotin. Les deux matières (Ennéade II 4 [12])*. Paris: Vrin.
- O'Brien, D. (1980) 'Aristote: quantité et contrariété. Une critique de l'École d'Oxford' in Aubenque, P. (ed.) *Concepts et catégories dans la pensée antique*. Paris: Vrin, pp. 89-165.

- Opsomer, J. (2020) 'The Platonic Soul, from the Early Academy to the First Century CE' in Inwood, B. and Warren, J. (eds.) *Body and soul in Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 171-98.
- Opsomer, J. (forthcoming) 'The Platonic Soul, from Plutarch of Chaeronea to Porphyry'.
- Owen, G.E.L. (1965) 'Inherence', *Phronesis*, 10, pp. 97-105.
- Petrucci, F.M. (2022a) 'Hidden Targets: Plotinus' Criticism of the Middle Platonists in IV 7 (2)' in Ferroni, L. and Taormina, D.P. (eds.) *Plotinus IV 7 (2) On the Immortality of the Soul. Studies on the Text and its Contexts*. Baden-Baden: Academia Verlag, pp. 169-92.
- Petrucci, F.M. (ed.) (2022b) *Platone. Timeo*. Milano: Mondadori.
- Pfeiffer, C. (2016) 'Aristotle on Being in the Same Place' in Buchheim, T., Meißner, D. and Wachsmann, N. (eds.) *ΣΩΜΑ. Körperkonzepte und körperliche Existenz in der antiken Philosophie und Literatur*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, pp. 363-92.
- Pfeiffer, C. (2018) *Aristotle's Theory of Bodies*. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, W.D. (ed.) (1936) *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Schwyzler, H.-R. (1935) 'Zu Plotins Interpretation von Platons *Timaeus* 35A', *Rheinisches Museum*, 74, pp. 360-8.
- Sharples, R.W. and van der Eijk, P.J. (eds.) (2008) *Nemesius. On the Nature of Man*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Tornau, C. (1998) *Plotin. Enneaden VI 4-5 [22-23]. Ein Kommentar*. Stuttgart & Leipzig: Teubner.
- Van Riel, G. (2021) 'Matter Doesn't Matter: On the Status of Bodies in the *Timaeus* (30a-32b and 53c-61c)' in Jorgenson, C., Karfik, F. and Špinko, Š. (eds.) *Plato's Timaeus. Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*. Leiden: Brill, pp. 169-86.
- Vanni, L. (2023) 'La concezione plotiniana della parcellizzazione (μερισμός): la nozione di parcellizzazione nella filosofia di Plotino', *Studia graeco-arabica*, 13, pp. 1-24.
- Whittaker, J. (ed.) (1990) *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*. Paris: Les Belles Lettres.
- Zeyl, D.J. (ed.) (2000) *Plato. Timaeus*. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing.

RÉMI FORMOSA

LES *POLITIQUES* D'ARISTOTE LUES
PAR LE CITOYEN CHAMPAGNE
Une mise en lumière de leur dimension démocratique

Abstract

This paper aims to reassess the democratic character of Aristotelian political thought through the interpretation developed by Jean-François Champagne (1751-1813). While numerous studies rightly highlight Aristotle's openness to regimes with democratic tendencies, many scholars remain hesitant to fully acknowledge this dimension. As a result, Aristotle's defense in Book IV of the *politeia* – a regime positioned between democracy and oligarchy – is often overlooked or dismissed as a mere compromise or as a second-best alternative to the ideal regime outlined in Books VII and VIII. In the works of Bodéüs, Devereux, Meiksins Wood, and Balot, Aristotle is typically portrayed, following the Platonic tradition, as favoring aristocracy, often at the expense of countervailing arguments – such as the principle of cumulative wisdom presented in Book III. In response to such readings, this article focuses on the status of the *politeia* within the *Politics*, on the grounds that it incorporates prominent democratic elements. To do so, I first examine what this regime concretely represents for Aristotle, along with the political challenges it is meant to address. Second, I draw on key passages from Champagne's commentary, which highlight Aristotle's *explicit* promotion of the *politeia* – a regime treated, as Champagne suggests, with “une sorte de prédilection” – as well as his *implicit* promotion of it, evidenced by his undermining of the Platonic political project. In this way, I aim to support the hypothesis that, among the regimes surveyed by the Stagirite, the *politeia* may ultimately be the one he favors, thereby bringing the democratic dimension of the *Politics* to light.

Keywords

Aristotle, Champagne, Political Philosophy, *Politeia*, Best Regime

Author

Rémi Formosa

Université Laval / Université Jean Moulin Lyon 3

refor129@ulaval.ca

ORCID: 0009-0009-5827-1683

English Title

Citoyen Champagne on Aristotle's *Politics*: Revealing its Democratic Dimension

Introduction

En dépit de percées relativement récentes dans les exégèses aristotéliennes en langue française,¹ nombre d'interprètes peinent encore à reconnaître les multiples aspects démocratiques des *Politiques*.² Si pour certains la défense par Aristote, au livre IV, de la *politeia* comme juste milieu entre la démocratie et l'oligarchie semble aller de soi ; pour d'autres, cette position tend à être occultée, la *politeia* étant le plus souvent comprise comme un recul, un pis-aller vis-à-vis du régime idéal exposé aux livres VII-VIII.³ Nombreux sont les commentateurs, en effet, qui insistent encore aujourd'hui sur le supposé parti pris d'Aristote pour l'aristocratie, suivant la tradition platonicienne, au détriment des arguments qui s'y opposent – comme celui de la sagesse cumulative exposé en III 11.

Pourtant, ce prisme de lecture est, *mutatis mutandis*, généralement peu privilégié par les interprètes, en particulier à l'époque moderne, où la lecture des *Politiques* est un prérequis pour discourir sur le politique. Des auteurs comme Machiavel, Hobbes ou encore Spinoza en ont presque à chaque fois saisi les thèses – que ce soit pour les critiquer, s'en inspirer ou s'en réclamer – à la lumière de leur potentiel démocratique. À cet égard, un exemple fort éloquent est celui de Jean-François Champagne (1751-1813), dit le Citoyen Champagne. Helléniste peu connu et peu étudié, il publie en 1797 une tra-

¹ Voir en particulier Wolff (1991) ; Aubenque (2011) ; Terrel (2015) ; Narbonne (2020).

² « Aristote a été un philosophe de la *polis*, de la communauté politique, mais il ne passe pas de façon évidente pour avoir été un partisan de la démocratie. » (Aubenque 2011, p. 159) En outre, par le substantif « démocratie », je n'entends pas son sens *péjoratif*, qu'Aristote mobilise parfois pour désigner le gouvernement au sein duquel le *demos* (ici compris au sens des « gens modestes », de la « populace ») gouverne dans son intérêt propre. J'entends bien plutôt son sens *mélioratif* : le régime où l'on gouverne *par* et *pour* le *demos* (ici compris au sens de la collectivité des membres de la *polis*), en vue de l'intérêt général, et où l'on alterne les charges politiques afin de garantir l'égalité des citoyens devant la loi (*isonomia*), chacun devenant tour à tour gouvernant et gouverné. Il s'agit là, comme on s'appête à le voir, des traits distinctifs qu'Aristote attribue à la *politeia* - qu'il confond parfois avec le mot *demokratia* - et que nous attribuons encore aujourd'hui à la démocratie (Voir *Ibid.*, p. 160 et 195). Aussi peut-on légitimement soutenir que la *politeia* mise en avant par Aristote a pu, toute proportion gardée bien sûr, servir de base, à partir de la fin du Moyen Âge (XIVe-XVe siècles), à l'élaboration du sens moderne du terme « démocratie » et du régime qui en prendra le nom.

³ Voir Bodéüs (1991) ; Devereux (2011) ; Meixins Wood (2013) ; Balot (2015).

duction des *Politiques* en deux volumes agrémentée d'un discours préliminaire, de notes et de généreux commentaires. Il y insiste à chaque occasion sur la promotion faite par Aristote de la *politeia*, et donc des éléments démocratiques contenus en elle, celle-ci étant traitée par le Stagirite, dit-il, avec une « sorte de prédilection ».⁴ Plus encore, elle représenterait même à ses yeux la réponse d'Aristote à l'une des interrogations qui taraudent les lecteurs des *Politiques*, soit celle du meilleur régime politique, de la constitution la meilleure ou excellente (*ἀριστη πολιτεία*).

Dans cet article, je souhaite ainsi réévaluer le caractère démocratique de la pensée politique aristotélicienne, à partir de la lecture développée par Jean-François Champagne (1751-1813). À cette fin, je mets expressément l'accent sur le statut de la *politeia* dans les *Politiques*, en ce qu'elle comporte, comme on l'a dit, des éléments démocratiques de premier plan. J'examine d'abord ce que ce régime signifie concrètement pour Aristote et soulève les enjeux politiques auxquels il tente de répondre. Je me concentre ensuite sur les promotions *explicite* et *implicite* qu'Aristote effectue de la *politeia*, celles-là mêmes que Champagne met en exergue dans son commentaire, afin de défendre l'hypothèse selon laquelle, parmi les régimes exposés dans les *Politiques*, la *politeia* bénéficierait d'un traitement privilégié, voire gagnerait *in fine* la faveur du Stagirite. Ce qui suggère qu'il aurait, sinon pleinement adhéré, tout au moins manifesté un intérêt marqué pour les régimes démocratiques.

1. La 'politeia' selon Aristote : nature et portée

1.1 Quelle est la nature de la 'politeia' ?

Comme le note Mulhern, on compte au total 522 occurrences du terme *πολιτεία* dans les *Politiques*.⁵ On le voit mobilisé par Aristote tantôt pour désigner (1) la *citoyenneté* ou (2) le *corps des citoyens*, tantôt pour désigner (3) le *gouvernement* ou (4) la *constitution*. Or s'il ne faut pas omettre les deux premiers sens, force est de constater que c'est surtout lorsqu'il renvoie aux termes « constitution » et/ou « gouvernement » – qui sont d'ailleurs les

⁴ Champagne (1797a) p. 250.

⁵ Mulhern (2015) p. 84.

traductions les plus courantes⁶ –, que le terme *politeia* a attiré et attire encore l'attention des interprètes. Ceux-ci y portent également un vif intérêt lorsqu'Aristote admet une ou plusieurs de ses acceptions de concert, et notamment lorsqu'il effectue un mixte de ces deux derniers sens, faisant ainsi référence à un type de régime en particulier, que Pellegrin traduit par « gouvernement constitutionnel », Aubonnet par « politie » et Tricot par « république ».⁷

Que le terme *politeia* se traduise, moyennant les affinités des interprètes, par « république », « politie » ou « gouvernement constitutionnel », cela importe en réalité peu au regard du régime qui en porte le nom. On pourra en effet se demander de quelle nature est ce régime et si, sachant qu'Aristote en donne des descriptions différentes, il reste identique tout au long des *Politiques*.

De manière générale, mimant l'usage habituel de ses contemporains, la *politeia* désigne pour Aristote la constitution qui « est appelé[e] du nom commun à toutes les constitutions ».⁸ Or tandis qu'au sein de la première classification des régimes, en III 7,⁹ la *politeia* signifie la forme droite du gouvernement de la multitude, en IV 8, cette fois-ci au sein de la seconde classification, elle est explicitée comme le gouvernement qui mélange des éléments démocratiques et oligarchiques¹⁰. Même si les deux ne s'excluent pas, dans notre cas, c'est plutôt la *politeia* exposée en IV 8, 9 et 11 sq. qui nous intéresse, car c'est

⁶ *Ibid.*, p. 92

⁷ Pour l'expression « gouvernement constitutionnel », il s'agit de l'addition des termes « gouvernement » et « constitution », chacun pouvant être tiré, nous l'avons dit, du grec *politeia* ; pour l'expression « politie », il s'agit de la version translittérée du terme latin « *politia* », lui-même translittéré du terme grec « *politeia* » par Guillaume de Moerbeke dans sa traduction des *Politiques* en 1260. Quant au terme « république », il procède de ce que Cicéron, lecteur important des *Politiques*, prend l'initiative de traduire *politeia* en latin par *res publica*. Ce qui donnera en français, on le devine, « république », expliquant ainsi que certains commentateurs, tels Champagne, fassent eux aussi le choix de cette transcription.

⁸ *Pol.* III 7.1279a38. Voir également IV 7.1293a39-41. Dans cette étude, toutes les citations d'Aristote, qui suivent la pagination Bekker, proviennent de l'édition des *Politiques* traduite par Pierre Pellegrin, publiée en 2015 chez Garnier-Flammarion.

⁹ Les formes droites de gouvernement (monarchie, aristocratie, politie) se distinguent des formes déviées (tyrannie, oligarchie, démocratie) en ce que le pouvoir y est exercé dans l'intérêt du tout, du bien commun, *a contrario* des régimes déviés où l'on gouverne dans l'intérêt d'une faction, d'une partie de la cité, fût-elle un seul, un petit nombre ou un grand nombre. Voir III 7.1279a29-32.

¹⁰ Si Aristote est très certainement l'auteur dont la théorisation du « régime mixte » est à l'Antiquité la plus élaborée, il faut néanmoins reconnaître qu'il n'en est aucunement l'inventeur – qu'on pense par exemple à l'étranger d'Athènes dans les *Lois* (III.693d).

lorsqu'elle est ainsi comprise qu'elle reçoit son traitement le plus complet et abouti. Suivons ce faisant l'argumentaire d'Aristote dans ces chapitres et mettons particulièrement en lumière l'importance de cette seconde topique.

Avec cette dernière – qui culmine, me semble-t-il, en IV 8¹¹ –, l'objectif d'Aristote n'est plus seulement de faire s'opposer des formes droites et déviées de gouvernements selon que l'on gouverne ou non dans l'intérêt commun, mais d'intégrer, afin de mieux cerner les différences entre les constitutions, des degrés de déviation à partir d'une même origine.

Afin d'en faciliter la compréhension, en m'inspirant de ceux proposés par Narbonne et Terrel,¹² je soumetts au lecteur le schéma suivant :

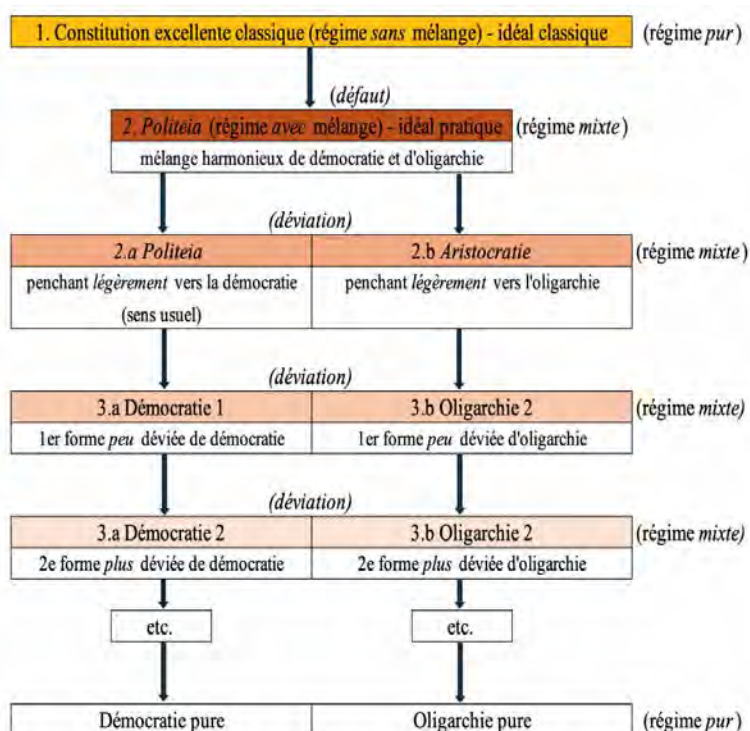


Figure 1 : Classification des régimes selon la politique du mélange

¹¹ Au livre IV, on voit en effet un Aristote en pleine réflexion, qui envisage à plusieurs reprises et affine sa classification des régimes politiques. Et à l'instar de Narbonne, je fais l'hypothèse que cette classification est la plus aboutie en IV 8. Voir Narbonne (2020) p. 204.

¹² *Ibid.*, p. 205 ; Terrel (2015) p. 216.

Quelques précisions à propos de ce schéma. En premier lieu, on remarque qu'à l'écart de la constitution excellente classique, autrement nommée « aristocratie pure », se dresse la *politeia*, l'*heureux mélange*, qui est un mixte harmonieux et équilibré de démocratie et d'oligarchie.¹³ Elle est certes un défaut ou un décrochage¹⁴ par rapport à la constitution excellente, dans la mesure où l'on ne saurait lui attribuer le statut d'idéal au sens habituel du terme – à l'inverse de la cité idéale que Platon se plaît à édifier dans *La République* notamment. Mais elle n'en reste pas moins d'importance : la politique représente non seulement « cette même origine » à la lumière de laquelle Aristote entend *décliner* l'entière des régimes politiques, revêtant ainsi un caractère instrumental non négligeable, mais encore (et peut-être surtout), elle constitue le nouvel *idéal* vers lequel les constitutions doivent tendre. En d'autres termes, à l'idéal *classique* qu'est l'aristocratie pure (régime *sans mélange*), auquel Aristote consacre ses livres VII-VIII (on y reviendra), se substitue au livre IV des *Politiques* un idéal *pratique* : la *politeia* (régime *avec mélange*) – quoiqu'encore assez peu développée à cette étape de l'argumentaire, ce qui donnera lieu à de plus amples développements par la suite.

En second lieu, on observe que la *politeia* est suivie d'une gradation de régimes allant du plus équilibré au plus dévié, tant du côté de la démocratie que de l'oligarchie. Pour le comprendre, il suffit de rappeler qu'Aristote, profitant des acquis de IV 3 – où il avance que tous les gouvernements sont des aristocraties ou des *politeiai*¹⁵ –, parvient en IV 8 au constat suivant : selon le

¹³ « Sa nature [de la *politeia*] est plus manifeste une fois qu'a été déterminé ce qui concerne oligarchie et démocratie, car le gouvernement constitutionnel est, pour parler schématiquement, un mélange d'oligarchie et de démocratie (μίξις ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας). » (IV 8.1293b32-34) Plus exactement, la *politeia* est le mélange de ce qui définit en propre ces deux régimes, soit la liberté pour la démocratie (qui convient aux gens modestes) et la richesse pour l'oligarchie (qui convient aux gens aisés). Aristote souligne : « il est manifeste qu'il faut appeler gouvernement constitutionnel (πολιτικὸν) le mélange de ces deux éléments (τοῖν δυοῖν μίξιν) [liberté, richesse], les gens aisés et les gens modestes [...] » (IV 8.1294a22-24).

¹⁴ Voir Narbonne (2020) p. 206 ; Balot (2015) p. 107.

¹⁵ Plus précisément, Aristote avance, suivant ce qu'en dit l'usage courant, que tous les régimes sont de deux sortes, ou bien des oligarchies ou bien des démocraties. « On pense qu'il existe principalement deux constitutions : comme parmi les vents on parle de ceux du nord (borée) et de ceux du sud (notos), les autres étant des déviations (παρακβάσεις) de ceux-ci, de même parmi les constitutions on en retient deux, régime populaire (δημος) et oligarchie (ὀλιγαρχία). » (IV 3.1290a14-17) Mais voulant relancer à nouveau la question sur des bases

mélange opéré entre les éléments démocratiques et oligarchiques, l'archétype parfait de ce mélange étant la *politeia*, il est possible de se représenter, à la manière d'une sériation de déviations, l'ensemble des régimes politiques.

En outre, portons notre attention sur le fait que la *politeia* qui glisse dans le sens de la démocratie (2.a) conserve toujours la dénomination de *politeia*, cependant que la *politeia* (ou aristocratie impure) qui penche davantage vers l'oligarchie (2.b) n'en maintient pour sa part pas le nom.¹⁶ C'est que, comme le souligne Aristote, « on a l'habitude d'appeler gouvernements constitutionnels (πολιτείας) les formes de mélanges qui penchent vers la démocratie, et plutôt aristocraties (ἀριστοκρατίας) celles qui penchent vers l'oligarchie [...] ».¹⁷ Qu'est-ce à dire? Si, à première vue, il ne faut en aucun cas négliger cette distinction, qui souligne la proximité plus évidente de la démocratie avec l'idéal pratique, il convient néanmoins de garder en mémoire que le gouvernement constitutionnel *stricto sensu* – la *politeia* la plus droite (ἡ ὀρθοτάτη πολιτεία) – désigne surtout le mélange harmonieux d'oligarchie et de démocratie, et, comme par accident, le gouvernement penchant *légèrement* vers la démocratie.¹⁸ Preuve en est qu'un chapitre plus loin, après avoir explicité les modalités de ce mélange,¹⁹ Aristote indique que le « critère indiquant que démocratie et oligarchie ont été heureusement mélangées (εὖ μεμίχθαι), c'est

saines, l'oligarchie et la démocratie étant des régimes déviés, Aristote les remplace aussitôt par des formes droites, soit la *politeia* et l'aristocratie.

¹⁶ Champagne, d'ailleurs, le remarque à sa manière : « La république n'est dans ses éléments qu'un mélange d'oligarchie et de démocratie. Si le gouvernement est tellement combiné, qu'il incline à la démocratie, il conserve la dénomination de république. S'il a plus de tendance à l'oligarchie, il n'en prend pas le nom » (Champagne 1797a, p. 411).

¹⁷ IV 8.1293b35-37.

¹⁸ C'est entre autres la thèse de Terrel : « En réalité, les aristocraties impures et les *politeiai* sont-elles mêmes, par rapport à la "*politeia* la plus droite (ἡ ὀρθοτάτη πολιτεία)", des déviations dont dévient ensuite les mélanges penchant davantage vers la démocratie ou l'oligarchie » (Terrel 2015, p. 215).

¹⁹ Aristote note en IV 9.1294a36-37 qu'« il y a trois formules de cette composition et de ce mélange ». Pour le dire succinctement, soit (1) on mélange ou assemble des lois en vigueur dans chacun de ces régimes, soit (2) on s'attèle à édifier ou à saisir une moyenne selon ce qu'exige respectivement ces deux gouvernements, soit, enfin, (3) on essaye de prendre ou d'extraire des prescriptions des deux constitutions.

quand il est possible de dire d'une même constitution qu'elle est une démocratie et une oligarchie », ²⁰ soit lorsque les deux régimes en son sein se confondent si justement qu'on ne peut dire d'elle qu'elle dévie davantage en faveur de la démocratie ou de l'oligarchie.

Sans doute est-ce la raison, d'ailleurs, expliquant qu'on peut et doit lui attribuer le statut d'idéal *pratique* : elle se trouve rarement, Aristote le note à plusieurs reprises, ²¹ et demeure un idéal, mais elle n'en est pas moins réaliste et réalisable. Car le sommet est certes difficile à atteindre, et il s'avère que les gouvernements penchent toujours en faveur d'un côté ou de l'autre, mais « la politique la plus droite » est factuellement possible et ne saurait, dès lors, être tenue pour une utopie. ²² En somme, elle est le nouveau critère à l'aune duquel on détermine empiriquement, selon que les constitutions s'en rapprochent ou s'en éloignent, le caractère souhaitable ou non d'un régime. ²³

Une question se pose : quel régime donne un visage au sens le plus plein à ce mélange d'oligarchie et de démocratie ? Pour le découvrir, il faut faire un bond de quelques chapitres et se rendre en IV 11 ²⁴ : « du mélange si bien ajusté que les ingrédients en deviennent invisibles [la *politeia* au sens strict],

²⁰ IV 9.1294b14-16.

²¹ « Mais il y a une cinquième sorte qu'on appelle du nom commun à toutes (on l'appelle en effet "gouvernement constitutionnel"), mais comme elle ne se rencontre pas souvent, elle reste cachée à ceux qui s'efforcent de dénombrer les espèces de constitutions. » (IV 7.1293a39-43) ; « De sorte que, pour ces raisons, la constitution moyenne [la *politeia*] apparaît sinon jamais du moins peu souvent et dans peu d'endroits (ὥστε διὰ ταύτας τὰς αἰτίας ἢ μηδέποτε τὴν μέσσην γίνεσθαι πολιτείαν ἢ ὀλιγάκις καὶ παρ' ὀλίγοις). » (IV 11.1296a36-39).

²² « Il convient de faire la part entre un idéal inaccessible et réellement utopique [comme la cité idéale de Platon], et un idéal auquel il manque très peu pratiquement pour se réaliser [comme la *politeia*]. » (Narbonne 2020, p. 222).

²³ « Quant aux autres constitutions, puisque nous affirmons qu'il y a plusieurs démocraties et plusieurs oligarchies, laquelle il faut placer en premier, laquelle en second et ainsi de suite dans l'ordre de la meilleure à la pire, une fois définie la meilleure, ce n'est pas difficile à voir. Car il est nécessaire que la meilleure soit la plus proche de celle-ci (ἀεὶ γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι βελτίω τὴν ἐγγύτατα ταύτης) et la pire la plus éloignée du juste milieu (χείρω δὲ τὴν ἀφεστηκυῖαν τοῦ μέσου πλείον) [...] » (IV 11.1296b3-9).

²⁴ En ce sens, je ne souscris qu'en partie à la lecture que fait Wolff des livres des *Politiques*. Si pour lui le livre IV des *Politiques* est un livre « descriptif », je fais quant à moi l'hypothèse qu'il s'agit plutôt d'un livre « normatif », en ce qu'il explicite et justifie comme *idéal* pratique la politique. Voir Wolff (1991) p. 19.

Aristote passe au régime qui en résulte, la μέση *politeia*, réalisant la juste mesure ou moyenne, τὸ μέσον ». ²⁵ Ce régime en effet, nonobstant les réticences de certains commentateurs, ²⁶ est en quelque sorte l'aboutissement des chapitres précédents, dont la tâche a été, par la scansion de leurs explications sur la nature du mélange, d'en préparer l'apparition. Autrement dit, la *politeia* encore abstraite de IV 8 et 9, c'est-à-dire non pragmatiquement située, fait écho à la *politeia* exposée en IV 11, ou à tout le moins tend vers elle, soit le gouvernement de la classe moyenne, cette μέση *politeia*. Elle est la forme la plus aboutie, pourrions-nous dire, du mixte de démocratie et d'oligarchie. Ce qui semble manifeste quand on se souvient que de l'avis d'Aristote un mélange est jugé bon lorsqu' « on ressent [...] cela comme un juste milieu, car chacun des extrêmes y est visible » (πέπονθε δὲ τοῦτο καὶ τὸ μέσον, ἐμφαίνεται γὰρ ἑκάτερον ἐν αὐτῷ τῶν ἄκρων). ²⁷

1.2 Quelle est la portée de la 'politeia' ?

Ces remarques concernant la nature de la *politeia* ne doivent pas nous faire perdre de vue que l'important ici n'est pas tant cette sériation des régimes – ou ce qui en dérive – que ce à quoi elle tente de répondre : la question de la constitution la meilleure (ἀρίστη πολιτεία). ²⁸ Réel leitmotiv des *Politiques*, cette interrogation justifie l'argumentaire de nombreux livres et explique, entre autres, qu'Aristote puisse envisager à nouveaux frais la classification des régimes politiques. Car s'il formule au livre IV une nouvelle topique, c'est certes afin d'envisager à nouveau l'ordonnancement des régimes politiques. Mais c'est également parce que l'exploration des différentes constitutions au livre III s'est soldée sans qu'une réponse univoque à la question du bon régime ait été offerte. ²⁹ Sans rentrer dans les détails, Aristote s'est borné, après

²⁵ Terrel (2015) p. 230.

²⁶ Voir notamment Johnson (1990).

²⁷ IV 9.1294b17.

²⁸ Pellegrin en fait mention : « Quant à Aristote, la lettre de son texte nous dit que l'objet de sa recherche, c'est « la constitution excellente » ou « la constitution la meilleure », de quelque manière que l'on veuille traduire l'expression ἀρίστη πολιτεία ou les expressions équivalentes » (Pellegrin 2015, p. 46).

²⁹ On peut faire l'hypothèse qu'il s'agit bien (au livre III) d'une continuation de la recherche sur la meilleure constitution, projet exposé pour la première fois au début du livre II en

avoir exposé les divers prétendants au pouvoir,³⁰ à comparer les régimes qui les incarnent et à avancer des hypothèses, tantôt tout à fait novatrices, comme celle de l'argument de la sagesse cumulative (III 11), tantôt tout à fait problématiques, comme celle du chef absolu. Ainsi la réponse à la question de la meilleure constitution est-elle, *volens nolens*, pour l'instant non résolue. Or, comme le soulève Narbonne,

une toute nouvelle réflexion sur la constitution excellente et les moyens de la réaliser s'ouvre avec le livre IV, à tel point qu'on peut parler à partir de là non plus simplement d'une *comparaison entre les régimes*, mais d'une véritable *concurrences des excellences*.³¹

Il faut dire « concurrence des excellences », ou encore « diversité des excellences », car pour Aristote, à l'inverse de Platon, il ne saurait y avoir de meilleur régime *in se*, valable universellement. « C'est que manquerait l'*espace commun* », écrit Narbonne, « permettant de les comparer tous les uns par rapport aux autres et d'arriver ainsi à une hiérarchie homogène. »³² En refusant de réduire la politique et plus généralement le domaine des « choses humaines » à des présupposés cosmologiques ou métaphysiques, et donc en lui garantissant en quelque sorte une autonomie vis-à-vis des autres sphères de la connaissance,³³ Aristote ouvre un champ nouveau dans l'étude de la *polis* : il la pense et l'envisage en tenant compte de la réalité effective dans laquelle elle s'insère, entendons des multiples variables et circonstances susceptibles d'influencer sa constitution – telles la situation géographique, la diversité des peuples, leur nombre et leur niveau d'éducation, etc. –, bref, de tout ce qui participe à la contingence du réel. De là vient qu'il est malaisé d'affirmer qu'un seul régime politique outrepasserait sans grande peine tous les autres et s'appliquerait adéquatement à toutes les situations, méritant ainsi le statut de « meilleur régime politique » ou de « constitution la meilleure » en soi.

Vue de cette façon, la *politeia*, à plus forte raison lorsqu'elle désigne le gouvernement de la classe moyenne, est considérée par Aristote comme l'une

1260b27-29, si tant est qu'on admette – ce qui n'a pas toujours été le cas – que le livre III suit effectivement le livre II.

³⁰ Voir III 7.1279a25-28.

³¹ Narbonne (2020) p. 190.

³² *Ibid.*, p. 171.

³³ Wolff (1991) pp. 5-17.

des excellences possibles en matière de gouvernement, en particulier lorsqu'il s'agit de mettre en place une constitution que la plupart des cités pourraient adopter. Aristote écrit :

Quelle est la constitution la meilleure (Τίς δ' ἀρίστη πολιτεία), et quelle est la vie la meilleure (τίς ἄριστος βίος) pour la plupart des cités (ταῖς πλείσταις πόλεσι) et la plupart des gens (τοῖς πλείστοις τῶν ἀνθρώπων), quand on ne l'évalue (συγκρίνουσι) à l'aune ni d'une excellence qui dépasse les gens ordinaires (μήτε πρὸς ἀρετὴν [...] τὴν ὑπὲρ τοὺς ἰδιώτας), ni d'une éducation qui requiert une certaine nature (μήτε πρὸς παιδείαν ἢ φύσεως δεῖται) et un cortège de ressources dues à la bonne fortune (καὶ χορηγίας τυχερᾶς), ni d'une constitution existant conformément à nos vœux (μήτε πρὸς πολιτείαν τὴν κατ' εὐχὴν γινομένην), mais qu'il s'agit d'une vie que la plupart de gens sont capables de mener en commun (τὸν τοῖς πλείστοις κοινωνῆσαι δυνατὸν) et d'une constitution que la plupart des cités peuvent adopter (καὶ πολιτείαν ἧς τὰς πλείστας πόλεις ἐνδέχεται μετασχεῖν) ?³⁴

Cette question capitale, qui ouvre le chapitre 11 et en indique la teneur, n'est pas sans rappeler l'une de celles que pose Aristote au début du livre IV, et à partir desquelles vont s'articuler les développements du bloc IV-VI – aussi appelé communément le bloc réaliste.³⁵ Comme le rapporte Devereux,³⁶ il s'agit entre autres d'établir (1) la constitution la meilleure selon nos vœux (κατ' εὐχὴν), soit « si rien d'extérieur de n'y oppose » ;³⁷ (2) la meilleure constitution dans une situation donnée, suivant le peuple concerné, l'histoire de son gouvernement, ses caractéristiques géographiques, etc. ; et (3) la constitution la meilleure pour la plupart des états ou « qui s'adapte le mieux à toutes les cités (τὴν μάλιστα πάσαις ταῖς πόλεσιν ἀρμόττουσαν) ».³⁸

On l'aura compris, le gouvernement de la classe moyenne se révèle être la solution la plus judicieuse à la question (3). Car si, suivant Aristote en IV 11.1295a37-40, la vie heureuse est celle qui est menée selon la vertu et que la vertu est une moyenne entre l'excès et le manque, alors, par le fait même, la vie moyenne est la meilleure, autrement dit « conforme à la moyenne qu'il

³⁴ IV 11.1295a25-32.

³⁵ Aristote y réfléchit, a-t-on dit, « positivement », c'est-à-dire en partant des réalités empiriquement constatables, en ne dépassant pas les données de la pratique effective, ce qui s'accorde avec la mise en avant d'un idéal pratique en IV 11. Voir Wolff (1991) p. 18.

³⁶ Devereux (2011) p. 111.

³⁷ IV 1.1288b23.

³⁸ IV 1.1288b34.

est possible à chacun d'atteindre ». En sorte que, appliquée au cas des constitutions, celle où les gens intermédiaires gouvernent est *ipso facto* la meilleure. Aussi Aristote passe-t-il le reste de son chapitre à vanter la constitution moyenne ainsi que les citoyens sur lesquels elle se fonde,³⁹ entérinant de cette façon la place déjà privilégiée qu'il lui accordait.

Cependant, dans la pratique, on pourra se demander si la politique ne vaut pas en réalité plus que cela, à savoir plus qu'une modalité de l'excellence en matière de régime politique. Est-elle uniquement le régime qui est « [le] plus facilement et [le] plus communément accessible par absolument toutes les cités » ?⁴⁰ Puisqu'en tenant pour acquis que le gouvernement exposé en VII-VIII⁴¹ (l'aristocratie pure) représente la constitution la meilleure « selon nos vœux », ⁴² obtenue de surcroît par un raisonnement abstrait, on est naturellement amené à se demander, face à ces deux excellences présentes dans les *Politiques* – l'une « positive », l'autre « spéculative » –, laquelle reçoit la faveur du Stagirite. En d'autres termes, ne faut-il pas soutenir que dans l'esprit d'Aristote la *politeia* la plus droite, en tant qu'idéal *pratique*, prend le pas sur l'idéal *classique* ? Car que peut valoir un régime qui se vend pour inaccessible et dont l'élaboration a pour condition l'omission des données de la pratique réelle, c'est-à-dire des paramètres toujours changeants et contingents au sein desquels vivent les hommes ?

Répondre à ces questions, moyennant la ferveur avec laquelle on s'y attèle, risque de changer drastiquement la lecture que nous faisons des *Politiques* et, qui plus est, de compromettre ou de nourrir la lecture d'un Aristote démocrate. Car s'il ne passe pas pour un fort défenseur de la démocratie, sa

³⁹ Dans l'ordre, mais non exhaustivement : les citoyens moyens sont (1) plus sensibles à la raison, (2) moins portés à fuir ou à poursuivre le pouvoir, (3) savent obéir ou encore sont (4) moins susceptibles de créer des dissensions.

⁴⁰ IV 1.1288b38.

⁴¹ Si l'on admet que les livres VII-VIII succèdent au livre II, donc avant le bloc IV-VI, alors, lorsqu'Aristote indique en II 1.1260b26-30 vouloir mener une enquête sur la meilleure constitution selon nos vœux, on peut présager, en droit, qu'il s'agit bien des développements des livres VII-VIII. Si, à l'inverse, les livres VII-VIII succèdent aux livres IV-VI, alors, lorsqu'Aristote indique en IV 1 vouloir discourir, entre autres, sur la meilleure constitution « selon nos vœux », on peut également soutenir qu'il fait écho au contenu des livres VII-VIII. Ainsi dans tous les cas, il n'est pas erroné de penser que la constitution excellente « selon nos vœux » reçoit son traitement aux livres VII-VIII.

⁴² Voir VII 4.1325b34 sq.

promotion de la *politeia*, et cela au détriment des régimes idéaux, peut peut-être forcer la révision de nos jugements à son égard.

C'est ici qu'intervient l'interprétation de Jean-François Champagne, à laquelle nous consacrerons dorénavant la suite de notre enquête.

2. La '*politeia*' selon Champagne : promotion explicite et implicite

2.1 Promotion explicite. La *politeia* traitée avec une « sorte de prédilection »

Disons-le toute de suite, Champagne ne traite pas des *Politiques* avec une finesse analogue à celle de leurs commentateurs actuels. Qui pis est, il va parfois jusqu'à commettre des erreurs et des approximations difficilement surmontables, lesquelles abîment décidément la pertinence même de sa lecture. D'aucuns diront, peut-être à raison, qu'il est de ce fait difficile de s'en servir aux fins de son propre agenda interprétatif. On leur répondra que, les *Politiques* étant un texte assez obscur, il aurait été malaisé d'exiger de lui qu'il en saisisse dès 1797 les plus fines particularités. D'autant que sa compréhension, certes limitée à certains égards, ne l'empêche pas de parvenir à des réflexions et à des constats tout à fait éclairants, tels sa lecture, avons-nous dit, du statut privilégié de la *politeia* dans les *Politiques*.

En effet, tant dans son discours préliminaire que dans ses notes, Champagne insiste à maintes reprises sur l'intérêt décisif qu'Aristote vouerait à ce type de constitution. Mieux, il lui attribue un poids tel aux yeux du Stagirite qu'elle passerait au bout du compte pour *la* meilleure forme de constitution exposée dans les *Politiques*.

Que cette interprétation manque quelque peu de prudence ne doit pas nous empêcher de distinguer ce qu'elle pointe, à savoir un Aristote défenseur de la démocratie, ou tout au moins prenant au sérieux certains aspects de celle-ci. Mettons ainsi en évidence quelques exemples où cet aspect est manifeste. Le premier de ceux-ci figure dans le résumé que fait Champagne du livre IV. Il souligne :

Il [Aristote] traite avec *une sorte de prédilection* de la république, qui lui paroît le gouvernement libre par excellence, parce que la vertu lui paroît tenir à la nature de la classe moyenne,

parce que c'est là sur-tout qu'on trouve la justice, parce que cette classe modérée, sans ambition, tranquille, est la plus propre pour établir un gouvernement juste et durable.⁴³

Deux éléments à propos de cet extrait. En premier lieu, il est à noter que par « république » et donc *politeia*, Champagne entend bien le gouvernement de la classe moyenne. Comme nous l'avons montré plus haut, il s'agit du régime fondé sur la partie des citoyens « qui, dans toutes les nations », écrit-il, « se distingue par son amour de l'ordre, sa haine pour les révolutions, ses talents, sa vertu⁴⁴ » et qui, *in extenso*, est la plus à même d'établir un gouvernement stable, ce qui coïncide directement avec les propos d'Aristote en IV 11.⁴⁵ Difficilement pourra-t-on, partant de ce parallèle, souscrire aux hypothèses de Johnson (ou d'autres) en soutenant que la *politeia* de IV 11 rappelle maladroitement celle de IV 8, sous le seul prétexte qu'Aristote n'y parle pas *expressis verbis* de « classe moyenne ».

En second lieu, sans doute est-ce là ce qui importe le plus, on remarque aisément que de l'avis de Champagne Aristote discute de la *politeia* avec, dit-il, « une sorte de prédilection ». Est-ce que cela suffit néanmoins pour soutenir que la constitution mixte exprime la solution la plus pertinente au problème épineux de l'*aristê politeia* ? Difficile d'en faire l'hypothèse selon l'état actuel de notre enquête. On pourra objecter que la mise en avant d'une telle hypothèse requiert l'omission des exposés des livres VII-VIII. Nous en avons brièvement fait mention. Aristote y expose, pour ne pas dire y justifie, un gouvernement idéal dans une veine très platonicienne.⁴⁶ Plus exactement, il y défend l'idée que le citoyen et l'homme de bien ne doivent faire qu'un pour que la cité soit *parfaitement* heureuse et conforme au développement de l'homme comme animal politique – la vie heureuse étant définie par Aristote comme celle qui est conforme à la vertu.⁴⁷ Par conséquent, seul celui qu'on

⁴³ Champagne (1797a) p. 250 ; mes italiques.

⁴⁴ *Ibid.*, p. iv.

⁴⁵ Voir IV 11.1295a6 sq.

⁴⁶ Aristote « s'emploie donc à décrire ce que serait, pour son époque, un régime parfait sous la forme d'une aristocratie. [...] C'est l'objectif presque exclusif de *Pol.* VII-VIII » (Bodéüs 2002, p. 209).

⁴⁷ Aristote écrit que « le bonheur est une réalisation et un usage parfaits de la vertu, et cela non plus hypothétiquement, mais absolument » (VII 13.1332a9-10).

dira « producteur de vertu » (τῆς ἀρετῆς δημιουργόν)⁴⁸ est en droit de participer à la délibération politique, ce qui exclut par la même occasion artisans, paysans et commerçants, car « une cité est vertueuse par le fait que les citoyens participant à la vie politique sont vertueux (μὴν σπουδαία πόλις ἐστὶ τῶ τοὺς πολίτας τοὺς μετέχοντας τῆς πολιτείας εἶναι σπουδαίους) ».⁴⁹ Ne disposant pas du temps nécessaire pour se cultiver, condamnés à mener du même coup une vie « vile et contraire à la vertu »,⁵⁰ ces individus subalternes ne sauraient faire partie des *homoioi*, des semblables, dont l'excellence seule garantit l'accès aux magistratures.

Qu'on le réalise, on est bien loin du gouvernement moyen où « ce sont les citoyens réunis (συνιόντες) qui rendent la justice (δικάζουσι), délibèrent (βουλευόνται), décident (κρίνουσιν) ».⁵¹ Un gouvernement qui mise, *a contrario* de l'aristocratie pure, sur la réalité empirique des états telle qu'on l'observe et qui, en conséquence, n'est pas composé de citoyens qu'on pourrait qualifier en tout et pour tout d'excellents. Car s'il est légitime de suivre l'individu dont la vertu serait parfaite, sans commune mesure avec celle des autres, faisant de lui « un dieu parmi les hommes »,⁵² force est de constater qu'un individu de ce genre n'existe empiriquement jamais.

Ainsi, en tenant compte des livres VII-VIII, certains commentateurs ont-ils été amenés à pencher soit en faveur du régime idéal qui s'y dessine (comme Devereux⁵³ et d'autres), soit en faveur du régime qui s'en distingue (comme Narbonne⁵⁴), soit encore en faveur de l'existence de ces deux voies concurrentes, de ces deux chemins vers l'excellence : l'un idéaliste (livres VII-VIII) et l'autre réaliste (livres IV-VI).⁵⁵ Cela correspond, en peu de mots, à la position de Pellegrin :

⁴⁸ Cette expression, qu'Aristote mobilise en VII 9.1329a21, est justement inspirée de *La République* de Platon, en VI.500d.

⁴⁹ VII 13.1332a33-34.

⁵⁰ VII 9.1328b39.

⁵¹ III 15.1286a26-27.

⁵² III 13.1284a11

⁵³ Devereux (2011) p. 116.

⁵⁴ Narbonne (2020) pp. 231-2.

⁵⁵ « Il y a deux voies vers l'excellence, celle du livre VII, réalisant nos vœux si rien d'extérieur ne s'y oppose et celle qui est éclairée par cette *politeia* ἀριστοκρατική. » (Terrel 2015, p. 180) De même, Jaeger, qui ne fait ici que le constater, écrit : « Nous devons commencer par remarquer que la *Politique* dans son ensemble nous présente un visage à la Janus, qui louche à

La question, souvent posée aujourd'hui encore, de l'opinion d'Aristote sur le meilleur régime – est-il partisan de l'aristocratie, de la démocratie, d'un soi-disant « gouvernement des classes moyennes » comme on le dit souvent ? – n'a tout simplement pas lieu d'être.⁵⁶

Or si cette dernière lecture a le mérite d'être prudente, *contra* Pellegrin et Devereux, je crois qu'il se trouve dans les *Politiques* trop d'éléments favorables à la promotion d'un idéal *pratique et modéré* pour que les livres réalistes (IV-VI) ne l'emportent pas sur les livres idéalistes (VII-VIII).

Voici pourquoi, pour essayer de clarifier cette ambiguïté, qui en sera néanmoins toujours une en raison du caractère hétéroclite des *Politiques*, il convient d'examiner un autre exemple, qui figure cette fois-ci dans le résumé que fait Champagne du livre VII. Il écrit :

Parmi les gouvernements dont il [Aristote] a traité, il y en a un qu'il a regardé, non pas comme le meilleur, dans l'idée absolue de la perfection, mais comme le plus analogue au caractère des hommes, et le plus propre à les conduire au bonheur. C'est celui qu'il appelle république, ou gouvernement de la classe moyenne, qui est le moyen terme entre l'oligarchie et la démocratie. *Il l'a choisi de préférence pour élever son édifice social.*⁵⁷

Un tournant se produit ici. En se rapportant à ce passage, il appert que de l'avis de Champagne la politique est bien *le régime politique* qui gagne la faveur du Stagirite, ce dernier l'ayant « choisi de préférence pour élever son édifice social ». Il n'est certes pas le meilleur régime pris au sens classique du terme, mais il est le meilleur pour conduire les hommes au bonheur, dans la mesure où il se calque le plus honnêtement à ce qu'ils sont, non à ce qu'ils devraient être eu égard à leur plein développement. Et si, conformément à ce que soutient Bodéüs, la politique « vise au bonheur de l'homme par la production de bonnes lois »,⁵⁸ alors la partie de la philosophie qui la pense, la philosophie politique, est pour ainsi dire sommée de reconnaître le statut paradigmatique de la *politeia*. Elle représente *la* meilleure manière d'organiser les magistratures, puisqu'elle est la seule capable de faire parvenir la plupart des

la fois du côté des idéalistes comme s'il s'agissait d'Utopie platonicienne, et du côté des réalistes comme s'il s'agissait d'une science positive et expérimentale, et cela tout en étant cependant manifestement à la fois l'une et l'autre » (Jaeger 1997, p. 274).

⁵⁶ Pellegrin (2015) p. 54.

⁵⁷ Champagne (1797b) p. 126 ; mes italiques.

⁵⁸ Bodéüs (2002) p. 24.

hommes au bonheur, et non seulement une petite caste de citoyens parfaitement vertueux qui ont besoin, afin d'en assurer l'émergence et le maintien, de jouir du labeur de tous les autres.

Aussi l'aristocratie pure des livres VII-VIII se retrouve-t-elle *déclassée* par rapport à la réponse réaliste et pragmatique qu'est la *politeia*, et *relayée* ce faisant au statut de simple exercice théorique. Devenue une vue de l'esprit, une manière idéalisée de penser le politique, elle ne saurait avoir d'existence hors de là. Peut-être Aristote, d'ailleurs, l'a-t-il véritablement envisagée de la sorte. Elle est l'aboutissement d'une réflexion menée sur la meilleure forme de gouvernement au sens le plus parfait, mais elle n'est pas tenue, précisément pour cela, pour une proposition sérieuse et enviable.

Tout bien considéré, même si l'on accepte l'argument de la concurrence des excellences et qu'on refuse de les hiérarchiser, bref, si l'on accepte le caractère ambivalent de la réponse d'Aristote à la question du meilleur régime, on pourra difficilement admettre que la *politeia* de IV 11 ne représente pas aux yeux du Stagirite, si l'on en croit les propos de Champagne, une solution tout à fait conséquente pour établir un édifice social, digne d'être éminemment considérée.

2.2 Promotion implicite. La critique aristotélicienne du projet politique platonicien

Outre le caractère démocratique des *Politiques*, les interprètes peinent également à reconnaître que le projet politique platonicien se distingue de manière importante de celui du Stagirite. C'est comme si, en dépit des quelques différences que personne ne saurait nier – puisqu'elles sont textuellement exprimées –, l'on s'empêche ou l'on refuse d'admettre qu'Aristote s'oppose sur bien des points à Platon. Ce dont témoigne le peu d'études qui analysent en détail les chapitres 1 à 6 du livre II⁵⁹, chapitres pourtant forts significatifs, puisqu'Aristote y bat en brèche les thèses platoniciennes en matière de régime, séparant décidément, pour ne pas dire pour toujours, les projets politiques des deux philosophes. Or, plutôt que d'en faire sérieusement l'examen et de se rendre compte de la distance qui les sépare, on préfère, pour justifier

⁵⁹ C'est là ce qu'avance Narbonne en se rapportant aux travaux de Mayhew. Pour une description plus complète, voir Narbonne (2020) pp. 12-5.

qu'on occulte ces chapitres, déclarer qu'Aristote est de mauvaise foi ou qu'il est un juge déloyal envers son maître.

Ceci étant dit, en reprenant une fois encore les analyses de Champagne, orientons le reste de notre enquête vers la critique qu'Aristote formule à l'endroit de Platon. L'intérêt de cette démarche aura peut-être traversé l'esprit du lecteur : elle permet d'insister sur la promotion *implicite* de la *politeia* effectuée par Aristote. Car de même qu'il s'oppose à Platon, de même est-il plus vraisemblable qu'il favorise l'option de la constitution mixte, au préjudice de l'aristocratie pure, à la question de l'*aristé politeia*. D'une part parce que Platon se méfie à maints égards de la démocratie et des régimes qui s'en rapprochent ;⁶⁰ de nombreuses pages de ses écrits s'exercent à en relever tous les aspects prétendument viciés. D'autre part parce que la constitution avancée aux livres VII-VIII est à bien des égards comparable aux spéculations politiques de Platon, comme le rapportent à la fois Champagne, Jaeger et Bodéüs.⁶¹ De sorte que, si Aristote récuse Platon à plusieurs endroits des *Politiques*, il n'est pas excessif d'admettre qu'il se récuse lui-même, l'Aristote des derniers livres, ou en tout cas pondère ses propos et en rectifie le tir. Cela est d'autant plus probant lorsqu'on sait, suivant la plupart des spécialistes, que les livres VII-VIII sont vraisemblablement ou bien de facture antérieure, inscrits au sein d'une chronologie bien précise,⁶² ou bien de facture antérieure, mais constituant en revanche une partie *totale* différente, dont l'objectif est, à l'instar du bloc IV-VI, de discourir à neuf sur la nature de la cité.⁶³

Avant de poursuivre, il vaut peut-être d'indiquer un fait assez insolite. Champagne prend la peine d'intégrer, juste avant sa traduction du livre II,

⁶⁰ Aristote le note lui-même en se référant à un passage du *Politique* de Platon : « Car lui [Platon] pensait que quand toutes les constitutions sont correctes (alors l'oligarchie, par exemple, est bonne ainsi que tous les autres régimes), la pire est la démocratie [...] » (IV 2.1289b6-9).

⁶¹ « Aristote va donner son exposé de république, comme Platon l'a fait dans sa *république* et son *traité des lois*. Ce plan est une espèce d'Utopie, comme celle de Thomas Morus. » (Champagne 1997b, p. 388) Voir aussi Jaeger (1997) p. 279 ; Bodéüs (2002) p. 209.

⁶² Soit II-III-VII-IV-V-VI-I (comme Jaeger 1997), soit I-II-VII-VIII-III-IV-V-VI (comme Narbonne 2020), ou encore, selon certains, I-II-III-VII-VIII-IV-V-VI.

⁶³ Voir Schüttrumpf (1980) p. 61.

deux exposés des projets politiques de Platon, à la fois de celui de *La République* et *Des Lois*.⁶⁴ Sa stratégie peut se résumer ainsi : si le lecteur connaît au préalable les positions de Platon, il va aisément se rendre compte de la force de leur critique par Aristote et, par suite, réellement faire état de la distance qui les sépare. Effort révélateur de la part de Champagne, puisqu'il nous renseigne en quelque sorte sur l'une des intentions qui sous-tendent sa traduction : insister sciemment sur l'écart entre Aristote et Platon. Et de fait, tout se passe comme s'il se plaisait à afficher, tant dans ses notes qu'ailleurs, l'étendue des critiques d'Aristote. À propos du livre II, il écrit par exemple :

Il commence par les projets de constitutions les plus vantés. Ce sont, les deux Républiques de Platon, décrites, la première, dans son traité de la justice [*La République*], et la seconde, dans son Traité des Lois. *Il les censure amèrement, sur-tout les principes, sur l'unité absolue que Platon regarde comme le caractère essentiel d'une république parfaite, et ses opinions sur la communauté universelle des biens, des enfans, et des femmes.*⁶⁵

Nul besoin, ici, de rentrer dans le détail de cette critique. Il suffit de porter son attention sur ce qui la soutient et, à vrai dire, sur ce qui soutient la majeure partie des charges soulevées par Champagne, à savoir le caractère non réaliste ou non réalisable du projet politique platonicien. Pléthore d'exemples, à ce sujet, sont relevés par Champagne pour en accentuer la prégnance chez Platon. En voici deux :

Il l'attaque sur le fait qu'il n'a pas vu qu'il ne faut pas seulement établir une république parfaite en théorie. Encore faut-il qu'elle soit applicable en pratique, il faut qu'elle soit possible.⁶⁶ Aristote ne prétend pas chercher comme Platon le bonheur idéal et la perfection absolue de l'organisation politique. Il veut qu'elle soit la plus avantageuse aux peuples.⁶⁷

Même s'il en existe d'autres, ce sont là deux extraits déterminants pour notre propos. En accord avec ce que nous avons évoqué plus haut au sujet de la *politeia*, ils montrent certes qu'une aristocratie pure d'esprit platonicien, analogue à celle

⁶⁴ « Nous allons exposer en peu de mots », écrit Champagne, « le plan des deux Républiques de Platon. Ce développement est indispensable pour l'intelligence de la réfutation qu'Aristote en fait dès le commencement du second livre. » (Champagne 1797a, p. 55).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 82 ; mes italiques.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 253.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 350.

des livres VII-VIII, mérite le titre de meilleure constitution au sens habituel du terme, dans la mesure où elle se fonde exclusivement sur la vertu. Mais ils montrent également, en contrepartie, qu'Aristote considère ce régime comme irréalisable, n'étant envisageable qu'en théorie, ce qui a pour effet de lui retirer aussitôt sa valeur. Car la constitution idéale se révèle *déconnectée* de la réalité pratique des peuples, elle se fonde sur l'homme, non pas tel qu'il est, mais tel qu'on voudrait qu'il soit. Dans le contexte de la *polis*, cela implique, comme on l'a dit, que le citoyen soit toujours un homme de bien.

Or si l'on se fie à la séquence classique des *Politiques*, comment Aristote, capable d'une étude réaliste comme en IV-VI, peut-il à ce point revenir sur ses propos ? Comment peut-il faire valoir que les régimes gouvernés par une classe moyenne nombreuse sont les plus à même de conduire les hommes au bonheur – le gouvernement y étant plus stable, plus modéré, à l'abri des factions et des séditions, etc. –, et formuler ailleurs des prérogatives plus idéales les unes que les autres pour qu'une élite vertueuse – la partie militaire et délibérante – ait seule accès au pouvoir et à la propriété ? Tout bien pesé, comment peut-il, après avoir soutenu un idéal *pratique* ou *réaliste*, clore son traité sur une construction politique *idéale*, sur une cité se voulant *parfaitement heureuse*, marquant de la sorte du sceau platonicien le fin mot d'une étude qui tente à maints égards de s'en extraire ? À première vue, il est difficile d'y répondre, ou en tout cas d'en remarquer explicitement la cohérence. D'autant qu'à l'encontre de Terrel et de Pellegrin, il me paraît malaisé d'envisager les *Politiques* comme un tout homogène du début à la fin. Les trop nombreuses contradictions qu'on y trouve, en effet, m'amènent à rejeter l'ordre traditionnel des livres (I à VIII).

Voici pourquoi l'hypothèse selon laquelle les livres IV-VI sont de facture postérieure aux livres VII-VIII semble convaincante. Le jeune Aristote, si l'on peut en parler ainsi, consacre ses premiers écrits à l'élaboration d'une cité idéale d'inspiration platonicienne, mais décide par la suite de revenir sur ses propos, comprenant que le domaine des « choses humaines », et donc au plus haut point la politique,⁶⁸ est un domaine toujours contingent, soumis

⁶⁸ « Or le but ultime de l'existence humaine, toujours selon Aristote, est visé par une technique particulière qui utilise en quelque sorte toutes les autres à sa propre fin : c'est la politique, qui vise au bonheur de l'homme par la production de bonnes lois. Étant donné sa

à des déterminations multiples et concurrentes, et qu'il ne peut pas, pour cette raison même, se saisir par un raisonnement abstrait, de type mathématique ou logique.⁶⁹

Toutefois, si tel est le cas, alors la *politeia* serait peu ou prou le véritable fin mot des *Politiques*. Puisque « les choses étant ce qu'elles sont et l'homme étant ce qu'il est, il convient de rechercher en tout, non pas le meilleur absolument, mais le meilleur possible étant donné les circonstances ». ⁷⁰ Ainsi donc faut-il, une fois de plus, faire l'hypothèse qu'entre la meilleure constitution au sens strict et la meilleure constitution pour la plupart des cités – la *politie* de IV 11 –, c'est bel et bien la seconde qui reçoit la faveur du Stagirite.⁷¹ Peut-être est-elle un pis-aller, mais il s'agit d'un pis-aller qui n'en est pas un, *un second best* qui s'avère en fait être le meilleur choix.

À la limite, l'aristocratie des livres VII-VIII peut être maintenue comme un aiguillon dont la fonction est d'orienter positivement les constitutions concrètes, d'aider le législateur à les amender.⁷² Mais ne pouvant s'appliquer concrètement, il est essentiel que cet aiguillon soit reconnu pour ce qu'il est – et rien de plus –, puisqu'il lui manque la pierre de touche nécessaire, entendons le réel, pour être véritablement effectif.

Même si l'essentiel vient d'être dit, Champagne ne s'arrête pas là. Il fait l'effort d'indiquer qu'Aristote prendrait des positions dans l'unique but de s'opposer à Platon, fussent-elles étranges ou peu partagées. En guise d'exemple, à propos de sa position sur l'esclavage, Champagne rapporte qu'Aristote « a adopté cette position, *afin de ne pas penser comme l'Académie* ». ⁷³ Autre exemple, dans le même esprit, il souligne que Platon, « dans sa République et son Traité des loix, a proposé plus de cent loix, dont plusieurs sont marquées au coin de la sagesse », mais qu'« Aristote choisit exprès celles

position privilégiée, qu'Aristote appelle « architectonique », la politique fait donc, à sa façon, l'unité de tous les savoir-faire. » (Bodéüs 2002, p. 24).

⁶⁹ Voir Aubenque (2011) p. 165.

⁷⁰ Aubenque (1963) p. 115.

⁷¹ Narbonne écrit : « mais pour qui raisonne *phusikôs*, c'est-à-dire de manière naturelle et adaptée à la vie telle qu'on l'expérimente effectivement, l'*aristé politeia* est définitivement la *politie* ou un régime du moins s'en approchant » (Narbonne 2020, p. 232).

⁷² Pellegrin (2015) p. 58.

⁷³ Champagne (1797a) p. 336 ; mes italiques.

qui sont minutieuses ; ou peuvent prêter au ridicule ».⁷⁴ En conséquence, il convient soit d'admettre qu'Aristote est réellement de mauvaise foi, soit de reconnaître que les *Politiques* ont été rédigées dans le but presque exclusif de contrecarrer les positions politiques de Platon et d'émousser l'influence de l'Académie. À défaut de trancher, au moins pouvons-nous rapporter la position de Champagne : « C'est dans l'examen de cette fameuse république, qu'on reconnaît sur-tout la vérité de l'observation faite par Montesquieu, qu'Aristote n'a fait sa politique, que pour l'opposer aux principes de Platon ».⁷⁵

Or à nouveau, si tel est le cas, comment peut-on considérer que le fin mot des *Politiques* puissent se trouver dans les livres VII-VIII, livres influencés, quoiqu'en disent certains, par le platonisme ? Il faut donc le dire, en se rapportant exclusivement à l'interprétation de Champagne, cela serait tout bonnement impossible. La réponse véritable se trouverait, disons-le une dernière fois, dans la *politeia*, constitution sur laquelle Aristote établirait l'entière de son édifice social. Elle seule constitue un candidat réfléchi, dans la limite des possibilités qui sont celles des hommes, au titre d'*aristé politeia*.

Conclusion

Il semble peu nécessaire de revenir sur la lecture de Champagne ni même sur son originalité en regard de l'état actuel de la critique. Nous avons suffisamment remarqué, du moins je l'espère, que l'interprétation « démocratique » des *Politiques*, en tenant pour acquis qu'elle s'articule entre autres (mais pas que)⁷⁶ à partir de la promotion de la *politeia*, mérite d'être prise au sérieux par les spécialistes.

Plutôt que de revenir sur cette lecture, il vaut au contraire de témoigner brièvement de la banalité de celle-ci à l'époque qui la précède ainsi qu'à celle où elle se déploie. En effet, des suites de la traduction des *Politiques* dans la seconde moitié du XIII^e siècle (vers 1260) par Guillaume de Moerbeke, une

⁷⁴ *Ibid.*, p. 385.

⁷⁵ *Ibid.*, p. xiii ; mes italiques.

⁷⁶ Une étude plus approfondie exigerait un examen des quelques chapitres où cet aspect est manifeste, en particulier l'argument de la sagesse cumulative exposée en III 11. En attendant, on consultera avec profit le chapitre de Narbonne consacré à cette question. Narbonne (2020) pp. 83-167.

bonne partie des interprétations (non toutes, il faut le dire)⁷⁷ tend à les saisir à la lumière de leur potentiel démocratique.

Commençons par évoquer Marsile de Padoue qui, en s'appuyant résolument sur des principes aristotéliens, prône dans le *Defensor Pacis* (1324)⁷⁸ une assez stricte séparation de l'Église et de l'État. Ce qui n'est pas sans conséquence puisque

ce n'est plus Dieu [...] qui est la source du pouvoir et le législateur suprême, mais le peuple seul ou son unique délégué ; et, en l'absence d'un droit naturel, la seule loi est la loi positive qu'édicte le peuple ou le chef choisi par lui et qui seule est exécutoire par coercition.⁷⁹

Non sans rappeler lointainement le cas de l'Athènes démocratique, où les pouvoirs temporels primaient sur les pouvoirs spirituels, la séparation de l'Église et de l'État avancée par Marsile de Padoue – influencée par les idées d'Aristote – invite ainsi à réhabiliter la délibération humaine et, par là même, une certaine idée de la démocratie, les deux allant de pair.

Mentionnons également Machiavel et son *Prince*,⁸⁰ ou encore ses *Discorsi*, où il récupère en bonne partie l'argument de la sagesse cumulative. Évoquons enfin Spinoza, dont quantité d'arguments aristotéliens dialoguent subrepticement avec les thèses de son *Traité politique*,⁸¹ ainsi que Pieter et Johan De la Court, Corneliusz de Pauw, Algernon Sidney, Rousseau, Montesquieu, et bien d'autres encore. Bref, il n'est pas excessif de soutenir que la plupart des théoriciens modernes du politique ont *capitalisé*, si l'on nous permet le terme, sur les percées démocratiques d'Aristote.⁸²

⁷⁷ Thomas d'Aquin, par exemple, « retiendra de la *Politique* aristotélienne l'idée d'un gouvernement ordonné au bien commun, définition générale qui vaut aussi bien pour une aristocratie que pour une monarchie éclairée, et qui n'implique nullement et exclut même, semble-t-il, dans l'esprit de saint Thomas une organisation démocratique de l'État » (Aubenque 2011, p. 159).

⁷⁸ Voir à ce sujet Ottaviani (2018).

⁷⁹ Aubonnet (1968) p. clxiv.

⁸⁰ À ce propos, Champagne va jusqu'à dire qu'il est un plagiaire d'Aristote : « Machiavel sur-tout l'a suivi presque pas à pas dans son fameux ouvrage du prince » (Champagne 1797a, p. x).

⁸¹ Sur les liens entre Aristote et Spinoza, voir en particulier Manzini (2009).

⁸² Champagne le reconnaît : « Tel est encore le mérite de cet ouvrage, que les écrivains politiques les plus célèbres y ont puisé, comme dans une source féconde, et ne l'ont pas fait oublier » (Champagne 1797a, p. ix).

Même ceux qui s’y sont opposés, qui n’ont pas reconnu l’utilité de ses principes et les ont parfois même conspués, ont tout de même reconnu son parti pris pour la démocratie ou les régimes s’en rapprochant. L’exemple le plus manifeste à ce sujet est celui de Hobbes. Dans son *Behemoth or the long parliament* (1680), il écrit : « consequently studying Greek and Latin, [they] became acquainted with *the democratical principles of Aristotle and Cicero*, and from the love of their eloquence fell in love with their politics ».⁸³

Ainsi, bien que la tradition renaissante ou moderne n’ait pas toujours relevé l’infléchissement démocratique d’Aristote, celui-ci semble néanmoins avoir été implicitement admis. Comment donc expliquer cette rétrogression ? Comment rendre compte de l’effacement de ce qui était autrefois évident parmi les commentateurs ? C’est difficile à dire. Peut-être l’ambiguïté du texte des *Politiques* y est-elle pour quelque chose, peut-être même pour beaucoup. Peut-être, aussi, qu’Aristote n’est pas assez tranché et affirmé comme on pourrait l’espérer sur ses penchants démocratiques. Le lecteur est en effet quelque peu laissé sur sa faim, tant nous aimerions le voir écrire *expressis verbis* que la politique est le meilleur régime. Or rien de tel dans *Les Politiques*, comme si la prudence l’exigeait, comme si cela aurait fait de lui un penseur du nécessaire, de la pensée seulement *logikôs* – ce qu’une bonne partie de cette étude a tenté de réfuter, en soulignant la part importante qu’Aristote attribue également à la pensée *phusikôs*, et donc à la vie concrète des hommes, telle qu’on l’observe empiriquement.

Bibliographie

- Aristote (2014) *La Politique*. Traduction depuis le grec de J. Tricot. Paris: Vrin.
Aristote (2015) *Les Politiques*. Traduction depuis le grec de P. Pellegrin. Paris: GF.
Aubenque, P. (1963) *La prudence chez Aristote*. Paris: Vrin.
Aubenque, P. (1993) ‘Aristote et la démocratie’ in Aubenque P. and Tordesillas A. (eds.) *Aristote politique : Études sur la Politique d’Aristote*. Paris: PUF, pp. 255-64.
Aubenque, P. (2011) *Problèmes aristotéliens*. Tome 2: *Philosophie pratique*. Paris: Vrin.
Aubonnet, J. (ed.) (1960-1989) *Aristote. La Politique*. 5 vols. Paris: Les Belles Lettres.
Balot, R. (2015) ‘The “mixed regime” in Aristotle’s Politics’ in Lockwood T. and Samaras T. (eds.) *Aristotle’s Politics. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 103-22.

⁸³ Hobbes (1969) p. 280.

Rémi Formosa, Les *Politiques* d'Aristote lues par le Citoyen Champagne

- Bodéüs, R. (1982) *Le philosophie et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. Paris: Belles Lettres.
- Bodéüs, R. (1991) *Politique et philosophie chez Aristote*. Namur: Société des Études Classiques.
- Bodéüs, R. (2002) *Aristote*. Paris: Vrin.
- Castoriasis, C. (1986) *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe*. Paris: Seuil.
- Champagne, J.-F. (ed.) (1797a) *Aristote. La Politique d'Aristote ou la science des gouvernements*. Tome premier. Paris: Antoine Bailleul.
- Champagne, J.-F. (ed.) (1797b) *Aristote. La Politique d'Aristote ou la science des gouvernements*. Tome second. Paris: Antoine Bailleul.
- Cicéron (1965) *De la République. Des Lois*. Traduction depuis le grec par Ch. Appuhn. Paris: GF.
- Contensou, C. (2023) 'Les Recherches philosophiques sur les Grecs (1787-88) de Cornélius De Pauw: langue grecque et imaginaire républicain à l'aube de la Révolution' in Boidin, C., Champy F. and Pavy-Guilbert, E. (eds.) *Images des langues, langues imaginées: imaginaires des langues anciennes et orientales en France au siècle des Lumières*. Paris: Hermann, pp. 275-90.
- De la Court, P. (1661) *Consideratien van Staat ofte Polityke Weeg-Schaal*. Amsterdam: Zinbreker.
- De la Court, J. (1663a) *Politike discoursen : Handelende in ses onderscheide boeken, van steeden, landen, oorlogen... en zeeden*. Amsterdam: Jakob Venkel.
- De la Court, P. (1663b) *Interest van Holland, ofte Gronden van Hollands-Welwaren*. Amsterdam: Cyprianys Van der Gracht.
- De Pauw, C. (1788) *Recherches philosophiques sur les Grecs*. Paris: Onfroy.
- Devereux, D. (2011) 'Classical Political Philosophy: Plato and Aristotle' in Klosko, G. (ed.) *The Oxford Handbook of The History of Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 96-119.
- Gontier, Th. (2022) 'Aristote démocrate ? Les lectures de Hans Kelsen et d'Éric Voegelin', *Philosophiques*, 49 (1), pp. 261-7.
- Hobbes, Th. (1969) *Behemoth, or the Long Parliament*. Edited by F. Tönnies. New York: Barnes and Noble.
- Jaeger, W. (1997) *Aristote. Fondements pour une histoire de son évolution*. Traduction depuis l'allemand de O. Sedeyn. Paris: Éditions de l'Éclat.
- Johnson, C.N. (1990) *Aristotle's Theory of the State*. London: Macmillan.
- Machiavel, N. (1996) *Œuvres*. Traduction depuis l'italien de Ch. Bec. Paris: Robert Laffont.
- Manzini, F. (2009) *Spinoza: une lecture d'Aristote*. Paris: PUF.
- Mayhew, R. (1997) *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Meiksins Wood, E. (2013) *Des citoyens aux seigneurs : une histoire sociale de la pensée politique de l'Antiquité au Moyen Âge*. Montréal: Lux Éditeur.
- Mulhern, J.J. (2015) 'Politeia in Greek Literature, Inscriptions, and in Aristotle's Politics: Reflections on Translation and Interpretation' in Lockwood T. and Samaras T. (eds.) *Aristotle's Politics. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 84-102.
- Narbonne, J.-M. (2020) *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote*. Paris & Québec: Vrin & PUL.
- Nemo, Ph. (2014) *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*. Paris: PUF.
- Ottaviani, D. (2018) *La Naissance de la science politique. Autour de Marsile de Padoue*. Paris: Classiques Garnier.

Aristotelica 8 (2025)

- Padoue, M. de (1968) *Le défenseur de la paix*. Traduction depuis le latin de J. Quillet. Paris: Vrin.
- Platon (2002) *La République*. Traduction depuis le grec de G. Leroux. Paris: GF.
- Platon (2025) *Les Lois. Livres I à VI*. Traduction depuis le grec de L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris: GF.
- Rousseau, J.-J. (2012) *Du contrat social*. Paris: GF.
- Schütrumpf, E. (1980) *Die Analyse der polis durch Aristoteles*. Amsterdam: Grüner.
- Sidney, A. (1704) *Discourses Concerning Government*. London.
- Sidney, A. (1996) *Court Maxims*. Edited by H.W. Blom, E. Haitzma-Mulier and R. Janse. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spinoza, B. (1999) *Traité théologico-politique*. Traduction depuis de latin de P.-F. Moreau et J. Lagrée. Paris: PUF.
- Spinoza, B. (2013) *Traité Politique*. Traduction depuis le latin de B. Pautrat. Paris: Éditions Allia.
- Terrel, J. (2015) *La Politique d'Aristote: la démocratie à l'épreuve de la division sociale*. Paris: Vrin.
- Wolff, F. (1988) 'Aristote démocrate', *Philosophie*, 18, pp. 53-87.
- Wolff, F. (1991) *Aristote et la politique*. Paris: PUF.

MARCO ZINGANO

ARISTOTLE AND THE REHABILITATION OF HOMONYMY

Abstract

This text is an authorial presentation of Marco Zingano's *Aristotle and the Rehabilitation of Homonymy: A Metaphysical Journey Through Words and Things* (Leiden & Boston: Brill, 2025), prepared at the request of *Aristotelica*. It aims to introduce the scope, structure, and main lines of argument of the book, in order to situate it within current research on Aristotle's metaphysics and related areas. The book offers a systematic investigation of Aristotle's notion of homonymy, arguing that it plays a central and constructive role in his metaphysics, ethics, and natural philosophy. For Aristotle, homonymy does not merely signal conceptual confusion or linguistic ambiguity; quite the opposite, Aristotle develops a sophisticated account of homonymous notions to address a fundamental philosophical difficulty: the absence of generic unity in the most basic domains of scientific inquiry. The study argues that Aristotle's response to this problem consists in a progressive 'rehabilitation' of homonymy, under the pattern of what the book calls attenuated homonymy: a form of homonymy mitigated by definitional overlap, which allows for conceptual unity without recourse to the genus-species model. Contrary to a widespread position on this issue, which ultimately rests on Alexander's interpretation of focal meaning as the only intermediary between pure homonymy and total synonymy, the book's central claim is that Aristotle employs a plurality of non-generic unifying devices, each suited to a different philosophical context. These include hierarchical forms of unity (such as focal meaning, serial order, and subordination), but also non-hierarchical forms (analogy and resemblance). Overall, the book contends that attenuated homonymy is not only compatible with scientific discourse but is, in certain domains, indispensable to it, at least as Aristotle conceives of it.

Keywords

Aristotle, Homonymies, Attenuated Homonymy, Substance, Book Presentation

Author

Marco Zingano

Universidade de São Paulo

mzingano@usp.br

ORCID: 0000-0003-1579-4301

My book *Aristotle and the Rehabilitation of Homonymy: A Metaphysical Journey Through Words and Things* (Leiden & Boston: Brill, 2025, 552 pp. ISBN: 9789004712188) investigates Aristotle's notion of homonymy in several parts of his work, particularly in his metaphysics and ethics. I describe it as a metaphysical journey through words and things, and I mean what I say. As Plato's pupil, Aristotle firmly believes that the principles of things conform to universality and generic unity. However, he holds that the fundamental concepts of our scientific knowledge lack corresponding categories to which we can apply universal concepts. Being is not a genus, good is not a genus, and nor is change. Metaphysics, ethics, and physics they lack generic unity, making it challenging to ground scientific investigations in these areas. Aristotle's metaphysical journey can be likened to starting behind the eight ball: any science requires generic unities at its foundation, but first philosophy, second philosophy, and ethics lack such foundations. This book describes how Aristotle brilliantly evades this problem as only he could.

Aristotle speaks of homonymous things, not words. Aristotle's contemporary philosopher Speusippus discussed the notion of homonymous words and categorised all words into groups. While Aristotle mentions that in regular Greek words – not things – are synonymous or homonymous, not things, Aristotle's *philosophical* analysis focuses on homonymous things, not homonymous words. He identifies natural complexities that cannot be conceptually apprehended without concepts whose homonymy stems not from word misuse but from the very nature of things. This, however, marks the end of his journey; at its outset, Speusippus appears to be correct, and Aristotle wrong: words are homonymous, not things. But then Aristotle explores the multiple meanings of several philosophically important notions, the most outstanding of which are 'being' and 'good'. He shows that these notions do not happen to have several meanings like chance homonymous words do. Quite the opposite: their meanings are intertwined in such a way that they overlap without ever fully coinciding. This book examines Aristotle's various approaches to achieving conceptual unity among several notions that lack generic unity. These notions are such that Aristotle cannot unify their senses using the universality pattern or the genus-species structure. Therefore, if he wants to bring some sort of unity to the various senses of

these notions (as he does), then he has to devise new ways to do this. One of the main arguments of this book is that Aristotle utilises a significant variety of unifying devices, which are distinct from one another in important ways. Another main contention is that Aristotle not only believes that there is room for such notions in a well-constructed language but, more importantly, that some of them are necessary for any successful scientific discourse about the world.

The main division falls between homonymies, in which there is nothing in common, and those in which there is something in common. There is only one kind of homonymy with nothing in common, viz. chance homonymy. There are several kinds that have something in common. They are further divided as follows:

- (i) with nothing in common (*κατὰ κοινὸν μηδέν*):
 - (a) chance homonyms (*ἀπὸ τύχης ὁμώνυμα*)
- (ii) with something in common (*κατὰ τι κοινόν*):
 - (a) hierarchical kinds:
 - (α) focal meaning (*πρὸς ἓν*)
 - (β) ordered series (*τῶ ἐφεξῆς*)
 - (γ) subordination (*γένος – εἶδος*)
 - (b) non-hierarchical kinds:
 - (α) by analogy (*κατ' ἀναλογίαν*)
 - (β) by resemblance (*καθ' ὁμοιότητα*)
 - (c) parts and wholes:
 - (α) large and strict modalities
 - (β) compositional kinds
 - (d) unnamed kinds
- (iii) unrecognised cases.

I call all kinds of homonymy that have some definitional trait in common *attenuated homonymy*. These enlarge the field of homonymy, operating alongside chance homonymy, the homonymy that is traditionally detected as such and has no philosophical use. Attenuated homonymy is homonymy that is mitigated through the overlapping definitions of different natures with the same name. These overlaps tame the harshness of chance homon-

ymy, while – as the label ‘attenuated homonymy’ indicates – being discovered through investigations against the background of the usually unfruitful chance homonymy.

The main sections of this book examine attenuated homonymy and are as follows.

(a) Hierarchical Homonymies: three different kinds of non-generic unity establish the mode of signification in tandem with a hierarchy among the united items. Understanding that the items are united by one of these kinds is tantamount to grasping the type of hierarchy in which they stand. The first kind concerns focal meaning, which Aristotle notoriously applies to the categories as the supreme genera of being in such a way that substance is the primary being, and the other categories refer to it as their central case. A second kind is serial ordering. Any ordered series features a hierarchy, this time in the form of lining up the items in a sequence following a primary one, established through succession: the posterior item succeeds the anterior one and cannot exist if the anterior does not exist, but the anterior can exist without the existence of the posterior. Aristotle endeavours to show that it holds for the different sorts of soul. The third kind of hierarchical homonymy I examine is more elusive, and Aristotle himself remarks that it often passes unnoticed. This type of homonymy occurs when the same name is applied to both the genus and one of its species, such as (general) justice and (particular) justice. I refer to this phenomenon as homonymy by subordination. These non-generic unities are all hierarchical modes of signification, but their hierarchies differ in the way they are structured.

(b) Non-hierarchical Homonymies: there are two kinds of non-generic, non-hierarchical unity. The first is analogy, applied to good (*Eth. Nic.* I 6 esp.). Analogy establishes a conceptual unity by virtue of proportion, according to the mathematical formula $a : b = c : d$. Mathematical proportion does not establish a hierarchy between the related items. This detail is far from innocuous; it is crucial to interpreting Aristotelian ethics, because it entails that, if Aristotle wants to establish a hierarchy among the ultimate ends – as he clearly does – then he must develop an independent argument on which to ground the hierarchy he seeks. The second non-hierarchical, non-generic unity is resemblance. Resemblance often appears too weak to establish any

genuine unity among similar items; however, in some cases, the strength of resemblance can provide a legitimate basis for unity, as Aristotle argues. This is notably the case for friendship in the *Nicomachean Ethics* (VIII 2-6 esp.).

(c) Unnamed Homonymies. In this section, I analyse a case of attenuated homonymy that has been acknowledged as such. However, there is no official or final solution in Aristotle's philosophy. This case is extraordinary because it concerns the core of natural philosophy, specifically the concept of change (κίνησις), which is central to Aristotelian second philosophy. There are four kinds of change: coming to be and passing away (in the category of substance); alteration (quality); increase and decrease (quantity); and locomotion of what can be carried along (where). Change would be lost in chance homonymy unless a non-generic pattern can be found to ground their specific unity. The identity of the device that can afford physics a non-generic unity remains mysterious, as Aristotle nowhere explicitly names or explains it. Greek commentators were worried by this, and Alexander produced a solution that hints at an Aristotelian ancestry.

(d) Unrecognised Homonymies. This section examines homonymies that Aristotle does not recognise as such. They represent two distinct types. First, there are homonymous notions that are not recognised, although they are homonymous, such as πάθος. Aristotle seems to show no recognition that *affection* and *emotion* are different meanings of πάθος. These senses have opposite directions of fit, and their meanings may not overlap. When Aristotle explores the various senses of πάθος in *Metaphysics* Δ (21.1022b15-21), he discusses only the different senses of affection and does not delve into the meaning of πάθος as an emotion. Second, there are cases that appear homonymous, but in fact are not, and Aristotle is not misled by their appearance. However, Greek commentators fear that homonymy looms under the guise of chance homonymy. The first case is not recognised, while the second is not homonymous.

(e) This study culminates in the final chapter, examining the complex question of the meanings of οὐσία in Aristotle's philosophy – the cherry on top of the cake, so to speak. Substance (in actuality) refers either to the composite of form and matter, i.e., the individual thing that exists in the sensible world, or to form, that which is the cause of the composite being what it is.

Substance also has a third sense as matter, in the sense of the proximate matter of sensible things, to the extent that matter is substance in potentiality. Thus, *οὐσία* in general is said in three ways, and, regarding actuality, there are two senses: the ultimate substratum (the individual things that are the substrata of attributes), and the form, on account of which the individual thing is what it is. These three senses are clearly interconnected, but how to unify them in a clear and uncontroversial manner? In our schema, substance is a case of compositional homonymy: form is substance in actuality, which combines with the proximate matter (substance in potentiality) to compose an individual thing, which is also substance in actuality, such as Socrates with his snub nose and fair complexion, while matter is substance only in potentiality. There is also the challenge of connecting sensible and non-sensible substances within a unified domain of substantiality. Aristotle's stance on this matter is unclear and has sparked longstanding controversy. One of the claims in this book is that only a comprehensive survey of how attenuated homonymy works in Aristotle will enable us to gain a better understanding of these and related issues.

FRANCISCO GONZALEZ

THE ANCIENT RECEPTION OF THE DISTINCTION
BETWEEN 'ACTIVITY' (*ENERGELA*) AND 'MOTION'
(*KINÊSIS*) IN ARISTOTLE'S *METAPHYSICS* Θ 6.1048B18-35

Abstract

The present article seeks to demonstrate that the passage in Aristotle's *Metaphysics Theta* (1048b18-35) which defends a distinction between motion (*kinêsis*) and activity (*energeia*) was not only well known by ancient commentators but also generated intense debate. The debate that is the focus here is the one caused by Plotinus's critique of the *kinêsis/energeia* distinction, which can be shown to have the passage in *Metaphysics Theta* as its target, and the response of Iamblichus as recorded and seconded by Simplicius. This debate helps us understand the significance of the passage and clarifies its ontological stakes. That the passage dropped out of one branch of manuscripts and was therefore unknown to later commentators like Michael of Ephesus and Thomas Aquinas is arguably unfortunate; an appendix seeks to show through the examples of these two figures just what was lost.

Keywords

Aristotle, *Energeia*, Motion, Plotinus, Iamblichus

Author

Francisco Gonzalez

University of Ottawa

fgonzal2@uottawa.ca

ORCID: 0000-0001-8561-0411

1. Introduction: Recent Controversy Surrounding the Passage

Having in Books *Zeta* and *Eta* of the *Metaphysics* discussed being in the sense of the categories, and therefore the primary and focal meaning of being in this sense, namely *ousia*, Aristotle in Book *Theta* (IX) turns to being in the sense of *dunamis* and *energeia*. These notions, we immediately learn, have themselves different meanings and Aristotle surprisingly, in the first five chapters of the book, focuses on the meanings he claims to be *not the most useful* for his present purpose (οὐ μὴν χρησιμωτάτη γέ ἐστι πρὸς ὁ βουλόμεθα νῦν, 1045b36-1046a1): *dunamis* and *energeia* in the senses *relative to motion* (κατὰ κίνησιν, 1046a2). We expect to be introduced finally to the *more useful senses* when we get to chapter 6 of the book, since Aristotle begins the chapter with the following words:

Since the *dunamis* spoken relative to motion has now been discussed, let us now determine with regard to *energeia* what it is and what kind of a thing it is. For the *dunaton* may at the same time become clear to those making distinctions, specifically that we do not call *dunaton* only what is of such a nature as to move something else or be moved by something else either simply speaking or in some qualified way, but that [it is also spoken of] in another way which we sought in speaking also of these things (1048a25-30).

Yet it is one of the many curiosities of contemporary Aristotelian scholarship that there is no agreement on what exactly the ‘useful’ senses of *dunamis* and *energeia* introduced starting with Θ 6 are. One might assume that one thing would be uncontroversial: namely, that of special relevance to Aristotle’s aim in the book is the latter half of Θ 6 (1048b18-35) in which he sharply distinguishes between *kinêsis* and *energeia*, given that Aristotle informed us in chapter one that if the senses of *dunamis* and *energeia* relative to motion were not the most useful ones for his present purpose, these notions extend beyond motion (ἐπὶ πλεον, 1046a1). What could be more relevant to Aristotle’s aim of finding senses of *dunamis* and *energeia* extending beyond *kinêsis*, which are the senses he declares to be the most useful in the context of his metaphysical inquiry, than the sharp distinction between *energeia* and *kinêsis* he defends in the latter part of Θ 6?

Yet here the state of current Aristotelian studies becomes even curi-
ouser. In an influential *Oxford Studies* article from 2008, M. Burnyeat ar-
gued, on both philosophical and philological grounds, that the passage at the
end of Θ 6 not only had no relevance to Aristotle’s project in Book *Theta* or
in the *Metaphysics* as a whole, but that it did not belong at all to the text,
being wrongly inserted there from elsewhere (though Burnyeat, p. 227, was
“inclined to agree” that it was written by Aristotle). In this view Burnyeat
has been followed by other prominent commentators, including J. Beere in
his book-length study of *Metaphysics Theta* (2009). I responded to
Burnyeat’s arguments in an *Oxford Studies* article of 2019 and I will take this
defense of the Passage as my starting point here (I will follow both Burnyeat
and my 2019 article in referring to the text in question simply as “the Pas-
sage”). In 2019 I defend the central role played by the Passage both in Book
Theta and in the *Metaphysics* as a whole, showing it to be anything but the
‘freak performance’ Burnyeat calls it. Something that in the eyes of Burnyeat
and others makes the Passage suspect is that it is found in only one of the
two traditions of manuscripts that have come down to us: the β tradition.
This is what explains that the Passage was completely unknown to medieval
commentators and translators who apparently had access only to manu-
scripts in the α family. Thus, for example, Aquinas does not comment on it
and Moerbeke does not translate it. But Burnyeat goes further in arguing
that the passage was unknown *even to the Ancient Greek commentators* (see
Burnyeat 2008, p. 237).

It is this claim that the present paper will conclusively, I hope, show to
be false. This is because what I discuss here is what can be shown to be *Ploti-
nus*’ critique of the Passage, in which he is following an earlier Stoic critique,
and Iamblichus’ defense of the Passage against this critique, a defense in
which he draws on the authority of Theophrastus. In short, I wish to show
that the Passage was not only known by the ancient readers of Aristotle but
was a subject of much controversy and discussion. Secondly, I want to draw
from this ancient debate certain lessons about the meaning and importance
of the Passage. Thus, while in 2019 I sought to show the importance of the
Passage for Aristotle’s argument in Book Θ, as well as within the *Metaphysics*
as a whole, the present paper seeks to show its importance in the Ancient

reception of Aristotle. As for doubts that could be raised regarding the authenticity of the Passage due to its absence from the α tradition of manuscripts, these could be addressed only by a new critical edition of Book Θ that would systematically compare divergent readings for this book in the α and β traditions and arrive at some conclusion regarding their relative merits.¹ It therefore cannot be the aim of the present paper to prove the authenticity of the Passage on textual grounds; it can only, together with Gonzalez (2019), address doubts that have been raised about the Passage on philosophical and historical grounds.

2. Translation of the Passage

Before turning to the debate, we need to remind ourselves of the Passage and its argument. I provide first the Passage in my translation in 2019 (with a minor change) that follows the A^b manuscript,² the main representative of the β family of manuscripts that preserves the Passage, and rejects the emen-

¹ Recent work on the manuscript tradition of the *Metaphysics* – in particular Fazzo (2024) together with the case study on Z 17 in Fazzo (2022) – has reassessed the α/β relationship to show that β does not possess independent stemmatic authority for material unattested in α . This renders the authenticity of the Passage problematic and could be taken to suggest that it is a scholastic insertion transmitted within late-antique and Byzantine school copies. However, if my argument in Gonzalez (2019) is correct, the teaching of the Passage is genuinely Aristotelian and is needed exactly where it is in the argument of Book Θ : something that of course does not preclude its insertion by a very astute student, though one then has to wonder why Aristotle would fail to do it himself. In any case, the philological argument for or against authenticity cannot be made here and requires further study of the manuscript divergences for Book Θ . One thing that needs to be explained, for example, is why if, as Fazzo has shown, divergences in A^b from manuscripts in the α family can often be explained as results of assimilating Aristotle's text to the commentary of Michael of Ephesus copied with it in the margins of A^b, the opposite is the case with the Passage: because the Passage was not known by Michael of Ephesus and is therefore skipped by his commentary, the scribe of A^b can keep the commentary aligned with Aristotle's text only by putting a line through part of the Passage. Aligning Aristotle's text with the commentary thus requires in the case of the Passage not an insertion, but a bracketing (without deletion). See Gonzalez (2019) p. 127 n. 15. There are, in short, textual questions that require a thorough discussion not possible here.

² *Laurentianus Plut.* 87.12, 1201-1300.

dations proposed by modern editors as being unnecessary and question-begging. Especially in the present context, where our concern is the ancient reception of the Passage, it is advisable to be as little interventionist as possible.

Ἐπει δὲ τῶν πράξεων ὧν ἐστὶ πέρασ οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος, οἷον τοῦ ἰσχυαίνειν ἢ ἰσχυασία αὐτο. αὐτὰ δὲ ὅταν ἰσχυαίνη οὕτως ἐστὶν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἕνεκα ἡ κίνησις, οὐκ ἐστὶ ταῦτα πράξις· ἢ οὐ τελεία γέ, οὐ γὰρ τέλος ἀλλ' ἐκείνη ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πράξις οἷον ὄρα ἀλλὰ καὶ φρονεῖ καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. ἀλλ' οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν, οὐδ' ὑγιάζεται καὶ ὑγιάσται. εὐ ζῆ καὶ εὐ ἔζηκεν· ἀλλὰ καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν. εἰ δὲ μη, ἔδει ἂν ποτε παύεσθαι, ὡσπερ ὅταν ἰσχυαίνη. νῦν δ' οὐ, ἀλλὰ ζῆ καὶ ἔζηκεν. τούτων δὴ τὰς μὲν κινήσεις λέγειν, τὰς δ' ἐνεργείας. πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, ἰσχυασία, μάθησις, βιάδις, οἰκοδόμησις. αὐταὶ δὲ κινήσεις καὶ ἀτελεῖς γε. οὐ γὰρ ἅμα βιάδιζει καὶ βεβιάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ὠκοδόμησεν, οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν, ἢ κινεῖται καὶ κεκίνηται· ἀλλ' ἕτερον καὶ κινεῖ καὶ κεκίνηκεν. ἑώρακε δὲ καὶ ὄρα ἅμα τὸ αὐτὸ καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν. τὸ μὲν οὖν ἐνεργεῖν τί τέ ἐστι καὶ ποῖον ἐκ τούτων καὶ τῶν τοιούτων δῆλον ἡμῖν ἔστω.

For in the case of actions which have a limit none is an end, but they are towards an end. For example, thinness in the case of becoming thinner: when things are in the process of becoming thinner, they are in motion in this way, whereas that for the sake of which the motion exists does not obtain. This is not an action, or at least not a complete one because it is not an end. But in the other case the end is present and the action, e.g., one sees, but also one thinks and understands and has already understood. But it is not the case that one is learning and has already learned or that one is being restored to health and has already been restored to health. One is living well and has already lived well, but furthermore one is actively being happy and has already been happy. Otherwise, it would be necessary to cease at some point, as when one is in the process of becoming thinner. Now this is not the case, but one is living and has already lived. Of these some are to be called motions, others, activities. For every motion is incomplete: becoming thinner, learning, walking, housebuilding. These are motions and indeed incomplete. For one is not at the same time walking and has completed walking, or building a house and has built a house, or becoming and has already become, or is in motion and has already moved, but [these are] different, as well as causing motion and having already caused motion. One is seeing and has already seen the same thing at the same time, and one is understanding and has already understood. This kind I call activity, that one motion. What being active is and what kind of a thing, let it be clear from these and these kinds of [examples].

The basic distinction defended here between a *kinésis* and an *energeia* is clear enough. Because the end of a *kinésis* lies outside of it, the *kinésis* lacks this end (and is therefore ‘incomplete’) as long as it lasts and *comes to an end* when it reaches its end; for example, the process of building a house is incomplete as long as the house is not built and ceases to exist once the house is built. This means, in terms of the ‘tense-test’ Aristotle offers, that the house is *being built* only as long as it is *not yet built* and *is built* only as long as it is *no*

longer being built. In contrast, an *energeia* possesses its end within itself and therefore is at every moment complete; for example, because seeing does not aim at an end outside itself, at every moment in the activity of seeing my seeing is complete or, again in terms of the ‘tense-test’, in *seeing* I simultaneously *have seen*. Here it is evident why *energeia* in the sense spoken of in relation to motion is not ‘the most useful’ one for Aristotle: while *kinêsis* is an end relative to the corresponding *dunamis*, it is not an end absolutely speaking. Only an *energeia* that is its own end and therefore an end without qualification can support the absolute priority (priority in *ousia*) of *energeia* over *dunamis* Aristotle will defend in Θ 8. Furthermore, only such an *energeia* can define the being of the ultimate end in the hierarchy of *ousia*: the *unmoved*, but *actively thinking and living mover* described in Book *Lambda*.

3. Plotinus’s Critique and its Continuation by J. Ackrill

In his critique of Aristotle’s categories in *Ennead* VI.1, before turning to Plato’s *megistê gene* in VI.2 and in the context of discussing the category of *poiein*, Plotinus challenges Aristotle’s characterization of movement as an “incomplete activity” (*ἀτελής ἐνέργεια*), a characterization we find explicitly defended in the *Physics* (III 2.201b31-32).³ His argument is that motion is not incomplete as an activity, since it is fully and completely an activity (*ἐνέργεια μὲν πάντως*, *Enn.* VI.1.16.6), which is why it can be a species of activity (in the way that a mouse, being a species of the genus animal, is not a deficient or incomplete animal, but is fully and completely an animal). A motion is incomplete, has the character of ‘again and again’ (*ἔχει δὲ καὶ τὸ πάλιν καὶ πάλιν*), only in relation to something else, i.e., the product that follows upon it, and not in relation to *energeia*, which it always already is.⁴ If we

³ On Plotinus’ critique of the sharp distinction between *ἐνέργεια* and *κίνησις* in *Enn.* VI.1 [42], 16. 4-19 see also the excellent discussions in Chiaradonna (2008), (2020) ch. 2 and (2023).

⁴ Natali wishes to understand the “again and again”, not as contrasting to the claim that motion is fully an *energeia*, but as a positive addition (Natali 1994, p. 219 n. 19). But the meaning of the whole sentence must be something like the following: movement is fully *energeia*, but what makes it seem incomplete is the character of “again and again”, i.e., of *progression*, it has, not in relation to being an *energeia*, which it always already is, but in relation to the product.

take the example of building, Plotinus' point is that there is no incompleteness in the activity of building as such – it is fully the activity it is. Instead, the incompleteness lies in the house that is not yet completed. Plotinus' own example is walking (βάδισις, VI.1.16.10): if I am walking to the store, my walking is in itself a complete activity and is incomplete only in the sense that I have not yet arrived at the store. As Plotinus puts the point, what is lacking here is not the walking qua motion, but a certain distance of walking (τὸ ἐλλείπον οὐ τῆς βαδίσεως οὐδὲ τῆς κινήσεως, ἀλλὰ τῆς ποσῆς βαδίσεως, VI 1.16.11-12).

Plotinus' use of the walking example already suggests that, despite the apparent reference to the definition of motion in the *Physics*, his main target here is Aristotle's distinction between *kinésis* and *energeia* in *Metaph.* Θ 6: both because this is one of the examples Aristotle himself uses there to show that all motion is incomplete (πᾶσα κίνησις ἀτελής [...] βάδισις, 1048b29) and because Plotinus proceeds to challenge the temporal distinction between *kinésis* and *energeia* that Aristotle proceeds to make using precisely this example.⁵ Aristotle argues, as we have seen, that a motion, unlike an *energeia*, excludes the simultaneous use of present and perfect tenses: while I can simultaneously be seeing and have seen, I cannot simultaneously be walking and have walked (οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβήδικεν, 1048b30-31). Focusing on

⁵ The use of this example is also noted by Noble (2016) p. 259 n. 50 as a reason for seeing Plotinus as referring to the *Metaphysics* passage and not the *Physics*. Chiaradonna's objection that 'walking' "is Aristotle's standard example for a motion directed towards an external end-state [...]" and there is no need to trace Plotinus' use of it back to *Metaphysics* 9.6" (Chiaradonna 2023, p. 74) misses the point: it is not simply that Plotinus uses an example also used in the *Metaphysics* passage, but that he uses it to address exactly the same point it is used to address in that passage: the incompatibility of present and perfect tenses in the case of motions. Aristotle does use the example of walking also in the *Nicomachean Ethics* as an example of motion not being complete at every moment of time (1174a31), but there the point about the incompatibility of the present and perfect tenses which Plotinus challenges with the example is completely absent: it is only because she fails to note this that Taormina can doubt Plotinus' knowledge of the Passage (Taormina 1999, p. 114 n. 1). Furthermore, the context in *NE* is a discussion of ἡδονή which is as absent from Plotinus' discussion as it is from the passage in *Metaph.* Θ 6. From these two points the only reasonable conclusion is that the target of Plotinus' critique is not the discussion in the *NE* but that in *Metaph.* Θ 6. The only other text I know of that uses the example of walking to make the point about the incompatibility of present and perfect tenses in the case of motion is *Physics* VI 1.231b30-232a1. But in that passage the point is not made to argue that walking is incomplete nor to contrast walking with an *energeia* (of which there is no mention in the passage). For more on this passage, see below.

this example – with good reason, since it appears the weakest example for making Aristotle’s point – Plotinus counters that walking is fully walking as soon as it begins (οἶον βάδισις ἐξ ἀρχῆς βάδισις ἦν, VI.1.16.9-10) and that the distance covered is irrelevant to the completeness of the walking as such. This allows him, against Aristotle, who claims that something cannot be in the process of becoming and the state of having become, or being moved and having been moved at the same time (οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν ἢ κινεῖται καὶ κεκίνηται, 1048b32), or simultaneously in the process of moving and the state of having moved (κινεῖ καὶ κεκίνηκεν, 1048b33), to conclude that the present and perfect tenses do not exclude each other in the case of motion: “the person in motion has also already moved [or completed the motion]” (ὁ γοῦν κινούμενος καὶ ἤδη κεκίνηται, 13-14). And if Aristotle’s suggestion is that a motion excludes the simultaneous use of present and perfect tenses because it *takes time* to reach its end and be completed, Plotinus retorts that a *kinēsis* as such, without regard to its product or goal that is something other than it, is no more in need of time than is an *energeia* (καὶ ὡς ἡ λέγονμένη ἐνέργεια οὐ δεῖται χρόνου, οὕτως οὐδ’ ἡ κίνησις, ἀλλ’ ἡ εἰς τοσοῦτον κίνησις, 13-16). So the relation of both *kinēsis* and *energeia* to time is the same: with regard to their being completely what they are at every moment, both are not in time (or are ‘in timelessness’, ἐν ἀχρόνῳ, as Plotinus says).⁶ Here Plotinus rather brilliantly⁷ uses against him Aristotle’s critique of Melissus in the *Physics* for absurdly thinking that there must be a beginning of change, “as if it did not occur all at once” (ὥσπερ οὐκ ἀθρόας γιγνόμενης μεταβολῆς, *Phys.* I 3.186a15-16). If change does not occur in time, Plotinus retorts, then why

⁶ It is presumably from this simultaneity of present and perfect tenses that Plotinus deduces the ‘timelessness’ of ἐνέργεια for Aristotle and of κίνησις for himself. It is not likely that he is thinking of the discussion of pleasure as ἐνέργεια versus κίνησις in the *Nicomachean Ethics* since what Aristotle stresses there is ἐνέργεια being *in time in the sense of being complete in each and every time* (καθ’ ὄντιν οὖν χρόνον τελεία, 1174a14-15, ἐν ὁπωσὺν χρόνῳ τέλειον, 1174b5-6; ἐν τῷ νῦν ὅλον τι, 1174b9). There is no incompatibility, of course, between saying that ἐνέργεια is complete in every moment of time and saying that it is *not in time* in the sense of *taking time*. But Plotinus is clearly thinking of the *Metaphysics* passage in particular and seeking to apply to motion the completeness and timelessness that that passage wishes to restrict to ἐνέργεια. Chiaradonna, in considering what Plotinus could mean in characterizing both κίνησις and ἐνέργεια as existing “in timelessness”, does not consider the possibility that he was here again provoked by the passage in *Metaph.* Θ 6 (Chiaradonna 2008, pp. 481-3).

⁷ Natali writes here of Plotinus’ ‘perfidia’ (Natali 1999, p. 220)!

should motion? (33-36) If we insist that the *continuity* of motion requires it to exist in time, then Plotinus retorts that the same continuity would then require an activity like *seeing* (ἡ ὄρασις) also to exist in time (18-19): ‘seeing’ being, as we have seen, one of Aristotle’s examples of an *energeia* in contrast to a *kinêsis* in *Metaph.* Θ 6.⁸ A little later in the treatise Plotinus makes essentially the same point with another example taken from *Metaph.* Θ 6: living and life (τὸ ζῆν καὶ ἡ ζωή), though given there as examples of *energeia*, take up time and therefore come to the same thing as *kinêsis*. “For the living of each is to be found in a complete time (ἐν χρόνῳ γὰρ τελείῳ) and happiness is not an *energeia* in what is partless (οὐκ ἐν ἀμερεῖ), but is such as they claim movement (κίνησις) to be” (18.3-5).

Plotinus’s critique is strikingly similar to an influential and often-cited modern critique: that by J. Ackrill (1997). Ackrill, just like Plotinus, focuses on Aristotle’s choice of walking as an example of a motion that is not an *energeia*. Ackrill asks: “For are not parts of walks walks”, so that in walking I can say “I have walked” (p. 152)? The only way to avoid this conclusion in his view is to specify the walking as “walking from A to Z: in walking from A to Z, I cannot say that I have walked from A to Z.” But then Ackrill makes in a different way the same point as Plotinus: if we specify in the same way a so-called activity, e.g., instead of simply ‘hearing’ we speak of ‘hearing a symphony’ (p. 153), then in that case too, the present and perfect tenses would exclude each other: hearing a symphony does not imply having heard the symphony. In short, in the cases of both hearing and walking, the activity taken in itself without further specification is complete and becomes incomplete only if specified in relation to some end. But then there is no distinction between *energeiai* and *kinêseis* as such, but only between different ways of considering an activity. As Ackrill writes, we “are forced to conclude that there is a serious confusion in Aristotle’s exposition of the *energeia-kinêsis* distinction” (p. 155). Despite the clear parallel, Ackrill makes no reference here to Plotinus.

⁸ Unlike others cited above, Brisson rightly notes that “Plotin emprunte à Aristote les exemples de la marche et de la vision, *Métaphysique* Θ 6.1048b29 et 33, 10-12. Voir aussi 44 (VI, 3), 22, 8-9” (Brisson 2008, p. 270 n. 203).

We can suspect, however, that Ackrill and Plotinus arrive at their critique from different philosophical assumptions and, indeed, their assumptions are diametrically opposed. For Ackrill, both what Aristotle calls ‘activities’ and what he calls motions are *continuous* in time and therefore quantifiable. Ackrill therefore does not know what to do with Aristotle’s explicit claim in the *Nicomachean Ethics* that an *energeia* is *not* ‘in time’. He also interprets, or rather misinterprets, the simultaneity of perfect and present tenses Aristotle ascribes to *energeia* as meaning only that an *energeia* as continuous always has a time that has already elapsed (perfect tense) and can continue indefinitely (present tense); on such an interpretation any sharp distinction between an *energeia* and *kinēsis* indeed disappears. Plotinus’ critique assumes, on the contrary, that neither what Aristotle calls an ‘activity’ nor what he calls a ‘motion’ is in itself in time; any quantifiable temporal continuity is accidental to it. What this critique says about Plotinus’ own conception of motion becomes clear from the following passage referring to the life of the Intellect turned towards the Good: “The motion itself was actually fulfilled by being motion in the intelligible world, and it was fulfilled in relation to the Good itself; it was no longer mere motion, but satiated and full motion” (ἡ δὲ κίνησις αὐτὴ πληρωθεῖσα τῷ ἐκεῖ κινεῖσθαι καὶ περὶ ἐκεῖνο ἐπλήρωσεν αὐτὸ καὶ οὐκέτι κίνησις ἦν μόνον, ἀλλὰ κίνησις διακορῆς καὶ πλήρης, VI.7.16.16-18). Motion in the intelligible world is a fulfilled and full or complete motion. But of course, motion in the intelligible world is what motion is *in itself*. Any ‘incompleteness’ of motion is to be attributed to that in which the motion is present. Qua motion walking is complete; what makes us call it incomplete is only the quantity of distance in which this motion is realized. In short, for Ackrill *energeia* and *kinēsis* do not differ because both take up time and are divisible in the same way; for Plotinus they do not differ because neither exists in time except accidentally.

4. Reply to both Ackrill and Plotinus

It is important to identify the opposed assumptions of Plotinus and Ackrill to see that neither assumption would be acceptable to Aristotle and that therefore their critiques fail to hit their target. On the one hand, I note with

Plotinus against Ackrill that an *energeia* is for Aristotle complete *in the moment* and in this sense is not in time, i.e., does not take up time. On the other hand, I note against Plotinus that ‘walking’ in the moment would not be walking: walking, and motion in general, has essentially the structure of ‘from-to’ (πᾶσα γὰρ κίνησις ἐκ τινος καὶ εἰς τι, *Physics* V 1.224b1), so that ‘quantity’ is not something accidental, but rather something essential to it (δοκεῖ ἡ κίνησις εἶναι τῶν συνεχῶν, III 1.200b16-17).⁹ In contrast, there is no problem with ‘seeing’ existing completely in the moment because it is not a seeing ‘from-to’ and in this sense has no quantity or ‘limit’. As we have noted, what is behind Plotinus’ critique is the idea that motions like walking are simply physical manifestations of ‘motion-in-itself’ where the latter implies no from-to structure and no quantity. But as is well known, Aristotle strongly rejects the idea that there exists a motion-in-itself beyond specific kinds of motion (οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα, III 1.200b32-33). For him walking is not accidentally but essentially a motion from one place to another, i.e., a locomotion as distinct from, say, a qualitative change. In contrast, ‘hearing’ is not essentially a hearing of this or that, as if ‘hearing a symphony’ were a different kind of hearing from ‘hearing an alarm’. You hear as soon as something is heard, whatever that may be, and this is why hearing is complete in the moment and does not take up time. It is only because Ackrill seems not to take this into account that he can divide an activity into different temporal spans (for example, four symphonic movements) and claim that it is not yet complete at t^1 but only at t^4 . In short, in my view, Ackrill

⁹ Brisson captures well what is most peculiar, and most anti-Aristotelian in Plotinus’ conception of motion here: “En définitive, comme on l’a vu, Plotin opère une distinction entre le mouvement et le mouvement présentant une certaine étendue dans le temps et dans l’espace. Seul le temps perçu par les sens présente une extension. En lui-même le mouvement n’a rien à voir avec le temps et l’espace” (Brisson 2008, n. 210). In contrast, for Aristotle the “what”, the “in what” and the “when” are the three constitutive moments of movement (227b23-24); and “all that moves moves in time” (ἐν χρόνῳ γὰρ πᾶν κινεῖται, 227b26; see also 200b20-21).

misinterprets *energeia* in assigning it a from-to structure and thus a quantifiable temporal span, while Plotinus misinterprets *kinēsis* in denying it a from-to structure and thus placing it outside of time.¹⁰

5. Knowledge of the Passage in Antiquity

I have already given reasons for taking the target of Plotinus's critique, like that of Ackrill, to be the Passage in the *Metaphysics*. This means that the Passage was known to Plotinus and to those who debated the distinction with him, contrary to Burnyeat's claim otherwise. Burnyeat can make this claim only because he does not give careful consideration either to Plotinus' critique in *Enneads* VI or to Simplicius's report of the debate it engendered: a report we will examine in what follows.¹¹ Other commentators have fortunately hesitated to follow Burnyeat here and for the simple reason that they *have* worked closely with the Plotinian text. R. Chiaradonna, for example, who has written extensively on Plotinus and Neoplatonism, disagrees with Burnyeat to the extent of allowing that Plotinus *may* have been *also* thinking of the Passage while focusing on the *Physics*.¹² Yet this is insufficient: we can and must conclude that Plotinus was most definitely thinking of the Passage

¹⁰ Natali, who briefly notes the parallel between the two critiques, also notes how they are inverted: Ackrill seeks to show that *energeia* is *kinēsis* while Plotinus seeks to show that *kinēsis* is *energeia* (Natali 1999, 220 n. 20).

¹¹ In Gonzalez (2019) pp. 179-81, and in response to Burnyeat, I provide the debate between Plotinus and Iamblichus on the distinction between κίνησις and ἐνέργεια, as reported by Simplicius in his commentary on Aristotle's *Categories* (303.35-306.10 Kalbfleisch), as evidence that the Passage was known by the later Greek tradition. But what I did not offer there is the evidence of *Ennead* VI.1 that Plotinus clearly knew the Passage: indeed, while I granted that the discussion in Simplicius does not explicitly address the so-called 'tense-test' found in the Passage and only there, Plotinus' critique does explicitly address it. In short, the evidence for knowledge of the Passage in antiquity, contra Burnyeat, is even stronger than I took it to be in 2019. It is also worth recalling in this context Porphyry's claim that Aristotle's *Metaphysics* is 'concentrated' in Plotinus's writings (καταπεπύκνωται δὲ καὶ ἡ 'Μετὰ τὰ φυσικὰ' τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία, 14.5-7). That Porphyry should single out this Aristotelian treatise is evidence of the importance he saw it to have for Plotinus. One indeed need only take a glance at the *Index fontium* in Henry-Schwyzler to see how thorough Plotinus's acquaintance with, and use of, this treatise is.

¹² Chiaradonna goes only so far as to conclude that, while of course Plotinus is directly referring only to the *Physics* passage, as Burnyeat claims, we cannot rule out, as Burnyeat does, that he might *also* have in mind the *Metaphysics* passage (Chiaradonna 2023, p. 75).

and that it was the *focus* of his critique. First, the target of Plotinus' critique, as we have seen, is the distinction between *kinêsis* and *energeia* in terms of the so-called 'tense-test': something that according to Burnyeat himself is found only in the Passage and *not* in the *Physics*. And if this were not enough, Plotinus uses the examples ('seeing' and 'walking') found in the Passage and not in the *Physics*. Secondly, what have been taken as clear references to the *Physics* are more plausibly interpreted as references to the Passage. If Chiaradonna still insists that the target of Plotinus's critique is the *Physics*, this is because he believes (Chiaradonna 2008, p. 479) that when Plotinus objects that "the person in motion has also already moved [or completed the motion]" (ὁ γοῦν κινούμενος καὶ ἤδη κεκίνηται), the source of his words "is certainly not *Metaphysics* 9.6, but *Physics* 6.6 [236b33-4]" (Chiaradonna 2023, p. 74) and that "What Plotinus paraphrases is certainly *Physics* 6.6 and not *Metaphysics* 9.6" (*ibid.*, p. 75). But one must first object that the 'certainly' is hardly warranted. In *Metaph.* Θ 6.1048b32 Aristotle rejects the possibility of "is in motion and has already moved" (κινεῖται καὶ κεκίνηται): a phrase clearly very similar to that used by Plotinus.

The question is therefore this: when Plotinus writes "the person in motion has also already moved [or completed the motion]" (ὁ γοῦν κινούμενος καὶ ἤδη κεκίνηται), does he have in mind (1) the claim at *Phys.* VI 6.236b33-34 that "everything in motion must have previously been in motion" (πᾶν τὸ κινούμενον ἀνάγκη κεινῆσθαι πρότερον) or (2) the denial at *Metaph.* Θ 6.1048b32 that something "is in motion and has already moved" (κινεῖται καὶ κεκίνηται)? If we allow this question to be asked, we see that there are indeed strong reasons for maintaining (2). First, in writing ὁ γοῦν κινούμενος καὶ ἤδη κεκίνηται, Plotinus is asserting this *against* Aristotle: is he therefore not more likely to have in mind the passage in which Aristotle *rejects* a similar claim, i.e., (2), than the passage (1) in which Aristotle *defends* a similar claim as his own? It would be at least very odd for Plotinus to critique Aristotle by affirming what Aristotle himself affirms in the *Physics*. Secondly, Chiaradonna himself notes that Plotinus uses the perfect κεκίνηται in an aspectual sense, "not as meaning that everything which is in motion now has been in motion before [...] but as implying that motion is fully present or complete from the start

and at every moment in which it occurs” (Chiaradonna 2023, p. 71). But Chiaradonna also himself notes that the perfect has this sense at *Metaph.* Θ 6 and *not* at *Physics* VI 6.236b33-34 where it clearly means “what has been in motion before”. The natural conclusion is therefore that Plotinus has in mind *Metaph.* Θ 6 and not *Phys.* 236b33-34, but Chiaradonna insists that Plotinus is referring to the *Physics* and concludes that he is deliberately changing the meaning of the perfect in the *Physics* passage and in a way that just happens to coincide with the meaning the perfect has at *Metaph.* Θ 6.¹³ Is it not more natural to conclude that Plotinus is critiquing Aristotle’s denial at *Metaph.* Θ 6 that something can simultaneously be moving and have moved, objecting that this is in fact possible and in doing so reproducing the sense that the perfect tense has in that text? Instead, Chiaradonna apparently would have us believe that Plotinus is critiquing Aristotle by affirming what Aristotle himself affirms in the *Physics* (πᾶν τὸ κινούμενον ἀνάγκη κεκινήσθαι πρότερον) rather than by affirming what Aristotle denies in the *Metaphysics* (κινεῖται καὶ κεκίνηται), and that he takes his phrase (ὁ γοῦν κινούμενος καὶ ἤδη κεκίνηται) from the *Physics* and not the *Metaphysics* but understands the phrase in the sense it has in the *Metaphysics* and not the *Physics*.

If this is what it takes to deny that Plotinus’s target is *Metaph.* Θ 6, then the reasonable thing to do is to stop denying this and accept the evidence that that is indeed his target. It should be noted that a better candidate than

¹³ I wonder whether Chiaradonna’s preference for the more convoluted over the simpler explanation in (2023) is due to the influence of Burnyeat (2008); he does not in any case even cite the rebuttal in Gonzalez (2019) that already challenged precisely Burnyeat’s claim about Plotinus. This suspicion is strengthened if we contrast what Chiaradonna writes in his 2002 book, thus before Burnyeat (2008). There in n. 33 p. 170 Chiaradonna, while claiming that Plotinus is referring to *Physics* Z, maintains that Plotinus’ critique is best understood if related to *Metaph.* Θ 6 and *NE* X 3.1174a31ff. There he considers significant that the example of ‘walking’ (βάδασις) does *not* occur in the *Physics* text, but *does* occur in the *Ethics* text (though without noting that it also occurs in the *Metaphysics* text). There he also notes that the distinction between κίνησις and ἐνέργεια that is the object of Plotinus’ attack is *not* found in the *Physics* text, but in the *Ethics* text (he recognizes a few pages later that it is also found in the *Metaphysics*: p. 180). All of this is exactly right, but Chiaradonna seems to backtrack on or weaken all of these claims later. Yet the view that Plotinus’s critique refers only or primarily to the *Physics* is widespread and not only after Burnyeat (2008): Bréhier (1963) p. 24 already assumes that this is the case and in his ‘Notice’ does not even refer to the *Metaphysics* passage.

Physics VI 6 would be *Physics* VI 1 where Aristotle asserts the impossibility of simultaneously applying to motion the present and perfect (here aspectual) tenses (ἀμα κινεῖσθαι καὶ κεκινήσθαι, 231a29-30). Furthermore, Aristotle here uses the example of walking to make his point: “For example, if one walks to Thebes, it is impossible simultaneously to walk (βαδίζειν) and to have walked (βεβαδικέναι) to Thebes” (213a30-31). But this too cannot be the passage Plotinus is targeting. The point about the impossibility of the simultaneous use of present and perfect tenses in relation to what moves is not made here to contrast motion with *energeia*: the latter notion is not even mentioned here, so that there is also no contrast with seeing or thinking. The point is made rather to show why there cannot be motion in an indivisible magnitude (in an indivisible magnitude, the object moving will have completed its motion the moment it starts moving): something that is not the target of Plotinus’s critique. Furthermore, here, unlike in the Passage, Aristotle gives the walking example a destination: it is impossible simultaneously to be walking and to have walked *to Thebes*. If Plotinus had been thinking of this passage from the *Physics*, he would have jumped on this example, as he would have seen it as confirming his critique: the incompleteness, he would say, lies in covering *the distance to Thebes*, *not* in the activity of walking itself. If Plotinus instead does not use this example against Aristotle, that is because the text he had in mind is the one in which Aristotle says simply that one cannot be walking and have walked at the same time, i.e., the Passage. To make his objection Plotinus preserves the abstractness of the example in the Passage, speaking only abstractly of “covering a stade” (6.1.16.11).

We should conclude, therefore, that while Plotinus’s critique may start with the characterization of motion in the *Physics* as *energeia atelès*, the above shows that it quickly turns to the distinction between *kinésis* and *energeia* in the *Metaphysics*. Plotinus would have good reason for connecting the two since the Passage in Θ 6 begins with the same point made in the *Physics*, only using the word *praxis* instead of the word *energeia* it will immediately substitute: “this [*kinésis*] is not *praxis*, or indeed not a complete one [ἢ οὐ τέλεια γέ]” (1048b21-22).¹⁴ We should conclude, therefore, that the

¹⁴ Chiaradonna rightly observes that, while Plotinus quotes Aristotle’s claim in the *Physics* that κίνησις is ἐνέργεια ἀτελής, he surprisingly ignores the specification that it is ‘incomplete’

Passage was not only in the text of the *Metaphysics* at this time, contra Burnyeat, but that it was well-enough known and cited to merit Plotinus's strong critique.

6. *Iamblichus's Platonist Defense of Aristotle's Distinction
against Plotinus*

If Plotinus critiques Aristotle's distinction from a Platonist perspective (according to which 'motion in itself' is not incomplete), Iamblichus clearly sought to reconcile it with a Platonist perspective by making the distinction into one between two levels of reality, the intelligible and the sensible. For the debate regarding the relation between *kinêsis* and *energeia* generated by Plotinus's critique, and thus Iamblichus's response, the crucial text is Simplicius' commentary on Aristotle's *Categories* (*CAG* VIII, in *Cat.* 9.11b1, pp. 303.35-306.10 Kalbfleisch). Simplicius has been commenting on Aristotle's presentation of the categories of acting (*ποιεῖν*) and being affected (*πάσχειν*), and has identified acting with *energeia* (*Σημαίνει δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἐνέργειαν [...]* 296.9). As we have seen, a discussion of the category of *poiein* is also the context for Plotinus' critique of Aristotle and that is why Simplicius will go on to refer to this critique here. One question Simplicius himself addresses is why *poiein* and *paschein* are distinct categories rather than both belonging to the category of relation. One part of his response is to claim that there are 'absolute actions' (like walking, running, speaking, reading, etc.) that are not relative to any patient (*ὅλως δὲ κατὰ παντὸς μὲν ἐνεργοῦντος τὸ ποιεῖν λέγεται, οὐ πάντα δὲ ἐνέργεια πρὸς πάσχον. οὐδὲ γὰρ αἱ ἀπόλυται ποιήσεις [...]* 299.9-11; see also 310.12 ff.). In this context, the question also arises of why 'movement' is not the genus that encompasses both acting and being acted upon. The first

due to the *δυνατόν* of which it is the *ἐνέργεια* (2023, p. 78). But Chiaradonna does not consider a possible explanation: that the passage from *Metaph.* Θ 6, in which we also find the claim that *κίνησις* is *ἀτελής* (*οὐ τελεία γε*, 1048b21-22), even if it is said there to be an incomplete *πράξις* before Aristotle switches to the term *ἐνέργεια*, contains no reference to 'potentiality' or 'capacity'. That Plotinus, like the *Metaphysics* passage, makes no reference to the notion of *τὸ δυνατόν* to explain the incompleteness of motion could be further evidence that he is addressing the argument of this passage; even if he also has the definition of motion in the *Physics* in mind, he drops the part that is not relevant to the argument of the *Metaphysics* passage.

thing Simplicius does to dismiss this suggestion, and already in explicit criticism of Plotinus, is cite Aristotle's claim that the prime mover and actor is unmoved (the implication being that here we have action without motion; 302.12). Later he will explain that the genus *poiein* includes *energeiai* as well as *kinêseis* and therefore cannot be placed under the genus of motion (τὸ μέντοι ποιεῖν οὐ κινήσεως μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐνεργειῶν ἣν περιληπτικόν, 311.29-30).

After considering other views on whether movement is a single genus containing both acting and being affected – with Iamblichus reported as most strongly arguing against this – Simplicius reports “the great Plotinus” as saying that Aristotle avoided placing movement in a genus (i.e., the genus *energeia*) because it is an incomplete *energeia* (303.32-33). Then he cites directly what Plotinus writes in the *Enneads* after asking why movement will not be one genus: “If someone were to say that *kinêsis* is an incomplete *energeia*, nothing would prevent us from placing *energeia* at the top and putting under it the *kinêsis* that is incomplete *energeia* as one of its species” (VI.1.16.1-3). For Plotinus, as we have seen, *energeia* can be the genus of *kinêsis* because the incompleteness of *kinêsis* does not prevent it from being completely an *energeia*. Simplicius then reports Iamblichus as asking whether movement is an incomplete *energeia* because it is *inferior within the same nature* or because it belongs to a different and inferior nature (ὡς ἐν τῇ αὐτῇ φύσει ὑφείμενη ἢ μᾶλλον ὡς ἐσισταμένη εἰς πάντη καταδεστέραν φύσιν, 303.37-38). Iamblichus defends the second alternative, i.e., that *energeia* and *kinêsis* cannot have the same nature, by listing all the properties that are true of the former but are not true of the latter.¹⁵ The first contrast he makes is as follows: “if movement strives *towards* its end because it comes into being for its sake, not yet possessing it within itself, and, on the other hand, *energeia* remains *at* the end, full of itself and its own completeness, then what is perfectly complete will not have any nature in common with what strives towards completeness.”¹⁶ Iamblichus proceeds to make other distinctions that preclude one being the genus of the other: *kinêsis* is infinitely divisible and

¹⁵ See also Simplicius' own claim later that there is nothing common to κίνησις and ‘pure’ ἐνέργεια (308.8-9).

¹⁶ εἰ οὖν ἡ μὲν κίνησις ἐπὶ τὸ τέλος σπεύδει ὡς ἔνεκα αὐτοῦ γινομένη καὶ μηδέπω αὐτὸ ἐν ἑαυτῇ ἔχουσα, ἡ δὲ ἐνέργεια κατὰ τὸ τέλος ἔστηκεν. πλήρης οὖσα ἑαυτῆς καὶ τῆς οἰκείας τελειότητας. οὐκ ἂν τὸ τελεώτατον πρὸς τὸ ἐπειγόμενον εἰς τελείωσιν ἔχοι τινὰ κοινωμίαν φύσεως (304.3-7).

continuous, whereas *energeia* is a limit; *kinêsis* changes from one thing to its contrary and is thus composed of contraries, whereas *energeia* is completely unmixed and excludes its contrary; movement is coextensive with time, whereas *energeia* is characterized by dimensionless eternity. Whatever we think of these arguments meant to justify it, what we clearly have here is precisely the sharp distinction between *kinêsis* as such and *energeia* as such found in the Passage.¹⁷ The conclusion is that acting is not to be joined together with being affected under the common genus ‘movement’ since this fails to keep acting pure and free from being affected and conflates *energeia* with movement.

Iamblichus also is reported as addressing Plotinus’ argument that walking is not in itself incomplete, but rather is incomplete only relative to the distance to be covered. To this Iamblichus objects that Plotinus is failing to understand movement as of a moveable thing existing *potentially*: it is in relation to the movable and being potentially, and not due to some extrinsic factor, that the movement cannot be whole (καθὸ κινητὸν οὐπω ἐστὶν ὅλον,

¹⁷ A detailed discussion of the Simplicius text discussed here can be found in Giardina (2011). That discussion, however, does not note the importance and significance of the Passage in Plotinus’s critique and therefore also in the response of Simplicius and Iamblichus; Giardina refers to the Passage only once in this very long article and only in passing and in a footnote, with no analysis (p. 92 n. 81). As a result, she assumes throughout that the sense of *energeia* that Iamblichus and Simplicius are sharply distinguishing from *kinêsis* against Plotinus is “immobile form” (p. 76). Against this, the following can be said: First, the sense of *energeia* that Aristotle in Θ 6 opposes to *kinêsis* is not *form*, which is opposed to matter instead, but rather *activity* of which the examples are thinking, seeing, living, etc. Secondly, we have seen that this is exactly how Plotinus understands the distinction since he treats it as a distinction between, for example, seeing and walking. Furthermore, while it is possible that Iamblichus is already assimilating the sense of *energeia* as activity to that of *form*, he too gives the *activity of thinking* as an example of an *energeia* separated from motion, as Giardina herself notes right before claiming that *energeia* in its pure form is *eidōs* (p. 75). As for Simplicius, Giardina also notes that he speaks of “pure action” (τὴν ποιήσιν καθαρὰν) as synonymous with pure *energeia* (p. 79). So are we to understand *poiêsis* here as equivalent to *eidōs*? In short, this reduction of *energeia* to *eidōs* is possible only if one does not give full weight to the teaching of the Passage; that Plotinus certainly did not make such a reduction and that Iamblichus and Simplicius at least did not carry out such a reduction to the extent Giardina does, is further evidence that *they* knew the Passage very well. Giardina (2014) recognizes the significance of the Passage and its Neoplatonic reception in another context.

308.2-3).¹⁸ Here Simplicius cannot resist voicing his approval while also mocking Plotinus: “And I think [Iamblichus] speaks well, for [Plotinus] seems to me to be suffering from the same affliction as someone who would call the imperfect itself perfect, when it is imperfect and considered in respect of its imperfection” (308.3-5). The criticism here is that Plotinus’s position amounts to claiming that an imperfect *energeia*, considered in itself, is perfectly an imperfect *energeia* and therefore perfectly an *energeia*. Simplicius furthermore attacks what we have already seen to be a weakness of Plotinus’ position: his treatment of quantity as something accidental to movement.

While it seemed to the Peripatetics that movement should be reduced to quantity, Plotinus wishes to reduce it to *energeia*, so that just as *energeia* is not quantity, so also movement would be shown not to be quantity. But that movement is quantity is clear, not from its being in time (for this belongs to it accidentally), but in virtue of its dimensionality (*diastasis*), and in so far as it is difference, as Plato says, and unlikeness (308.11-16).

In the case of walking, it does not just *happen* to cover a certain distance, so that we can attribute its incompleteness to the distance and not to the walking itself: it essentially covers a certain distance as movement. In the case of movements that are not local movements there is also a certain quantitative extension essential to them: e.g., weight in the case of thinning or the color spectrum in the case of changing color. To speak of a movement that *covers no ground*, that does not go *from* something *to* something, is nonsensical.

If we wonder how Plotinus could have arrived at his position, the Simplicius text importantly reveals the source, since we are told that according to Iamblichus Plotinus was simply transferring to Aristotle *the Stoic* treatment of movement as the common genus of acting and being affected (306.13-15).¹⁹ On Iamblichus’ account, the Stoics agree with the definition

¹⁸ Natali suggests that Iamblichus is recuperating the teleological dimension of movement in Aristotle which Plotinus completely ignores (Natali 1999, p. 227). He suggests that in this regard Plotinus is closer to the conception of movement in modern physics (p. 229).

¹⁹ For an attempt to relate what we are told here about the Stoic position on *ἐνέργεια* to what we can gather about their views on movement from other texts, see the helpful article by Natasi (2024). Could the Stoics have known the Passage? If we reject the view that none of the esoteric writings could have been known to them, as Natasi does, then this is a possibility, though Natasi thinks that the absence of the Passage from a family of manuscripts dating a thousand years later counts as evidence against this (p. 574). In any case, we do not have for the Stoics the kind of evidence of knowledge of the Passage that we have for Plotinus

of *kinêsis* as *energeia atelês*, but object that the reason for its being *atelês* is *not* that it is any less of an *energeia* (οὐχ ὅτι οὐκ ἔστιν ἐνέργεια): on the contrary, motion is fully *energeia* (ἔστιν γὰρ πάντως, φασίν, ἐνέργεια) and is *atelês* only in containing the ‘again and again’ (πάλιν καὶ πάλιν). This means that it is stretched out in time “not so that it may arrive at *energeia* (for it is already that), but so that something different may come to be produced that exists after it” (307.4-5).²⁰ The suggestion, as in Plotinus, is that the ‘again and again’, being stretched out towards a goal, is something accidental to the movement as an *energeia*. Since its imperfection thus lies in something accidental to it, it can itself be fully *energeia*. Against this view Iamblichus asks how, if *kinêsis* is said to be *ateles* as a whole while *energeia* itself cannot be

and Natasi discusses other texts from which the Stoics could have inferred Aristotle’s view that movement is incomplete *energeia in the sense of a defective energeia* (as Natasi rightly points out, the Stoic critique makes no sense if they did not understand Aristotle’s phrase *atelês energeia* in *this* sense: p. 573). If one agrees, as does Natasi (pp. 575-6), with the argument of Chame (2023) that the *energeia-kinêsis* distinction was already found in early Aristotle, specifically in the *Protrepticus*, then the Stoics could have found it there. But they are not likely to have found the characterization of movement as an *atelês energeia* there, which suggests the *Physics*, if not *Metaphysics* Θ 6. The question must therefore remain open.

²⁰ For how Iamblichus’ account of the Stoic position mirrors Plotinus’s articulation of his own position in *Ennead* VI.1, see Taormina (1999) p. 120. Natasi appears to think that what the Stoics are asserting against Aristotle is that motion is not at all *ateles* but is *teleia* precisely in its continuity as “again and again”. Thus, he writes: “If movement is a process always in making, then it is fully ἐνέργεια” (Natasi 2024, p. 556). But this is not the position Iamblichus attributes to them. Rather, on his testimony, the Stoics do not deny the incompleteness of motion, insisting instead that its incompleteness is not due to its failing to be an *energeia*, but is rather due to the character of “again and again” it has as a result of not yet having produced a product distinct from itself. This position is the same as that of Plotinus (VI.1.16.5-8). See in contrast Giardina (2011) p. 81, who gets this right. It is possible of course that Iamblichus is assimilating the position of the Stoics to that of Plotinus and thereby misinterpreting them. The position Natasi attributes to them (i.e., that movement is not incomplete at all but fully complete as movement) might seem more consistent with their ontology, but this is not the position Iamblichus attributes to them.

ateleston (307.6-7),²¹ the two could possibly be the same.²² But, as both we and the Stoics might reply, is not motion defined as an *energeia*, even if *atelles*? Iamblichus' response is surprising: No, he says, it is defined as an *entelecheia atelês*. He then explains what this means: the motion of sculpting the statue is *on the way towards the end* whereas only the finished statue is in possession of the end and therefore *hê teleia entelecheia* (307.10-15). The incomplete *entelecheia* that is motion *is separate from energeia* (κεχώρισται τῆς ἐνεργείας, 307.17). The implied distinction here between *entelecheia* and *energeia* is that the former is the result of a process of actualisation, whereas the latter is not, not being an end relative to motion, but rather being its own end.²³

Iamblichus insists that, unlike *energeia* itself, being-in-actuality (ἐνεργεία ὄν), or *entelecheia*, stands in a relation of opposition (ἀντιθεται) to what exists potentially and constitutes the perfection of what is imperfect (τοῦ ἀτελοῦς ἐστὶ τελειότης). “*Energeia* as such, by contrast, is absolute and is not said in relation to any contrary” (ἡ μὲν τοι ἐνεργεία αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν ἐστὶν ἀπόλυτος, πρὸς οὐδὲν ἐναντίον λεγομένη, 305.11-12).

Iamblichus further observes that the form of a statue cannot be in actuality (ἐνεργεία) without the presence of *energeia* as that which confers completeness upon it (305.13-14). This dependence, however, does not eliminate the distinction just drawn. For although being-in-actuality presupposes *energeia* as its condition, being-in-actuality remains opposed to, and therefore relative to, being-in-potentiality, whereas *energeia* itself is not.

We see here that Iamblichus' defense of Aristotle exaggerates the separation between *energeia* and *kinêsis*. If it is true that Aristotle defines *kinêsis* as an *entelecheia* of what is potential as such (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ

²¹ Stobaeus preserves an interesting passage from Iamblichus's work Πρὸς Σωκράτην περὶ Ἀρετῆς that shows him to have adopted Aristotle's strict sense of ἐνεργεία: Ψυχῆς μὲν οὖν ἂν εἴη ἀρετὴ, τελείότης, καὶ εὐμετρία τῆς ζωῆς, λόγου τε καὶ νοῦ καὶ διανοήσεως ἢ ἀκροτάτη καὶ καθαρωτάτη ἐνεργεία (*Florilegium* I.60).

²² Taormina (1999) p. 102 describes Iamblichus as sustaining the same view against Porphyry: “Développant son argument, il soutient qu'à ce niveau ontologique l'ἐνεργεία est absolue, exempte de toute forme de passion, et détachée de toute implication avec le mouvement, et que le mouvement ne naît ni de l'agir ni du pâtir”.

²³ Bréhier (1963) pp. 25-6 sees Iamblichus's critique as in general just a misunderstanding of Plotinus's profound change of perspective; he even refers contemptuously to “le fade éclectisme de Jamblique” (p. 26).

τοιούτον, κίνησις ἐστίν, *Phys.* III 1.201a10-11), he goes on to suggest in the same text that *kinēsis* is an incomplete *energeia* (ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναι τις δοκεῖ, ἀτελής δέ, III 2.201b31-32).²⁴ The crucial point is that *kinēsis* is neither a species of *energeia* nor something completely separate from *energeia*, but rather a *deficient*, i.e., *incomplete energeia*. There is no contradiction between claiming that *kinēsis* and *energeia* are as such distinct and claiming that *kinēsis* is a deficient *energeia* (on this point see Gonzalez 2019, pp. 137-46). Indeed, we have seen that in the Passage itself, Aristotle, after asserting that *kinēsis* is not *praxis*, immediately adds: “or indeed not a complete one” (1048b21-22). Iamblichus can be seen as ignoring this qualification in insisting on the complete separation between *kinēsis* and *energeia*. To do so, furthermore, he must sharply distinguish the two terms Aristotle uses interchangeably in defining motion, *energeia* and *entelecheia*, claiming that only *entelecheia* can be imperfect and can therefore be motion: a claim that has no basis in Aristotle’s text and goes against the evident sense of the term *entelecheia* that can only mean “being in possession of the end” and not “being in motion towards the end.” In short, Iamblichus’s rebuttal of Plotinus, we could say, *goes too far*.

Significantly, Iamblichus as quoted by Simplicius cites in support the view of *Theophrastus* (δεῖ πειθεσθαι Θεοφράστῳ) who appears to have been closer to the mark in his interpretation (and of course, closer to the source). We are told that to Theophrastus, as to Iamblichus himself, “motion appears to be separated from *energeia*” (δοκεῖ μὲν χωρίζεσθαι τὴν κίνησιν τῆς ἐνεργείας, 304.32-33). Yet we are also told that Theophrastus allowed that *kinēsis* is *energeia* in the sense of being encompassed by it, while denying that *energeia*

²⁴ Giardina (2011) defends the reading of Iamblichus here as a correct reading of Aristotle. First, she appears to agree with Iamblichus that only *entelecheia* is called *ateles* while *energeia* never is (p. 83). When she must go on to acknowledge that Aristotle does in fact speak of *energeia ateles* and that he uses the terms *entelecheia* and *energeia* interchangeably in the definition of motion, she suggests that he was wrong to do so (p. 86). Aristotle presumably coined the term *entelecheia* to refer to a state of *being in possession of the end*, in which case an *entelecheia* by definition cannot be imperfect or only *on the way to an end*. This is why, against what Iamblichus suggests, Aristotle does not use the phrase *entelecheia atelēs* (clearly a contradiction in terms); instead, he defines motion as the *entelecheia of what is potential qua potential*. It should also be clear that if *entelecheia* itself includes potentiality and being-in-motion, Aristotle’s definition would be viciously circular.

is thereby itself *kinēsis* (εἶναι δε τὴν μὲν κίνησιν καὶ ἐνέργειαν ὡς ἂν ἐν αὐτῇ περιεχομένην, οὐκέτι μέντοι καὶ τὴν ἐνέργειαν κίνησιν, 304.33-34).²⁵ This again is the crucial point: while being separate from *energeia*, *kinēsis* can be ‘encompassed’ by it as a deficient form of *energeia*. This reference to Theophrastus is also important in suggesting that knowledge of the distinction made in the Passage and debate surrounding it go all the way back to Aristotle’s pupil, as indeed we are also led to expect by the Stoic critique of the distinction.

While we have seen that Plotinus explicitly attacks the so-called ‘tense-test’, i.e. the use of the simultaneity of perfect and present tenses to distinguish *energeia* from *kinēsis*, and does so with the same examples Aristotle uses to illustrate it, this test is not mentioned by Simplicius’s report of the debate. Simplicius does, however, address Plotinus’ argument that if change can occur all at once according to Aristotle, then movement too can exist outside of time (308.33-309.8). His response is essentially that the changes that occur all at once and outside of time are precisely for this reason not *movements*

²⁵ It is not clear what work by Theophrastus is being referenced here; most likely a work *Περὶ κινήσεως* attributed to him a number of times in the secondary sources. In his *Metaphysics* 7b13-15 he shows that he is aware of the distinction: there he speaks of ascribing ἐνέργεια to the first principle and κίνησις to sensibles (τὴν ἐνέργειαν ἀντιμεταλλακτέον ὡς προτέραν καὶ τιμιωτέραν, τὴν δὲ κίνησιν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς; Gutas (2010) p. 133 translates ἐνέργεια here as ‘actualized state’ but I do not find the justification on p. 272 convincing. See also 5a7 where Theophrastus ascribes ἐνέργεια to the first principle. There is also an important passage quoted by Themistius in his commentary on *De Anima*: ἀπαθὴς γὰρ φήσιν ‘ὁ νοῦς, εἰ μὴ ἄρα ἄλλως παθητικός’, καὶ ὅτι τὸ παθητικὸν ἐπ’ αὐτοῦ οὐχ ὡς τὸ κινήτὸν ληπτέον (ἀτελής γὰρ ἢ κίνησις) ἀλλ’ ὡς ἐνέργειαν (CAG V 3, pp. 107.30-108.18; Fr. 307A). Note how this is not a quote of the definition of motion in the *Physics*, but rather a distinction between κίνησις as being incomplete and ἐνέργεια as being complete: the distinction of *Metaph.* © 6. Priscian of Lydia’s *Paraphrase of Theophrastus’ Discourse ‘On the Soul’* 2.5-6 quotes the same words as those of Theophrastus, but importantly extends the quote: οὐχ ὡς τὸ κινήτὸν ληπτέον (ἀτελής γὰρ ἢ κίνησις) ἀλλ’ ὡς ἐνέργειαν. Ταῦτα δὲ διαφέρει. Χρήσθαι δὲ ἀναγκαῖον ἐνίοτε τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασιν [...] (Fr. 307D). Theophrastus clearly has in mind Aristotle’s point in *De Anima* II 5, namely, that the sense is not strictly affected in the sense of being altered by its object and that if we speak of ‘alteration’ and ‘being-affected’ here, it is for want of other words, as these are not strictly the right words. Theophrastus is applying this point to the intellect while suggesting that we use the word he knows Aristotle opposes to κίνησις: ἐνέργεια. Simplicius himself maintains against the position of Plotinus that thought and perception are not κινήσεις but ἐνεργεῖαι since they are indivisible and are accomplished in the instant (308.19-26).

but *energeiai* (ἀλλ' ἐνέργειαι εἰσιν καὶ οὐχὶ κινήσεις αἱ τοιαῦται μεταβολαί, 309.8). A few lines later he explains that if the motionless presence of a form comes to be, there will indeed be timeless changes (ἄχρονοι), but not timeless motions (309.18-20). We have also seen that Iamblichus is reported to have appealed to different relations to time in arguing that *energeia* cannot be the genus of *kinêsis*: “and if one said that motion is to be assigned to time as extended but *energeia* is to be assigned to eternity (αἰών) as occurring without extension and present all at once and as a whole in the moment, not even in this way could there exist a common nature for eternal things and things in time.”²⁶ Here, of course, Iamblichus is cleverly using Plotinus’s own distinction between time and eternity against him by making it the basis for the distinction between *kinêsis* and *energeia* that Plotinus is challenging. But Iamblichus may have in mind also how the notion of the *aiôn* is anticipated by the temporality of *energeia* as described in the Passage: one that transcends the usual distinction between tenses and that, unlike that of *kinêsis*, has no extension.²⁷

We see in any case how Iamblichus supports his absolute separation between *kinêsis* and *energeia* by assigning them to two completely different levels of reality. Chiaradonna is therefore right in suggesting that Iamblichus’ critique of Plotinus in defense of Aristotle has a *Platonist* agenda: he insists on

²⁶ καὶ λέγοι δὲ χρόνω μὲν ἀντιπαρτείνειν τὴν κίνησιν ὡς ἂν διαστατὴν οὖσαν, αἰώνι δὲ τὴν ἐνέργειαν ὡς ἀδιάστατον ὑπάρχουσαν καὶ ὁμοῦ ὅλην ἐν τῷ νῦν παρούσαν, οὐδὲ οὕτως ἂν εἴη τις τῶν αἰωνίων καὶ τῶν ἐν χρόνω ὁμογενῆς φύσις, 304.22-25. Iamblichus has in mind here Plotinus’s account of what distinguishes time from eternity as being precisely a *διάστασις ζωῆς* (III.7.11.41). But Plotinus calls both the life of nous that constitutes eternity and the life of the soul that constitutes time indifferently both *kinêsis* and *energeia*. Thus he characterizes the contrast at one point as between ‘intelligible motion’ and the motion of a part of the soul (ἀντὶ κινήσεως νοεῖας ψυχῆς τινος μέρους κίνησιν, 50-51). Even the *διάστασις* of life in the soul is an *energeia*, specifically, an ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο ἐνεργούν (52). And as we have seen, Plotinus would insist, with the Stoics, that the ‘other and other’ does not in any way make it less of an *energeia*. (See also: τὴν γὰρ ἐνέργειαν αὐτῆς παρεχομένη ἄλλην μετ’ ἄλλην [...] 35-36). Finally, for Plotinus the *διάστασις* of life in the soul is an image of the life of the intellect even if the latter lacks such *διάστασις*: ἀντὶ δὲ ἀδιαστατοῦ καὶ ἐνὸς εἰδωλον τοῦ ἐνὸς τὸ ἐν συνεχείᾳ ἔν [...] (52-54).

²⁷ On the top of p. 283 Burnyeat (2008) claims that Plotinus’ argument that *ἐνέργεια* is no more ‘in timelessness’ than is *κίνησις* is ‘indexed’ to the *Physics* and not to the Passage, but he completely ignores the response of Iamblichus and Simplicius defending the ‘timelessness’ of *ἐνέργεια* in contrast to *κίνησις*, a defense most certainly *not* ‘indexed’ to the *Physics*.

the absolute distinction between *energeia* and *kinêsis*, their having nothing in common, in order to assign the former to the intelligible world and the latter to the sensible world, thus maintaining a two-world theory (see Chiaradonna 2002, pp. 193, 222-3).²⁸ For Plotinus, in contrast, there are no ‘two-worlds’: motion in the sensible world is only an image of motion in the intelligible world with therefore no autonomous reality or nature of its own.²⁹

To be perfectly fair to Iamblichus, however, he seems to have recognized that some *energeiai* must be accompanied by movements; I say ‘seems’ only because it is not always entirely clear when Simplicius is paraphrasing Iamblichus and when he is presenting his own views. In any case, we read in the commentary that activities such as imagination and perception cannot be without movements: to the extent that they are *affections*, they are movements, but in their form they are activities (κατὰ μὲν τὸ πάθος κινήσεις εἶναι, κατὰ δὲ τὸ εἶδος ἐνέργειαν, 305.22). As for how such a presence of *energeia* in movement (compared in the text to the presence of the ‘now’ in time, 305.18-19) is compatible with the sharp distinction between the two Iamblichus otherwise maintains, we need only note that even on his Platonist two-world theory, the intelligible can be present in the sensible or, inversely, the sensible can partake of the intelligible. Indeed, in the following lines the association of some activity with movement is related to the presence of some forms in matter (305.26-27). In any case, the main point of the passage is to critique those who, because of the association of certain activities with movements, drag activities down to movements (τῶν δὲ προσότερω προχωρούντων καὶ καθελκόντων αὐτὰς ἐπὶ τὰς κινήσεις οὐδαμῶς ἂν τις ἀνάσχοιτο, 305.28-29). Furthermore, since those activities not mixed with movements are described as *pure and completely unmoved activities* (τὴν μὲν καθαρὰν ἐνέργειαν κινήσεως ἐκτὸς εἶναι, παντελῶς ἀκίνητοι, 19-20, 26), if one

²⁸ One can therefore reach also here the conclusion Taormina (1994) reaches in studying another part of the debate between Plotinus and Iamblichus on Aristotle’s *Categories* (concerning in this case the category of ‘quantity’): that Iamblichus in defending Aristotle only by reconciling him with Plato is pseudo-Aristotelian or even himself anti-Aristotelian.

²⁹ “Contra l’‘immanentismo’ plotiniano, Giamblico difende una rigida gerarchia nella quale l’ἐνέργεια transcendente è contrapposta, nella sua stabilità e compiutezza, al mondo del movimento” (Chiaradonna 2022, p. 223). See also the conclusion of Taormina: “Jamblique a ainsi rompu le lien entre le mouvement et l’acte et il a défini chaque notion par rapport à l’ordre hiérarchique de la substance” (Taormina 1999, p. 123).

can speak here at all of an *ateles energeia*, it would not refer to a movement, which is not an *energeia* at all for Iamblichus, but to an activity that is mixed with movement. In sometimes mixing and sometimes not, *energeia* and *kinêsis* remain in themselves completely distinct. Thus Simplicius will argue some pages later that even if those are right who argue that certain activities of the soul are not possible *without* movements, it is still the case that these activities are not themselves movements because they are indivisible and *complete in the instant*: “If it is also the case that perception and intellection are completed in the ‘now’, neither in this case could they be *kinêseis*, but would correctly be called *energeiai*” (εἰ δὲ καὶ ἐν τῷ νῦν ἢ τε αἰσθησις καὶ ἡ νόησις ἐπιτελοῦνται, οὐδὲ οὕτως ἂν εἶεν κινήσεις, ἀλλ’ ἐνέργειαι ἂν ὀρθότερον καλοῖντο, 308, 24-25).

If Iamblichus exaggerates the separation between *kinêsis* and *energeia*, he still does the service of defending the distinction against Plotinus’ attack. If we go beyond the testimony of Simplicius to what little else we know of Iamblichus, we get a further indication of the significance of this defense. We find Iamblichus again appealing to the distinction between *energeia* and *kinêsis* in an important fragment from his *De Anima*. As Opsomer notes, Iamblichus here “distinguishes between Peripatetics who conceive this motionlessness [i.e., of the soul] as inactivity and those who envisage a motionless activity (*ἐνέργεια*) which is the source of the motions of the living being and which is what Aristotle calls the unmoved entelechy of the soul” (Opsomer 2016, pp. 353-4). Opsomer suggests that with the first option Iamblichus is thinking of Alexander of Aphrodisias, while the second he takes to represent Aristotle’s own view (p. 354). In the words of Iamblichus, the first view takes what is ‘motionless’ (*ἀκίνητον*) to be also ‘inactive’ (*ἀνενέργητον*), while the latter holds that the *motionless entelecheia* (*ἀκίνητος ἐντελέχεια*) of the soul encompasses ‘activity’ (*ἐνέργεια*) which he also calls ‘the most complete activity’ (*τελειοτάτη ἐνέργεια*).³⁰

It is not possible to determine if Alexander knew the Passage, given that his commentary on Book *Theta*, if it ever existed, is lost and that there are no unambiguous references to the Passage in his surviving work. What seems

³⁰ Fr. 16 in Finamore and Dillon (2002) pp. 40-1. Finamore and Dillon also see Alexander as a target here (p. 120).

clear, however, is that even if he knew the Passage, he gave it no importance. This is due to what C. Cerami has rightly called Alexander’s “thorough application of hylomorphism” (Cerami 2016, p. 164) and characterized as Alexander’s innovation. Whereas Aristotle never characterizes either the productive intellect or the unmoved mover as ‘matterless form’, Alexander insists on this characterization.³¹ This means that the only sense of *energeia* in Θ 6 that *he* would have found useful is one introduced before the Passage: *energeia* as *form*. Yet the *energeia* attributed to the unmoved mover in Book Λ is the *energeia of nous that is life* (1072b26-27), i.e., *energeia* in the sense of the Passage of which living and thinking are given as examples: *activity* (πρᾶξις) as opposed to motion in being its own end. And what could more count as such an activity than the ‘thinking of thinking’ (νόησις νοήσεως νόησις, 1074b34-35) attributed to god?³²

³¹ Alexander describes the prime mover as εἶδος τι ἄυλον καὶ χωριστόν, ἐνέργειά τις οὐσα πάσης δυνάμεως κεχωρισμένη (*Quaestiones* 1.25, 10-11).

³² In a very important paper, Fazzo (2016) raises the question of whether the unmoved mover should be described with the nominative ἐνέργεια or with the dative ἐνεργείᾳ with the subscript iota. The two would of course have been indistinguishable in the most ancient manuscripts, so that it is ultimately a question of which we judge the most genuinely Aristotelian. Fazzo defends the dative, suggesting that Alexander played a role in starting the tradition that came to identify god with ἐνέργεια in the nominative. But ἐνέργεια *in which sense?* Fazzo describes the alternative as being between understanding god as “being in act” and understanding god as being “pure act”. But while she sees the term ‘act’ as ambiguous between “activity” and “actuality”, she claims that god could be pure *energeia* (nominative) *only* in the sense of ‘actuality’ (p. 185). This is certainly Alexander’s view, but why should we accept it? Fazzo does not explain, presumably because she considers the idea of a ‘pure activity’, as opposed to *something that acts*, an odd notion, as it in fact is. But when we are speaking of the unmoved mover, or even of the productive intellect, the alternative is arguably even odder. For if the unmoved mover is *something that* lives and thinks, what exactly is this ‘something’ distinct from the activities it exercises? Obviously not matter, obviously not a compound of matter and form, also obviously (I would maintain) not ‘pure form’. Can we then make any sense of the unmoved mover as distinct from its activity? Lines 1072b29-30 can be revealing for this question: Aristotle here first says that life and continuous and eternal *aiōn* belong to the god (ὑπάρχει); but he then immediately adds, “For the god is this” (τοῦτο γὰρ ὁ θεός). One may wonder whether τοῦτο, as a neuter pronoun, refers to ζῶν ἄϊδιον ἄριστον (l. 29), as Fazzo takes it, or rather to ζῶν καὶ αἰών, which is still grammatically possible (since neuter reference can cover nouns of different genders) and, in my view, makes better sense. If, from the argument in chapter 9 that the god can think only of itself, the conclusion is drawn that the god’s thinking is a thinking of thinking, it is hard to see how one could avoid the conclusion that the god is the activity of thinking. The question

We in any case know that the Passage was unknown to the commentary of Pseudo-Alexander (Michael of Ephesus) and to medieval translators and commentators, with the consequence that the distinction between *kinêsis* and *energeia* and its significance fell into oblivion. Indeed, without the Passage, the interpretation Michael of Ephesus gives of Book *Theta* completely obliterates this distinction, whereas Aquinas can at best grope his way towards it (see appendix). I told the story of the rediscovery of the passage in Gonzalez 2019 (pp. 182-5) and will only briefly summarize it here. The key figure is Cyriacus Stroza, a Florentine scholar who immediately recognized and defended the importance of the Passage.³³ Through his efforts the Passage was translated and incorporated into the 1562 edition of the Bessarion translation of the *Metaphysics*³⁴ and gained the attention of later commentators such as the great Portuguese scholar Pedro da Fonseca who, crediting Sforza, described the Passage as containing “a serious teaching that is useful and consistent in no small measure with Aristotle’s doctrine” (Pedro da Fonseca 1604, p. 647), a conclusion that led him to critique severely the interpretation, or rather misinterpretation, of Michael of Ephesus. Interest in the

cannot be settled here, but I suggest that the question should be, not whether the unmoved mover is something that acts *or* is pure actuality, but rather whether the unmoved mover is something that acts *or* is pure activity.

³³ (1562), (1563); see pp. 60-2. The main text is Stroza’s reconstruction of the missing books VIII and IX of Aristotle’s *Politics* which he first wrote in Greek and then himself translated into Latin. To this text Stroza appends a note in which he cites the Passage, already like later editors emending the text of the codices or, as he puts it, providing “verba Aristotelis talia, qualia in codice Graeco non sunt, sed esse talia debent”; he then follows this with his own and, to say the least, idiosyncratic translation into Latin. The text of the Passage was included earlier in the Aldine edition of 1497, presumably because that edition was based on a codex that contained the Passage. But that Stroza is drawing attention to the Passage decades later as one neglected by all Latin interpreters, and that its inclusion in the Bessarion translation is credited to him, suggests that the inclusion of the Passage in the Aldine went largely unnoticed. On the other hand, Stroza’s role appears limited to drawing attention to the importance of the Passage, as his emendations of the text and his Latin translation are not followed either by the Bessarion or by da Fonseca. The Bessarion translation corresponds to the Aldine Greek text, whether or not it is directly following it or the same manuscript (is the Aldine based on M [Ambr. F 113 sup.]?) Da Fonseca’s Greek text appears emended by him and his emendations already anticipate those of later editors.

³⁴ I was wrong to suggest in Gonzalez (2019) that it is first added in the 1577 Bessarion edition (p. 184).

Passage continued for a few centuries until skepticism (and, no doubt, change in philosophical fashion) threatened its excision.

7. *Conclusion: It is Time to Return the Passage to its Central Place
in Aristotle's 'Metaphysics'*

The ancient debate we have considered shows that the Passage was both present in ancient manuscripts of the *Metaphysics* and, far from being neglected, was a subject of much discussion. An echo of this debate is to be found in Proclus's commentary on the *Parmenides*. In this commentary Proclus repeatedly assumes that *energeia* is a type of *kinêsis*, arguing, for example, that if motion cannot be ascribed to the One, neither can *energeia*. But at one point he reveals to us that this view that *energeia* is a kind of *kinêsis* is *Plato's* view and adds: "even if according to others *energeia* differs from *kinêsis*" (ἢ ἐνέργεια διαφέρει τῆς κινήσεως, 1172.17-18). Furthermore, there is clear evidence that Proclus himself knew the Passage. In the *Platonic Theology*, and in describing the intelligence of the divine demiurge as being in *energeia* (κατ' ἐνέργειαν) both intelligence (νοῦς) and intelligible (νοητόν), Proclus writes the following: "For it simultaneously thinks and has thought" (Αἰμα γὰρ νοεῖ καὶ νενόηκε, V.17.62.24-25).³⁵ This characterization of the *energeia* of thinking in terms of the simultaneity of present and perfect tenses is unique to the Passage. We can therefore be confident in concluding that when in the *Parmenides* commentary Proclus refers to the view that *energeia* differs from *kinêsis*, he has the Passage itself in mind as well as later philosophers who defended the distinction of the Passage such as Iamblichus. The passage from the *Platonic Theology* is also significant in another way: immediately after stating the simultaneity of thinking and having thought, Proclus describes the divine thinking as 'eternal' (τῶν θεῶν νόησις αἰώνιος, 62.27). This confirms something that was suggested above in relation to Iamblichus: that the simultaneity of present and perfect tenses could have been interpreted by Neoplatonists as characteristic of eternity. An intelligence that

³⁵ I am indebted to Linguiti (2022) p. 366 for noting this reference to the Passage in Proclus.

simultaneously thinks and has thought does not reason according to temporal displacement (ὁ λογισμὸς οὐ κατὰ μετὰβασιν, 62.26-27), but eternally in a perfect present.

It is clear, then, that the relation between *energeia* and *kinēsis* was a topic of debate for centuries after Aristotle's death and was clearly instigated by our Passage which is where the distinction is explicitly explained and defended.³⁶ The question we should be asking is not Burnyeat's question: "Given that the Passage clearly does not belong where it is and was not there in antiquity, how did it come to be added to one family of the manuscript tradition?" This question is based on a false premise. Our question should be instead: "Given that the Passage belongs where it is (as concerns the argument of Book Θ) and was a subject of much discussion already in antiquity, why is it present in only one family of the manuscript tradition and absent from the other?" As already noted, this question, with the implications of any answer for the authenticity of the Passage, cannot be addressed here; answering it would require detailed, critical comparison of the two manuscript traditions. The argument here concerns the philosophical and historical importance of the Passage.

³⁶ It is therefore not the case that, as Berti claims, "Burnyeat, 2008, ha dimostrato che questo passo è sconosciuto a tutti gli autori antichi [...]" (Berti 2017, p. 400 n. 30). Berti's claim is surprising, not only because Burnyeat did not and could not demonstrate any such thing, but because Burnyeat himself does not make any such claim, instead admitting: "My failure to find a single ancient author who knows the Passage may be just that, my failure; my search was very far from exhaustive" (Burnyeat 2008, p. 276). And the authors not considered by Burnyeat or not adequately interpreted by him (as in the case of Plotinus) are not limited to the ones discussed here. Giardina (2014) p. 500 has drawn attention to two other authors she notes are not considered by Burnyeat: Damascius and Olympiodorus. In their commentaries on Plato's *Phaedo*, these authors argue that the exercise of dying is not an activity that is its own end, its end being outside of it (i.e., *being dead*). In making this point, they contrast the exercise of dying with *thinking*, the latter containing its end within itself. Furthermore, they appeal to the test of simultaneity of present and perfect tenses to make this distinction (pp. 496-500). While Giardina allows that perhaps this is not sufficient to show that Damascius and Olympiodorus had direct knowledge of the Passage, as their knowledge could be second-hand, it does show that the distinction of the Passage, made in the way the Passage makes it, was well known. Giardina thus writes: "Tutta la tradizione esegetica neoplatonica esaminata prima considera l'ἐνέργεια esattamente nei termini di quella lezione aristotelica [i.e., the Passage], cioè come una condizione di compiutezza in quanto attività comprensiva del suo fine" (p. 500).

Apart from its historical significance, the usefulness of the ancient debate is the challenge it creates for understanding Aristotle. Aristotle's distinction between *energeia* and *kinêsis* is clearly not the distinction between genus and species Plotinus wants to turn it into. But neither is it the distinction between two absolutely separate ontological plains resulting in a two-world theory that Iamblichus wants to turn it into. *Energeia* for Aristotle as much characterizes the life of plants as it does the life of the unmoved mover. *Energeia* as perfect being and *kinêsis* as deficient being both belong to the same ontological level, contra Iamblichus, while remaining distinct, contra Plotinus.

A summation of the differences between the main protagonists of the debate we have considered, Aristotle, Plotinus, and Iamblichus, will be useful here.

- For Aristotle, the distinction is between *energeia* that, as possessing and being its own end, is complete, and *kinêsis* that, as intrinsically directed towards an end it does not possess, is incomplete. This difference means that something can be an *energeia* without being a *kinêsis* and vice versa, though the latter can also be described as a deficient form of the former. If an *energeia* possesses its own end, then *kinêsis*, as prevented by what is potential within it from possessing the end that is still *its end*, is an *incomplete energeia*; but this is also to say, given the completeness that defines *energeia*, that *kinêsis falls short of energeia*. The relation here is not one of genus and species because that relation cannot be one of being more or less complete (a mouse is no less completely an animal than an elephant).

- For Plotinus, *kinêsis* is in itself complete and acquires the appearance of incompleteness only from that in which it is present. If we want to make a distinction, at most we could speak of one genus of which one species has the differentia of incompleteness and the other has the differentia of completeness. But then the genus would be motion, with the species being more or less complete motion and where this 'more or less' lies outside of motion itself. Plotinus can thus also say that motion is "in the timeless" and comes to be in time only as present in a certain quantity. The only real distinction here is between motion in itself as it exists in the intelligible realm and images of motion in the physical world.

- For Iamblichus, the fact that the one is complete and the other incomplete makes *energeia* and *kinêsis* entirely different things with no genus in common. Since Iamblichus also subscribes to the Platonic dichotomy between intelligible and sensible worlds, *energeia* and *kinêsis* must be assigned to these two separate worlds respectively. But then *kinêsis* is not an incomplete *energeia*, but rather *not an energeia at all*.

We thus see that Aristotle's *kinêsis/energeia* distinction and its different receptions in Plotinus and Iamblichus correspond to three very different ontologies. In Aristotle we have one hierarchically ordered reality in which even living things in the sublunar world can exhibit activities that are more complete than motions, heavenly bodies are eternally active, as he tells us in Θ 8 (*ἀεὶ ἐνεργεῖ*, 1050b29), and the highest being is pure activity.³⁷ In Plotinus we have one reality that is entirely intelligible and that is reflected onto matter to create that mere image we call the 'sensible world'; there is accordingly only the motion of intelligible reality that is perfectly complete in itself, with what we see as incomplete motion being only the reflection of this motion in quantified matter. The motion of walking is perfectly complete in itself, i.e., *abstracted from the distance walked and therefore also from the covering of this distance through the movement of the legs*, in other words, *rendered non-physical and purely intelligible*. In Iamblichus we have two separate realities or 'worlds', the intelligible and the sensible, with activity and motion defining the two respectively and therefore being themselves separate. The Passage thus proves to be at the crux of ancient metaphysical debates.

*Appendix: Reading Aristotle's 'Metaphysics' without the Passage:
two Examples*

As noted above, Michael of Ephesus wrote his commentary on *Metaphysics Theta* without the Passage being present in his manuscript(s). The result is an interpretation that simply obliterates the distinction between *energeia*

³⁷ Because Aristotle does not restrict *energeia* as distinct from *kinêsis* to incorporeal substance, the difference between him and the Stoics is not simply that "the Aristotelian ontology posits the existence of incorporeal and immobile substances, while the Stoic one only admits the existence of bodies that act by setting themselves in motion" (Natasi 2024, p. 557). But it is certainly possible that the Stoics saw it this way.

and *kinésis* defended in the Passage. On this interpretation, Aristotle's claim (1046a1-2) in chapter 1 that *dunamis* and *energeia* go beyond (ἐπὶ πλεόν) the way they are spoken of according to motion means simply that what exists in *both* *dunamis* and *energeia* is 'more than' what exists only in *dunamis* or what exists only in *energeia*. To support this interpretation, Michael actually rewrites Aristotle's sentence at 1046a1-2 as follows: "*dunamis* and *energeia* go beyond what is said according to motion or according to *energeia* alone" (ἐπὶ πλεόν γάρ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν κατὰ κίνησιν ἢτοι κατ'ἐνέργειαν μόνον λεγομένων, 566.7-8). What is added is not only the "alone", but also, and even more significantly, the idea that what goes beyond what is said according to *kinésis* must also go beyond what is said according to *energeia*, with the implication that these two notions are equivalent.³⁸ By what exists in *energeia* "alone" Michael means 'form', while by what exists in *dunamis* "alone" he means prime and formless matter. This latter he incredibly takes to be the sense of *dunamis* under discussion in the first five chapters of Book *Theta*. Thus, when Aristotle at the beginning of chapter six says that he has spoken of *dunamis kata kinésin*, Michael explains that he means "the first and formless matter" (ἡ πρώτη καὶ ἀνείδεος ὕλη, 578.15-16). The transition then performed by Θ 6 is for Michael the transition from *dunamis* as matter and *energeia* as form to their unity *in motion*. His comment on 1047a30-31 (573.3-12) indeed shows Michael interpreting *energeia* entirely from the perspective of motion. This passage is difficult to translate without assuming an interpretation, but here is a translation as neutral as possible: "The name '*energeia*', which has been set down in relation to *entelecheia*, has come to other things mostly from movements" (ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τοῦνομα, ἢ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη, καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα). Michael's interpretation is that *energeia* is said in two ways: 1) in one sense *energeiai* are simply "the ends of movements" (κινήσεων τέλη); the example given is that the color white is *energeia* as the end of the movement of becoming white. Other examples would presumably be the Hermes statue and the house. *Energeia* in this sense is most properly called *entelecheia*. 2) In the

³⁸ Da Fonseca (1604) p. 510 looking ahead to the Passage, critiques 'Alexander' (Michael of Ephesus) for erring in his interpretation of the ἐπὶ πλεόν passage and failing to understand its true sense.

other sense *energeia* is simply *kinēsis* itself, for example, the process itself of becoming white. *Energeia* in this sense is said to exist both in potency and in act (ἥτις καὶ δύναμει ἔστι καὶ ἐντελεχείᾳ, 9), as on the way to the *telos* and possessing something of the *telos*. Michael therefore interprets Aristotle’s claim at 1047a30-31 as meaning that *energeia* with its connection to *entelecheia* is derived from movement (12-18). It is because motion is always motion towards an end and because motion is most properly called *energeia* that *energeia* itself is identified with an end. As for Aristotle’s claim that “*energeia* appears to be motion most of all” (δοκεῖ δὲ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἢ κινήσις εἶναι, 1047a32), Michael of course ignores the “appears” (δοκεῖ) and interprets this to mean that the second sense above is the most plausible sense of *energeia* since the *telos* is more a kind of rest than a motion and *energeia*: “ἐν γὰρ τῷ τέλει μάλιστα ἡρεμία ἀλλ’ οὐ κινήσις ἔστι καὶ ἐνέργεια” (573.24-25). In short, it is *energeia as motion* that Michael thinks is the sense ‘*epi pleon*’ that Aristotle seeks in Book *Theta*. The Passage would of course have made such an interpretation impossible, given that it insists on a sharp distinction between *energeia* and *kinēsis* precisely at the point at which Aristotle is supposed to have turned to the ‘*epi pleon*’ sense.³⁹

Aquinas in contrast manages to avoid this misreading even *without* the Passage, but his commentary still shows what the Passage could contribute. Aquinas does not see at 1047a30-31 a distinction between two ways in which *energeia* is said and he interprets Aristotle as saying only that the word ‘*energeia*’ is derived from motion because motion is what is most evident to us, and that it is later extended to things other than motion (*et a motu ad alia derivatum est*, p. 1805). With regard to the ‘*epi pleon*’ passage at the beginning of Book *Theta*, it signals for Aquinas that Aristotle’s aim in the book is to consider potency and act not in so far as they are found in mobile beings, but insofar as they accompany being in general (*secundum quod sequuntur ens commune*). In this way potency and act can be found also in immobile beings such as intellectual beings (p. 1770). Accordingly, when Aquinas turns to

³⁹ Given how Michael of Ephesus interprets *Metaphysics Theta*, it is hard to find plausible a hypothesis suggested by Berti: that the Passage was a note on *Theta* 6 written by Michael himself (!) and later inserted into the text of the β family (Berti 2017, p. 400 n. 30). Michael’s interpretation is incompatible with the Passage and could be sustained only in ignorance of the Passage.

chapter six, he understands Aristotle there as addressing the question of what *energeia* is in order to show that “act is found not only in mobile things but also in immobile things” (*actus enim non tantum invenitur in rebus mobilibus, sed etiam in rebus immobilibus*, p. 1823). He therefore takes Aristotle to be looking also for a sense of capability or potency that is referred to “act that exists without motion” (*actum qui est sine motu*, p. 1824). He then explains that while the word ‘act’ is derived from motion, nevertheless it is not motion alone that is said to be act (*non tamen solum motus dicitur actus*).

How exactly, then, does Aquinas see chapter six as performing the transition to a conception of act that does not involve motion? This is by no means clear. Aquinas sees Aristotle as indicating with his different examples two ‘diversities’ (*duas diversitates*) of the word ‘actus’: 1) according to the first ‘diversity’, ‘actus’ means *actus* or *operatio*. Aquinas associates this ‘diversity’ with what he sees as a distinction between two kinds of proportion in the text: “analogy: as this in this or in relation to this, so that in that or in relation to that (*ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τὸδ’ ἐν τῷδε ἢ πρὸς τὸδε*, 1048b7-8). The first takes the form of “as one thing is in another, so a third is in a fourth”. It is according to this sense of proportion that substance and matter are act and potential: as vision or hearing exists in the eyes or ears, so form exists in matter (p. 1828). The second kind of proportion takes the form of “as this is related to that, so this other thing is related to that other thing”. As vision is to what is to be seen (*videndum*), so hearing is to what is to be heard (*audiendum*) (p. 1829). Aquinas claims that it is according to this kind of proportion that motion is related to what has the power to move. What are we to infer from this? Unfortunately, Aquinas says nothing further.⁴⁰ He instead introduces the second ‘diversity’ he finds in the text: 2) the difference between how *actus* and *potentia* are used in relation to the unlimited and the void versus how they are used in relation, for example, to what sees, walks and is seen (p. 1830). In the case of the unlimited what is

⁴⁰ Rather surprisingly, Ross follows Aquinas in this interpretation of different kinds of proportion as assigned to the two different examples, but without acknowledging Aquinas or giving any explanation whatsoever (Ross 1924, II, p. 251).

actually being divided is also always at the same time potentially divided (divisible).⁴¹ Aquinas is closely following the text here since the distinction Aristotle makes at 1048b9-12 is precisely between how the infinite and void are said to be in *energeia* and *dunamis* and how things such as *what sees*, *what walks* and *what is seen* (οἷον τῶ ὄρωντι καὶ βαδίζοντι καὶ ὄρωμένῳ) are said to be in *energeia* and *dunamis*. But Aquinas's commentary on the chapter ends with a discussion of the sense in which the unlimited is in *energeia* and *dunamis* without proceeding to discuss what meaning *energeia* has in the case of things like seeing and walking. Why? Because his Latin translation is missing the passage in which Aristotle discusses the cases of seeing and walking (and their difference), which is our Passage.⁴² The truncated character of Aquinas's commentary only shows us how necessary the Passage is to the argument of the chapter.

It is also striking how the activities of seeing and hearing are Aquinas's reference point even for understanding the other 'diversity', i.e., the sense in which both form and motion are *energeia*: form because it is in matter *as vision is in the eyes*; motion because it is related to the power to move *as vision is related to what is to be seen*. This use appears to imply that an activity like seeing is no more a motion than it is a form: it is rather a third sense of *energeia* that serves as the paradigm in terms of which we are to understand how form is *energeia* (like vision in the eyes) and how motion is *energeia* (like vision in relation to what is to be seen). But none of this is clarified by Aquinas: his commentary is frustratingly laconic. If he had found the Passage in his text, it would have been a godsend: it would have clarified how an activity like seeing is indeed a sense of *energeia* distinct from both form and motion and a paradigmatic sense in being its own end in the way that motion (as always being towards an end not yet reached) and form (as being an end only relative to

⁴¹ Michael already emphasized this distinction of senses (580.22-24).

⁴² In Gonzalez (2019) I failed to note that the examples of seeing and walking that play such a central role in the Passage are already introduced immediately before the Passage as contrasting with the *apeiron* and in a way that leads us to expect that they too will be discussed: something that only strengthens my case that the Passage belongs exactly where it is. But I did note another connection: that the Passage begins speaking of actions that *have a limit* (πέρας) is explained by the fact that Aristotle is now turning to the sense of *energeia* that is to be contrasted with that of the *unlimited* (ἄπειρον) he has just discussed (p. 150).

matter) are not; it would also have enabled him to show how the chapter indeed arrives at a conception of act suitable to immobile beings (as motionless activity), which is what he takes to be its purpose. Instead, while he finds a difference in the senses of *actus* and *potentia* between the unlimited and the void, and the one hand, and seeing/walking/being-seen, on the other, he finds in his text only a discussion of the former (p. 1830). Aquinas therefore concludes his commentary on the chapter with the most laconic statement of all: “Then in the end he sums up what he said. And this is clear in the text” (*Deinde in fine epilogat quod dixit. Et est planum in litera*, p. 1831).

Aquinas made the best sense he could of Θ 6 without the Passage. But his laconic and unsatisfying commentary suggests that he himself found something missing and that he would have made much of the Passage if he had found it in the Latin translations. The early Greek readers discussed in this paper, in contrast, benefitted philosophically from having the Passage, whatever its origin. We today are equally fortunate and should continue their debate.

Bibliography

- Ackrill, J. (1997) ‘Aristotle’s Distinction Between *Energeia* and *Kinēsis*’ in *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- Beere, J. (2009) *Doing and Being: An Interpretation of Aristotle’s Metaphysics Theta*. Oxford University Press.
- Berti, E. (2017) *Aristotle: Metafisica*. Roma: Laterza.
- Bréhier, É. (1963) *Plotin: Ennéades VI*, première partie, troisième tirage. Paris: Les Belles Lettres.
- Brisson, L. (2008) *Plotin : Traités 42-44*. Paris: Flammarion.
- Burnyeat, M. (2008) ‘Kinēsis vs. Energeia: A Much-Read Passage in (but not of) Aristotle’s *Metaphysics*’, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 34, pp. 219-92.
- Cerami, C. (2016) ‘Alexander of Aphrodisias’ in Falcon, A. (ed.) *Brill’s Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*. Leiden: Brill, pp. 160-79.
- Chame, C. (2023) ‘The Non-Kinetic Origins of Aristotle’s Concept of *Ενέργεια*’, *Apeiron*, 56 (3), pp. 469-94.
- Chiaradonna, R. (2008) ‘*Energeia* et *Kinēsis* chez Plotin et Aristote (*Enn.* VI 1, [42], 16. 4-19)’ in Crubellier, M., Jaulin, A., Lefebvre, D., Morel, P.-M. (eds.) *Dunamis: autour de la puissance chez Aristote*. Louvain-la-Neuve: Peeters, pp. 471-91.
- Chiaradonna, R. (2020) *Sostanza Movimento Analogia: Plotino critico di Aristotele*. Napoli: Bibliopolis.
- Chiaradonna, R. (2023) ‘Plotinus on Motion as Activity’ in *Ontology in Early Neoplatonism: Plotinus, Porphyry, Iamblichus*. Berlin: De Gruyter, pp. 64-88.
- Da Fonseca, P. (1604) *Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Libros; Nunc a mendis quamplurimis, quae praecedentibus, editionib. irrepserant, summo labore purgatus, & in*

- Germania elegantioribus typis, in gratiam studii Philosophici, quique omnium iam votis diu desideratus et, editus [Metaphysicorum libros], vol. iii, Cologne.*
- Fazzo, S. (2016) 'Unmoved Mover as Pure Act or Unmoved Mover in Act? The Mystery of a Subscript Iota' in Horn, Ch (ed.) *Aristotle's Metaphysics Lambda: New Essays*. Berlin: De Gruyter, pp. 181-206.
- Fazzo, S. (2022) 'Il testo di Aristotele *Metafisica Z 17*', *Aristotelica*, 1, pp. 53-86.
- Fazzo, S. (2024) 'Aristotle's Earliest Extant Manuscripts: New Doubts and Perspectives', *Aristotelica*, 6, pp. 93-105.
- Finamore, J. and Dillon, J. (eds.) (2002) *Iamblichus De Anima: Text, Translation and Commentary*. Leiden: Brill.
- Giardina, G.R. (2011) 'Le nozione fisiche di *kinesis*, *energeia* e *poiesis*: Giamblico alleato strumentale di Simplicio contro Plotino in difesa di Aristotele', *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 22, pp. 45-96.
- Giardina, G.R. (2014) 'La morte e il bello nel *Commentario* di Olimpiodoro al *Fedone* di Platone' in Cardullo, R.L. e Iozzia D. (a cura di), *Bellezza e virtù: studi in onore di Maria Barbanti*. Roma: Bonanno, pp. 493-512.
- Gonzalez, F.J. (2019) 'Being as Activity: A Defence of the Importance of *Metaphysics* 1038b18-35 for Aristotle's Ontology', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 56, pp. 123-91.
- Gutas, D. (2010) *Theophrastus 'On First Principles' (known as his 'Metaphysics')*. Leiden: Brill.
- [Κυριάκου Στρώξα / Kyriaci Strozae] (1562) Βιβλία Β' τῶν Πολιτικῶν ἐπὶ τοῖς Θ' ὑπ' Ἀριστοτέλους γεγραμμένοις; *De republica, libri duo nonnus et Decimus. Illis octo additi, quos scriptos reliquit Aristoteles, Graeci ante facti, nunc primum ab eodem Stroza Latinitate donati [De republica]*. Firenze, 1563.
- Linguisti, A. (2022) 'Reminiscenze di Aristotele, *Metafisica* IX.6.1048b18-35 in autori neoplatonici', *Elenchos*, 43 (2), pp. 363-7.
- Natali, C. (1999) 'La critica di Plotino ai concetti di attualità e movimento in Aristotele' in Natali, C. and Maso, S. (eds.) *Antiaristotelismo*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, pp. 211-29.
- Natasi, G. (2024) 'Aristotle and the Stoics on the Notion of ἐνέργεια', *Apeiron*, 57 (4), pp. 553-82.
- Noble, C.I. (2016) 'Plotinus's Unaffected Soul', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 51, pp. 231-82.
- Opsomer, J. (2016) 'An Intellectual Perspective on Aristotle: Iamblichus the Divine' in Falcon, A. (ed.) *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*. Leiden: Brill, 341-57.
- Ross, W.D. (1924) *Aristotle's Metaphysics: Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 vols. Oxford: Oxford University Press.
- Taormina, D.P. (1994) 'L'antiaristotelismo di Plotino e lo pseudo-aristotelismo di Giamblico' in Natali, C. and Maso, S. (eds.) *Antiaristotelismo*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, pp. 231-50.
- Taormina, D.P. (1999) *Jamblique Critique de Plotin et de Porphyre: Quatre Études*. Paris: J. Vrin.

SILVIA FAZZO

ABOUT THE PASSAGE IN
METAPHYSICS Θ 6.1048B18-35: A RESPONSE

Abstract

This paper reconsiders *Metaphysics* Θ 6.1048b18-35 the controversial passage about *ἐνέργεια* vs. *κίνησις*, at the intersection of textual transmission, grammatical articulation, and ontological interpretation. Special attention is devoted to the program of Book Θ, which announces a reconsideration of *δύναμις* rather than a privileged treatment of *ἐνέργεια*, and to the specifically Aristotelian conception of actuality as a relational determination (*ἐνεργεία, κατ' ἐνέργειαν*). From this perspective, the passage introduces a mode of speaking about *ἐνέργεια* that sits uneasily with the relational ontology articulated in Θ 1-5. The paper further reassesses appeals to Plotinus and Theophrastus, arguing that conceptual continuity does not entail textual attestation, and examines the manuscript evidence and the status of the passage within Byzantine transmission. Taken together, these considerations suggest that Θ 6.1048b18-35 is best understood not as an original component of Aristotle's *Metaphysics*, but as a significant witness to an intermediate, neoplatonizing phase in the reception and transformation of Aristotelian ontology.

Keywords

Aristotle, *Metaphysics* Θ, *Energieia*, *Dynamis*,
Passage 1048b18-35, Textual Transmission

Author

Silvia Fazzo

Università del Piemonte Orientale

silvia.fazzo@uniupo.it

ORCID: 0000-0002-6420-3937, SCOPUS: 26429320200

The question of the authenticity of *Metaphysics* Θ 6.1048b18-35 is neither marginal nor merely technical. It concerns a critical juncture in the transmission and reception of Aristotelian ontology, where textual history, grammatical articulation, and doctrinal interpretation intersect. The passage occupies a particularly sensitive position, as it appears to reflect an intermediate stratum in which Aristotelian conceptual material is rearticulated within a Neoplatonic framework – the same one that would profoundly shape both Arabic philosophy and the Latin Middle Ages.

This helps to explain the persistent divergence of scholarly positions. The more Aristotelian ontology is read through a Neoplatonic lens – especially one that emphasizes *ἐνέργεια* as pure or self-subsistent actuality – the more natural it appears to regard Θ 6.1048b18-35 as genuinely Aristotelian. Conversely, the more one insists on the specifically Aristotelian distinction between being in potency (*δυνάμει, κατὰ δύναμιν*) and being in actuality (*ἐνέργεια, κατ' ἐνέργειαν*), as the main sense of *δύναμις* which is useful for the science of being qua being – the more the passage stands out as problematic. This is why Enrico Berti regards it as a gloss entered into the text during the Byzantine transmission. What is ontologically significant is not actuality as such, but *being* in actuality as correlative to *being* in a determinate *δύναμις*. The difference is not merely doctrinal; it is already visible at the level of syntax. Substance is not 'act' in an absolute sense, by Aristotle; it may be in potentiality or in actuality, depending on the correlativity that structures its being. This relational framework is precisely what Book Θ sets out to clarify.

1. The Program of Book Θ: δύναμις and Its Ontological Relevance

A central premise of Francisco Gonzalez's interpretation (see above in this issue of *Aristotelica*) is that Book Θ, chapter 1, announces from its outset a privileged treatment of *ἐνέργεια*, so that Θ 6.1048b18-35 would articulate explicitly what Aristotle is preparing from the beginning. This premise does not accord with the structure or wording of the opening chapters.

Aristotle does not announce a primary or 'more useful' treatment of *ἐνέργεια*. He announces a reconsideration of *δύναμις*. Book Θ opens by recalling that *δύναμις* is said in many ways and by distinguishing its senses, with explicit attention to the sense relevant for the inquiry at hand. When Aristotle states, at *Metaph.* Θ 1.1045b35, that the sense of *δύναμις* initially under

examination is “not useful” (οὐ χρησίμη), this qualification is strictly contextual. It does not rank senses of δύναμις according to intrinsic importance; it identifies which sense is useful for the science of being qua being.

The sense set aside is the physical one: δύναμις as the capacity to act or to be acted upon by another insofar as it is other. This sense is indispensable for physics and underlies the Aristotelian definition of motion as the actuality of what exists potentially, insofar as it exists potentially. It is excluded here not because it is defective, but because it belongs to a different scientific context.

What is useful for first philosophy is the ontological sense of δύναμις that grounds the distinction between being in potentiality and being in actuality. Only this contrast allows Aristotle to articulate being as internally structured and to account for invariance within variation. Accordingly, the opening chapters of Book Θ (1-5) do not prepare an autonomous concept of ἐνέργεια, but a relational ontology in which ἐνέργεια functions as the correlative determination of δύναμις.

From this perspective, Θ 6.1048b18-35 does not complete a trajectory already laid out in Θ 1-5. It introduces a mode of speaking about ἐνέργεια that sits uneasily with the program announced at the beginning of the book.

2. Peripatetic Ontology and Grammatical Determination: Alexander and the Iota Subscript

This tension becomes clearer when one considers the Peripatetic tradition and the grammatical articulation of actuality. In Aristotle’s core ontological texts – most notably *Metaphysics* Λ and *De anima* III 5 – actuality is characteristically expressed not as a nominal absolute (ἐνέργεια), but as a relational determination, through the dative construction ἐνεργείᾳ, corresponding to εἶναι ἐνεργείᾳ. This grammatical form encodes a fundamental ontological claim: actuality is always predicated relative to a determinate potentiality.

The importance of the iota subscript is therefore crucial. It marks the difference between an absolute predicate and a relational mode of being. When this distinction is taken seriously, the ontology that emerges is one of being in actuality, not of actuality as substance.

This grammatical and ontological framework is preserved in Alexander of Aphrodisias. By Alexander, being κατ’ ἐνέργειαν is articulated to being κατὰ δύναντιν. Substance may be in potentiality or in actuality depending on

the relevant correlate. If Θ 6.1048b18-35 had belonged to the canonical Aristotelian text known to Alexander, it is difficult to explain his systematic avoidance of its distinctive syntactic and conceptual profile.

Here, grammatical and doctrinal evidence converge. The nominalized, quasi-absolute use of ἐνέργεια presupposed by 1048b18-35 is difficult to reconcile with the relational ontology articulated in Book Θ and preserved in the Peripatetic tradition.

3. Plotinus and the Neoplatonic Horizon

Gonzalez appeals to Plotinus and later ancient discussions to support the antiquity and centrality of the passage. Yet the presence of a doctrine in Neoplatonic debates does not establish its Aristotelian provenance. On the contrary, the concept of ἐνέργεια is precisely where the distance between Aristotelian and Neoplatonic ontology becomes most visible.

For Plotinus, ἐνέργεια denotes pure activity, a self-sufficient ontological principle no longer defined in relation to a determinate δύναμις. This conception entered the Arabic tradition under Aristotle's name through pseudo-epigraphic texts shaped by late Neoplatonic metaphysics, and was subsequently transmitted to the Latin Middle Ages. Coherence with this conception cannot by itself establish Aristotelian authenticity; it may instead indicate a stage in which Aristotelian terminology is reworked within a different ontological grammar.

4. Theophrastus and Conceptual Continuity

A similar caution applies to the appeal to Theophrastus. That Theophrastus knows that ἐνέργεια is conceptually broader than κίνησις is not in dispute. But this knowledge does not presuppose the specific formulation found in 1048b18-35, nor its placement in Book Θ. It follows naturally from Aristotle's definition of motion in the *Physics* and from the general structure of his ontology.

To infer from Theophrastus' conceptual usage, esp. *ap. Simpl. In Cat.* 304.32-33, that he knew the passage as an integral part of Book Θ is to conflate doctrinal familiarity with textual attestation. No direct citation, verbal echo, or structural dependence can be demonstrated. The continu-

ity of Peripatetic ontology as transmitted through Alexander strongly suggests that the passage did not belong to the core text as it was read and taught in the early imperial period.

5. *Manuscript Evidence*

The manuscript tradition reinforces this conclusion. Since Jaeger's OCT, the absence of Θ 6.1048b18-35 from the EJ tradition and its presence in Ab have been interpreted as evidence for an alternative Aristotelian redaction. More recent work in codicology, stemmatics, and the Arabic transmission, however, points toward the establishment of a canonical edition of Aristotle's works by the third century CE, and of an archetype by the fourth century CE.

If an independent pre-canonical tradition existed, one would have to expect clear separate errors (*Trennfehler*). None have been identified for Book Θ or elsewhere in the *Metaphysics*. The absence of the passage from EJ cannot therefore be classified as a technical omission. Conversely, the presence of the passage in Ab coincides with a phase of Byzantine editorial activity associated with the circle of Michael of Ephesus. The marking of the passage in Ab – necessary to keep text and commentary aligned – visually marks it as unstable rather than canonical.

Conclusion

Taken together, the stemmatic evidence, the Peripatetic reception, the grammatical articulation of ἐνέργεια and δύναμις, and the internal architecture of Book Θ converge on a consistent picture. Θ 6.1048b18-35 does not fit smoothly into the relational ontology articulated in Book Θ or preserved in the Peripatetic tradition. Its syntactic and conceptual profile is better explained as the product of an intermediate, neoplatonizing phase of reception.

This does not diminish the historical importance of the passage. On the contrary, it helps to make better sense of its striking affinities with late antique, Arabic, and medieval metaphysics. But influence should not be confused with authenticity. When the relational grammar of Aristotle's ontology is taken seriously, Θ 6.1048b18-35 appears not as a culmination of Book Θ, but as a doctrinal and textual anomaly – one that bears witness to the history of Aristotelian reception rather than to Aristotle's own metaphysical project.

AUTHOR GUIDELINES

Aristotelica is a double-blind peer reviewed journal. Please submit your paper in double format file (doc and pdf) at aristotelica@rosenbergesellier.it together with 5 Keywords and an English Abstract, with no indication of the author's identity. Personal data, affiliation and email address are to be sent in a different file.

Aristotle's quotations are referred to by pages, columns and lines according to the standard Bekker edition. The critical edition in use is both mentioned in the first quote and listed in the final Bibliography, see below.

Authors are welcome to check and to revise, if necessary, the editions and translations from which their quotations are taken. This especially applies when difficult passages or *loci vexati* are concerned; the journal provides a help desk for assistance with Aristotelian manuscripts and manuscript traditions: please address requests to aristotelica@cnr.it.

Font: Times or Times New Roman (12 pt in the text, 10 pt in the footnotes). Greek and other Non-Latin characters in Unicode only.

If required, use italics or single quotation marks (") in order to emphasize words. Use double quotation marks ("") for short quotations. Longer quotations are set off from the main text by blank lines above and below, in a smaller size font (10 pt), without quotation marks.

Quotations in footnotes use the author-date citation style.

Footnote numbers in the text are placed after punctuation.

Citations within the paper are made by author's surname, publication year and page range; e.g.: Vlastos (1967) pp. 459-60; or, when quoted within brackets: (Vlastos 1967, pp. 459-60).

Bibliography:

Full references are given as a list at the end of each article (final bibliography).

Titles are capitalized according to the rules of the relevant language.

English titles are capitalized in APA/MLA style.

Multiple works by the same author are arranged by year, adding a lowercase letter for works of the same year (Vlastos 1967a, Vlastos 1967b).

The author's name is repeated for each entry. When repeating the same author's name, Id./Ead. can be used.

Lists of references, including critical editions, are given as a final bibliography; see the following examples and, for further information, the Harvard Style guidelines (<https://www.mendeley.com/guides/harvard-citation-guide>).

Book Referencing Example:

Mitchell, J.A. and Thomson, M. (2017) *A Guide to Citation*. 3rd edn. London: London Publishing.

Edited Book Examples:

William, S.T. (ed.) (2015) *Referencing: A Guide to Citation Rules*. New York: My Publisher.

Troy, B.N. (2015) 'Harvard Citation Rules' in Williams, S.T. (ed.) *A Guide to Citation Rules*. New York: NY Publishers, pp. 34-89.

E-Book Example:

Mitchell, J.A., Thomson, M. and Coyne, R.P. (2017) *A Guide to Citation Rules. E-book library* [online]. Available at:

<https://www.mendeley.com/reference-management/reference-manager>

(Accessed: date)

Journal Article Example:

Mitchell, J.A. (2017) 'How Citation Changed the Research World', *The Mendeley*, 62 (9), pp. 70-81.

ISSN 2785-4515

N° 8

2025

Aristotelica

Rosenberg & Sellier