L'APPARITION DE LA CONSCIENCE DANS LE *DE ANIMA* ET D'AUTRES ŒUVRES D'ARISTOTE

Annick Stevens

Une des questions les plus présentes dans la philosophie contemporaine est celle de la conscience que nous avons de notre propre existence, ou le fait que notre propre existence fait question pour nous. Or, cette question n'apparaît pas tout de suite dans la philosophie occidentale naissante; on ne la trouve pas encore explicitement formulée chez Platon: dans l'Alcibiade, il est bien question de prendre conscience de ce que nous sommes, mais nulle part n'est interrogée l'évidence que nous sommes. Cette évidence, qui est celle de la conscience ordinaire, est pour la première fois formulée explicitement comme telle par Aristote, dans deux contextes différents où elle sert de prémisse non interrogée dans un raisonnement démonstratif (l'un de ces passages se trouve dans le De sensu, l'autre dans le livre ix de l'Éthique à Nicomaque). Dans les deux cas, la conscience d'exister est présentée comme dépendante de la conscience de sentir; c'est pourquoi il faut commencer par examiner comment Aristote entreprend de définir celle-ci dans le De anima et dans les Parva Naturalia.

Une remarque préalable est nécessaire quant au vocabulaire utilisé pour exprimer la conscience. Depuis Gorgias, le verbe συνειδέναι peut signifier 'savoir en soi-même', c'est-à-dire 'avoir conscience de quelque chose' au sens de 'en avoir connaissance', et Aristote l'utilise quelquefois en ce sens.¹ Mais il est important de remarquer que, ni dans son étude de la conscience de sensation, ni dans ses allusions à la conscience d'exister, il n'a recours à ce verbe mais s'en tient toujours exclusivement au verbe αἰσθάνεσθαι (éventuellement muni du préfixe συν-). J'es-

¹ Gorgias, Défense de Palamède, 5: 'je sais en moi-même' (σύνοιδα γὰρ ἐμαυτῷ); 11: 'qui sait avec moi ?' (τίς οὖν ὑμῶν ξύνοιδε); 15: 'vous savez avec moi' (σύνιστε ταῦτα); Démocrite, fr. 297: 'Certains hommes, ne connaissant pas la dissolution de la nature mortelle, par la conscience de leurs mauvaises actions commises dans leur vie, passent le temps de leur vie dans les troubles et les peurs...' (ἔνιοι θνητῆς φύσεως διάλυσιν οὐκ εἰδότες ἄνθρωποι, συνειδήσει δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης τὸν τῆς βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχαῖς καὶ φόβοις ταλαιπωρέουσι); Platon, Apologie de Socrate, 21b: 'J'ai conscience de n'être en rien savant (σύνοιδα ἐμαυτῷ)'; 22c: 'J'ai conscience de ne rien savoir' (ἐμαυτῷ γὰρ συνήδη); Aristote, Hist. An. 1 29, 618a26-27: 'le coucou, parce qu'il connaît sa couardise (διὰ γὰρ τὸ συνειδέναι αὐτῷ τὴν δειλίαν), paraît gérer intelligemment sa descendance'; Eth. Nic., I 2, 1095a 251 'Conscients de ne pas savoir [ce qu'est le bonheur] (συνειδότες δ' ἑαυτοῖς), ils admirent ceux qui disent que c'est quelque chose de grand et qui les dépasse'. Cf. Cancrini (1970); Gauthier & Jolif (1970), tome 11, 1, 519-526. La signification de conscience morale n'existe pas à l'époque classique; elle apparaît avec les Stoïciens, peut-être déjà chez Chrysippe (S.V.F. 111, 178: D.L. VII, 85).

père arriver à montrer que cet usage, loin d'être anodin, est dicté par le fait que ces deux types de conscience ne sont pas des connaissances réflexives et ne font pas intervenir d'autre faculté que la faculté sensitive.

1. LA CONSCIENCE DE SENTIR

Cependant, l'absence d'une terminologie distincte de celle du sentir entraîne Aristote dans une difficulté dont il a beaucoup de mal à sortir. On le constate d'abord dans un passage du *De anima* où il se montre particulièrement hésitant et ne semble pas aboutir encore à une réponse définitive.

Puisque nous sentons que nous voyons et entendons, il est nécessaire qu'on sente qu'on voit soit par la vue soit par un autre sens. Mais la même sensation sera celle de la vue et celle de la couleur qui en est l'objet, de sorte que, ou bien il y en aura deux pour la même chose ou bien la même sera sensation d'ellemême. En outre, même si la sensation de la vue était autre [que celle de l'objet], ou bien on irait à l'infini ou bien l'une d'entre elles serait sensation d'elle-même, de sorte qu'il vaut mieux concevoir cela pour la première. Or, cela comporte une difficulté, car, si sentir par la vue c'est voir, et que l'on voie la couleur ou ce qui la possède, alors, si l'on voit l'acte de voir (τὸ ὁρᾶν), le premier acte de voir aura aussi de la couleur. Cependant, il est manifeste que sentir par la vue n'est pas une seule chose; en effet, lorsque nous ne voyons pas, c'est par la vue que nous distinguons l'obscurité et la lumière, mais pas de la même façon. En outre, d'une certaine manière ce qui voit est aussi coloré, car chaque organe sensoriel est réceptacle du sensible sans la matière; c'est pourquoi, même quand les sensibles ne sont plus là, des sensations et des impressions persistent dans les organes sensoriels.2

Examinons les principales articulations du texte. Le problème est posé d'emblée sous la forme d'un dédoublement entre, d'une part, la sensation de l'objet, et d'autre part, la sensation de cette sensation. Si cette dernière est bien une sensation, elle doit être effectuée soit par le même sens que la sensation de l'objet (dans l'exemple,

la vue), soit par un sens différent. Les deux possibilités sont immédiatement réfutées parce qu'elles entraînent chacune une conséquence impossible: si c'est par un sens différent, il y aura deux sensations différentes pour le même objet; si c'est par le même sens, la sensation sera sensation d'elle-même.³ Ces deux conséquences reposent sur la thèse aristotélicienne selon laquelle la vue en acte et la couleur en acte sont une seule et même chose, de sorte que, quel que soit le sens qui sent la vue, il sentira en même temps la couleur.⁴ C'est pourquoi, la première conséquence est clairement impossible, puisqu'elle contredit la théorie des sensations propres, selon laquelle seule la vue peut sentir la couleur. Un deuxième argument est en outre avancé contre l'hypothèse qu'une autre sensation sente la première, à savoir que cette sensation devra à son tour être sentie par une autre, si elle doit être consciente, et ainsi de suite à l'infini, à moins de s'arrêter à une sensation qui se sente elle-même, et dans ce cas, autant s'arrêter tout de suite à la vue qui se voit elle-même. Mais cette deuxième hypothèse est-elle vraiment impossible ? La seule difficulté soulevée à son propos est que, si l'on voit l'acte de voir, alors l'acte de voir

ΔΛ ΙΙΙ 2, 425b12-25: Ἐπεὶ δ' αἰσθανόμεθα ὅτι ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν, ἀνάγκη ἢ τῇ ὄψει αἰσθάνεσθαι ὅτι ὁρᾶ, ἢ ἐτέρᾳ. ἀλλ' ἡ αὐτὴ ἔσται τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὑποκειμένου χρώματος, ῶστε ἢ δύο τοῦ αὐτοῦ ἔσονται ἢ αὐτὴ αὐτῆς. ἔτι δ' εἰ καὶ ἑτέρα εἴη ἡ τῆς ὄψεως αἴσθησις, ἢ εἰς ἀπειρον εἰσιν ἢ αὐτὴ τις ἔσται αὐτῆς. ὥστ' ἐπὶ τῆς πρώτης τοῦτο ποιητέον. ἔχει δ' ἀπορίαν· εἰ γὰρ τὸ τῇ ὄψει αἰσθάνεσθαὶ ἐστιν ὁρᾶν, ὁρᾶται δὲ χρῶμα ἢ τὸ ἔχον, εἰ ὄψεταὶ τις τὸ ὁρᾶν, καὶ χρῶμα ἔξει τὸ ὁρῶν πρῶτον. φανερὸν τοίνυν ὅτι οὐχ ἔν τὸ τῇ ὄψει αἰσθάνεσθαι· καὶ γὰρ ὅταν μὴ ὁρῶμεν, τῇ ὄψει κρίνομεν καὶ τὸ σκότος καὶ τὸ φῶς, ἀλλ' οὐχ ὡσαὐτως. ἔτι δὲ καὶ τὸ ὁρῶν ἔστιν ὡς κεχρωμάτισται· τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἔκαστον· διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητων ἔνεισιν αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις.

³ Rodier (1900), Barbotin (1966) et Bodéüs (1993) traduisent la deuxième phrase comme si elle réfutait seulement la deuxième possibilité, selon laquelle la conscience se fait par un autre sens (Rodier et Barbotin ajoutant d'ailleurs 'dans ce dernier cas'); mais la conséquence 'la même sera sensation d'elle-même' ne peut concerner que la vue se voyant ellemême, de sorte que la réfutation doit aussi viser cette première possibilité. Rodier: 'Mais [dans ce dernier cas], ce sens sentirait, à la fois, la vision et la couleur... En outre, alors même que le sens de la vision serait autre [que la vue], ou bien il faudra aller à l'infini, ou bien ce second sens devra se sentir lui-même.'; Barbotin: 'Mais en ce dernier cas, le même sens percevra à la fois la vue et la couleur de l'objet. Par suite, ou bien deux sens porteront sur le même sensible ou le même sens se percevra lui-même. En outre, si c'était un autre sens qui percevait la vue, on remonterait ainsi à l'infini ou bien l'un quelconque de ces sens se percevrait lui-même.' Cette traduction est expliquée dans la note 5: 'La première hypothèse est irrecevable, car la vue en acte de voir s'identifie au visible en acte (cf. infra 425b26 27); on ne peut donc séparer 'vue de la vue' et 'vue du visible'. Reste que la vue en acte se voie elle-même, c'est-à-dire soit consciente par soi.' Bodéüs: 'Mais le même sens alors percevra la vue et la couleur qui lui est sujette'; cf. note 4: 'On conclut donc, provisoirement, que la vue de c ne peut être elle-même perçue que par v.'

⁴ L'identité en acte du sentant et du senti ne sera affirmée explicitement qu'au paragraphe suivant (425 b 26-27), mais il est difficile de penser qu'Aristote ne l'avait pas déjà en tête ici. Si l'on préfère éviter le recours à cet argument, on peut alors concevoir que le début de la réfutation concerne seulement la première possibilité, puisque la vue est à la fois vue de la vue et vue de la couleur, et que la deuxième possibilité soit écartée à son tour à partir de la ligne 15. Dans ce cas, le 'δύο τοῦ αὐτοῦ' des lignes 14-15 signifie que deux actes de vision seront nécessaires pour voir une seule chose. Cf. Alexandre d'Aphrodise, ἀπορίαι καὶ λύσεις, III 3, 93, 20: 'C'est pourquoi, nécessairement, toute sensation entraîne la conscience (συναισθάνεσθαι) que l'on sent, du fait que la sensation sentant l'un des sensibles extérieurs entraîne simultanément le fait de se sentir elle-même.' (Cf. aussi Alexandre d'Aphrodise, De Anima, 65, 2 sq.).

doit être coloré. Or, Aristote ajoute aussitôt que rien n'empêche cela, parce que 'voir' peut avoir plusieurs significations et parce que ce qui sent est d'une certaine façon coloré (b20-25). Ces deux arguments sont peu persuasifs, car (1) introduire plusieurs significations de 'voir' revient à reconnaître que la conscience n'est pas exactement la même chose que la sensation, de sorte qu'il n'y a pas vraiment de sensation d'une sensation; (2) le fait que l'organe sensoriel puisse être d'une certaine façon coloré n'entraîne pas que l'acte de voir puisse l'être.

La discussion du problème s'arrête ici et Aristote n'y revient plus durant tout le *De anima*. Cependant, comme la suite du texte est consacrée précisément à l'exposé de l'identité entre l'acte de voir et l'image vue, il faut se demander, premièrement, dans quelle mesure cette identité entraîne une 'vue de la vue' et, deuxièmement, si une 'vue de la vue' peut signifier la même chose qu'une 'conscience de la vue'.

À la première question, il faut répondre que le dédoublement de la vue dû à l'identification de la vue avec son objet n'est pas un véritable dédoublement; en effet, la vue ne se voit pas elle-même de manière réflexive, en se prenant pour objet, car dans l'acte de voir la distinction entre sujet et objet a disparu, il n'y a plus qu'une seule forme en acte. Par conséquent, cet élément essentiel de la théorie de la sensation ne peut être invoqué pour affirmer qu'une deuxième sensation vient faire office de conscience pour la première sensation. On voit du même coup que la question de la conscience de sensation ne pouvait être résolue à partir de sa formulation initiale, car celle-ci ne proposait pas d'autre possibilité qu'une sensation de la sensation. Mais si le problème reste sans solution explicite dans le *De anima*, la fin du chapitre laisse peut-être entrevoir une solution implicite.

En effet, après avoir montré la nécessité d'une instance unique assurant la convergence de toutes les sensations en une sensation commune, de la même manière qu'une limite est à la fois une et différente, Aristote conclut que cette instance commune dit les différences sensorielles, 'de sorte que, comme elle dit, ainsi aussi elle pense et sent' (426b22). L'introduction du verbe 'penser' à propos de la faculté sensorielle commune est difficilement compréhensible, même si, à ce stade du traité, le verbe peut encore avoir une signification très large (et peu importe que l'on choisisse la leçon νοεῖ ou φρονεῖ). Ce n'est pas une erreur de copie, puisqu'on retrouve un peu plus loin, par deux fois, νόησις associé à αἴσθησις pour désigner la saisie d'une forme sensible (427a1 et a9). Philopon propose qu'on comprenne νοεῖ au sens de φαντάζεται; Rodier n'écarte pas tout à fait la possibilité

que le 'sens commun' ait des 'fonctions intellectuelles', tandis que Bodéüs suggère plus prudemment qu'il y ait seulement une analogie avec le fonctionnement de la pensée: 'Il est encore question ici, comme plus haut, de la 'pensée', non qu'Aristote anticipe sur des considérations valables aussi pour l'intelligence proprement dite, mais plutôt parce que la sensation discriminative, conscience d'une distinction, est analogue à une forme d'intelligence.' (note 1 p. 212). Devant le caractère insatisfaisant de ces explications, ne pourrait-on pas envisager que ce voet signifie précisément 'avoir conscience', conformément à sa signification homérique de 'avoir quelque chose à l'esprit, s'apercevoir de quelque chose', que l'on trouve encore à l'époque classique, par exemple chez Xénophon. Cela donnerait une plus grande cohérence au passage, en fournissant finalement la réponse à la question initiale. Je serais d'autant plus tentée d'adopter cette interprétation que, dans le *De memoria*, la conscience de se souvenir est évoquée par une expression à peu près équivalente à celle-là, et qui ne peut pas non plus être comprise dans son sens le plus immédiat, à savoir 'se dire en son âme':

Chaque fois, en effet, que l'on fait acte de souvenir, il faut se dire en son âme que l'on a entendu, ou senti, ou pensé cela auparavant.8

La mémoire est un acte de la faculté sensitive commune, défini comme une apparition mentale accompagnée de la conscience que la situation apparaissant a été vécue dans le passé. Aussi, le 'se dire en son âme', qui exprime clairement la conscience de se souvenir, n'est pas un acte distinct de l'acte de souvenir, mais il est celui-là même en tant qu'il est conscient, comme le montre aussi la phrase suivante:

Quand on est en acte de mémoire, il est impossible de ne pas le croire et qu'il nous échappe que l'on se souvient, car c'était cela le fait même de se souvenir.

Nous ne pouvons que constater l'équivalence existant entre les différents verbes utilisés pour exprimer la conscience, que ce soit 'se dire en son âme', 's'apercevoir de', 'croire' ou encore la négation de 'il échappe'. Or, les deux derniers passages

⁵ Voir aussi, dans le *De sensu* (7, 449a8-20), la description de la faculté sensitive comme responsable de l'union des différentes sensations, numériquement une mais, quant à l'être, différente génériquement et spécifiquement.

⁶ Rodier propose de ne pas prendre νοεῖ dans son sens précis mais de lui préférer peutêtre la leçon φρονεῖ, avant d'envisager une signification proprement intellectuelle du verbe: 'On pourrait encore voir dans cette phrase une allusion aux fonctions supérieures du sens commun: de même que le sens commun, en tant qu'il est la conscience, a des fonctions intellectuelles (v. ad 425 b 20-22), de même aussi en tant qu'il prononce ou qu'il juge' (1900, vol. 2, 386).

⁷ Cf. Anabase 3, 4, 44.

Be Mem. 1, 449b22-24: ἀεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῆ κατὰ τὸ μνημονεύειν, οὕτως ἐν τῆ ψυχῆ λέγει, ὅτι πρότερον τοῦτο ἤκουσεν ἤ ἤσθετο ἢ ἐνόησεν.

[°] De Mem. 2, 452b26-28: ἐνεργοῦντα δὲ τῆ μνήμη μὴ οἴεσθαι ἀλλὰ λανθάνειν μεμνημένον οὐκ ἔστιν· τοῦτο γὰρ ἦν αὐτὸ τὸ μεμνῆσθαι.

expriment à propos de la mémoire la même nécessité que le De sensu à propos de la sensation: 'il est impossible de ne pas s'apercevoir (λανθάνειν) que l'on sent et que l'on voit' (De sensu 2, 437a28-29). La conscience de l'acte est une nécessité telle que, s'il n'y a pas conscience, il n'y a pas acte. Cette conscience est réalisée par la faculté sensitive commune, en tant qu'elle est discriminante et déclarative. Il n'est pas nécessaire de faire intervenir à ce niveau une fonction intellectuelle telle que la pensée ou même le langage articulé; les verbes 'dire' et 'penser' sont à prendre au sens de l'affirmation et de la saisie d'une donnée sensorielle; et c'est bien pourquoi tout acte relevant de la sensation est un acte de cette faculté commune et non du seul organe sensoriel propre. En effet, même pour une sensation isolée, l'organe sensoriel périphérique ou propre ne suffit pas, car un œil non relié au reste du corps ne voit pas; ce qui voit, c'est l'animal, par l'intermédiaire de ses yeux: 'la vision n'est pas dans l'œil mais dans celui qui voit' (De sensu, 438a8). 10 Puisque donc la faculté commune ne produit pas un deuxième acte après celui de la sensation, puisque son acte de discrimination est la sensation elle-même, alors la conscience de sensation est également la sensation elle-même, et non un deuxième acte qui suivrait la sensation.

Un deuxième texte est plus clair à cet égard, dans le traité De somno et vigilia:

Puisque se trouve dans chaque sens quelque chose de propre et quelque chose de commun (est propre, par exemple, à la vue le fait de voir, à l'ouïe le fait d'entendre, et pour chacun des autres de la même manière), et puisqu'il y a aussi une puissance commune qui les accompagne tous, par laquelle on sent qu'on voit et qu'on entend — car ce n'est certes pas par la vue qu'on voit qu'on voit, et on ne juge et ne peut juger que le doux est différent du blanc, ni par le goût ni par la vue ni par les deux, mais par une partie commune de tous les organes sensoriels; en effet, la sensation est une et l'organe sensoriel principal est un, mais l'être de la sensation est différent pour chaque genre, par exemple pour

le son et pour la couleur, ... il est manifeste que la veille et le sommeil sont des affections de cet organe.¹¹

C'est sans hésitation cette fois qu'Aristote attribue la synthèse des sensations et leur conscience à la même faculté centrale et qu'il écarte définitivement l'hypothèse d'un double acte sensoriel du même type. Cependant, en disant que l'acte de conscience 'accompagne' celui de l'organe, il pourrait faire croire à deux actes distincts et consécutifs. Or, si l'acte de sensation est distinct de l'acte de conscience, et si l'un est effectué par l'organe propre et l'autre par la faculté commune, alors on doit envisager des cas de sensation inconsciente dus à un défaut de transmission entre l'organe périphérique et l'organe central. En réalité, la définition aristotélicienne de la sensation exclut la possibilité d'une sensation inconsciente. En effet, quand Aristote affirme que 'il est impossible de ne pas s'apercevoir que l'on sent et que l'on voit' (De sensu 2, 437a28), il veut clairement dire que, si l'on ne s'aperçoit pas d'une donnée sensible, il n'y a pas sensation. Si nous sommes en présence du sensible mais que notre attention soit attirée par autre chose, la sensation est empêchée:

Nous n'avons pas la sensation de ce qui nous tombe sous les yeux lorsque nous nous trouvons réfléchir intensément, ou que la frayeur nous saisit, ou lorsque nous entendons un grand bruit.¹²

Dans ce genre de situation, ce n'est pas l'organe sensoriel qui est inactivé, mais bien la réception de l'information dans le siège central, parce qu'il est complètement saturé par une information plus forte. Par conséquent, dans le cas où les organes sensoriels sont affectés mais où leur information ne parvient pas à la faculté centrale ou bien est occultée par d'autres actes, il ne s'agit pas d'une sensation mais probablement d'une simple altération de l'organe périphérique. La même situation semble bien être évoquée dans un passage controversé du *De divinatione per somnum*:

La différence est faite ici entre le fait de refléter une image et le fait de voir. La distinction entre la sensation et la simple altération sous l'effet d'une qualité sensible est valable pour les cinq sens, comme on le voit par exemple en DA II 12, 424a32-b3: les plantes peuvent être chauffées et refroidies mais ne peuvent sentir; et en 424b3-18: sous l'effet de la même qualité, l'air devient odorant tandis que l'organe saisit l'odeur. La même différence est établie entre l'animé et l'inanimé en Phys. VII, 245a1 sq. En revanche, l'hypothèse formulée en De sensu 2, 437b28-29: 'S'il est en effet impossible de ne pas s'apercevoir que l'on sent et que l'on voit, il est nécessaire que l'œil se voie lui-même.' n'est valable que dans un contexte tout à fait particulier: voulant réfuter la théorie de la vision selon laquelle celle-ci est réalisée par le feu dans l'œil, Aristote évoque l'expérience qui consiste à appuyer sur l'œil jusqu'à ce qu'on voie des étincelles; cette vision ne concerne pas un objet extérieur puisqu'elle a lieu surtout dans l'obscurité ou les yeux fermés; elle est donc vision de l'œil lui-même.

¹¹ De somno 2, 455a12-26: ἐπεὶ δ' ὑπάρχει καθ'ἑκάστην αἴσθησιν τὸ μἑν τι ἴδιον, τὸ δἱ τι κοινόν, ἴδιον μὲν οίον τῇ ὄψει τὸ ὁρᾶν, τῇ δ' ἀκοῇ τὸ ἀκούειν, καὶ ταῖς ἄλλαις ἑκάστῃ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἔστι δἱ τις καὶ κοινὴ δὑναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις, ἢ καὶ ὅτι ὁρᾳ καὶ ἀκούει αἰσθάνεται (οὐ γὰρ δὴ τῇ γε ὄψει ὁρᾳ ὅτι ὁρᾳ, καὶ κρίνει δὴ καὶ δὑναται κρίνειν ὅτι ἔτερα τὰ γλυκἐα τῶν λευκῶν οὕτε γεὐσει οὕτε ὄψει οὕτε ἀμφοῖν, ἀλλὰ τινι κοινῷ μορἰῳ τῶν αἰσθητηρίων ἀπάντων· ἔστι μὲν γὰρ μἰα αἴσθησις, καὶ τὸ κύριον αἰσθητήριον ἔν, τὸ δ' είναι αἰσθήσει τοῦ γένους ἑκάστου ἔτερον, οἰον ψόφου καὶ χρώματος), τοῦτο δ' ἄμα τῷ ἀπτικῷ μάλιστα ὑπάρχει (τοῦτο μὲν γὰρ χωρίζεται τῶν ἄλλων αἰσθητηρίων, τὰ δ' ἄλλα τοὑτου ἀχώριστα, εἴρηται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν τοῖς Περὶ ψυχῆς θεωρήμασιν), φανερὸν τοίνυν ὅτι τοὑτου ἐστὶ πάθος ἡ ἔγρἡγορσις καὶ ὁ ὕπνος.

De sensu 7, 447α15-16: διὸ ὑποφερομένων ὑπὸ τὰ ὅμματα οὑκ αἰσθάνονται, ἐὰν τύχωσι σφόδρα τι ἐννοῦντες ἢ φοβούμενοι ἢ ἀκούοντες πολὺν ψόφον.

Les modifications¹³ qui se produisent pendant le jour, si elles ne sont pas très grandes ni très fortes, sont cachées par de plus grandes modifications propres à la veille. Mais lorsque nous dormons c'est le contraire: même les petites modifications semblent grandes. C'est clair d'après ce qui arrive souvent pendant le sommeil: on croit entendre la foudre et le tonnerre alors que de petits bruits arrivent aux oreilles, ou se délecter de miel et de saveurs douces alors que s'écoule un tout petit peu de phlegme, ou marcher dans le feu et subir une très forte chaleur alors que de petits échauffements se produisent dans certaines parties du corps.¹⁴

Ce passage est particulier au sein de l'étude sur le sommeil, parce qu'il admet que la faculté sensitive n'est pas totalement inhibée pendant le sommeil mais que des données sensorielles arrivent au siège central où elles sont transformées en divers φαντάσματα. Mais, pour ce qui concerne notre propos, le texte attribue sans ambiguïté aux modifications issues des sensations et non aux sensations elles-mêmes le fait de pouvoir être cachées derrière d'autres et d'échapper ainsi à notre conscience; s'il existe donc bien des données subliminales, elles ne sont pas appelées sensations, et rien ne vient ici contredire les autres textes, selon lesquels une sensation dont on ne se rendrait pas compte au moment où elle se produit ne serait pas une véritable sensation.

Certains interprètes ont trouvé la mention d'une sensation non consciente dans un passage du *De insomniis*:¹⁵

Il est manifeste d'après cela que nous apparaissent les modifications produites à partir des impressions sensibles, de celles qui viennent de l'extérieur et de celles qui viennent du corps, non seulement quand nous sommes éveillés, mais aussi lorsque nous arrive cette affection qu'on appelle sommeil, et davantage dans celle-ci. En effet, de jour, lorsque les sensations et la pensée sont en acti-

vité, ces modifications sont repoussées et supprimées, comme un petit feu par un grand et de petits plaisirs ou peines par des grands, tandis que, lorsque ces activités s'arrêtent, même les petites choses remontent à la surface; de nuit, du fait de l'inactivité des sens particuliers et de leur incapacité à s'activer en raison du reflux de la chaleur de l'extérieur vers l'intérieur, les modifications sont conduites vers le principe de la sensation et deviennent apparentes quand retombe l'agitation.¹⁶

Ici encore, les données sensorielles qui peuvent être repoussées et supprimées ne sont pas les sensations elles-mêmes mais les modifications produites à partir d'elles, et qui peuvent se prolonger bien au-delà de l'acte de leur production. To Cette rémanence, dont la mémoire est un cas particulier, est le propre de la φαντασία, tandis que les seuls cas de rémanence d' αἰσθήματα en tant que tels sont les saturations passagères des organes sensoriels sous l'effet d'une sensation trop forte. The source of the sensation trop forte.

Nous pouvons donc conclure que l'acte de sensation est nécessairement un acte conscient et que la conscience de sensation se confond avec la sensation, les deux étant accomplies par la faculté sensorielle commune.

2. LA CONSCIENCE D'EXISTER

En ce qui concerne maintenant la notion de conscience de soi ou de conscience d'exister, s'il est vrai qu'elle n'est jamais examinée pour elle-même par Aristote et si son évidence n'est pas mise en question, elle est utilisée, dans un passage du *De sensu*, comme un argument dans la discussion sur l'existence de grandeurs non sensibles. Aristote refuse l'existence de telles grandeurs et défend le fait que, dans un continu comme la grandeur ou le temps, qui sont divisibles à l'infini, mêmes les parties extrêmement petites doivent être sensibles en puissance pour pouvoir

¹⁸ J'ai proposé (Stevens [2006], 187) de traduire ainsi κινήσεις dans ce contexte, plutôt que par 'mouvements', qui exprime mal la transformation d'une sensation en un φάντασμα. Dans tous les cas, le terme κίνησις est réservé aux actes de la φαντασία et n'est jamais utilisé pour les αἰσθήματα.

¹⁴ De divinatione per somnum 1, 463a7-16: αἱ γὰρ μεθ' ἡμέραν γινόμεναι κινήσεις, ἄν μὴ σφόδρα μεγάλαι ὡσι καὶ ἰσχυραἰ, λανθάνουσι παρὰ μείζους τὰς ἐγρηγορικὰς κινήσεις, ἐν δὲ τῷ καθεύδειν τοὐναντίον· καὶ γὰρ αἱ μικραὶ μεγάλαι δοκοῦσιν εἶναι. δῆλον δ' ἐπὶ τῶν συμβαινόντων κατὰ τοὺς ὕπνους πολλάκις· οἴονται γὰρ κεραυνοῦσθαι καὶ βροντᾶσθαι μικρῶν ἡχων ἐν τοῖς ὡσὶ γινομένων, καὶ μέλιτος καὶ γλυκέων χυμῶν ἀπολαύειν ἀκαριαίου φλέγματος καταρρέοντος, καὶ βαδίζειν διὰ πυρὸς καὶ θερμαίνεσθαι σφόδρα μικρᾶς θερμασίας περὶ τινα μέρη γινομένης.

¹⁸ Cf. van der Eijk (1994), 78-80; 213-215; 277-279. Je remercie Philip van der Eijk d'avoir, lors du colloque, attiré mon attention sur les difficultés que pourraient soulever ce passage, même si nous restons en désaccord sur son interprétation.

¹⁶ De insomniis 3, 460b28-461a8: Ἐκ δὴ τοὐτων φανερὸν ὅτι οὐ μόνον ἐγρηγορότων αἰ κινήσεις αἰ ἀπὸ τῶν αἰσθημάτων γινόμεναι τῶν τε θὐραθεν καὶ τῶν ἐκ τοῦ σώματος ἐνυπάρχουσιν, ἀλλὰ καὶ ὅταν γἐνηται τὸ πάθος τοῦτο ὅ καλεῖται ὕπνος, καὶ μαλλον τότε φαἰνονται. μεθ'ἡμέραν μὲν γὰρ ἐκκρούονται ἐνεργουσῶν τῶν αἰσθήσεων καὶ τῆς διανοίας, καὶ ἀφανίζονται ὥσπερ παρὰ πολὺ πῦρ ἔλαττον καὶ λῦπαι καὶ ἡδοναὶ μικραὶ παρὰ μεγάλας, παυσαμένων δὲ ἐπιπολάζει καὶ τὰ μικρά· νύκτωρ δὲ δι'ἀργίαν τῶν κατὰ μόριον αἰσθήσεων καὶ ἀδυναμίαν τοῦ ἐνεργεῖν, διὰ τὸ ἐκ τῶν ἔξω εἰς τὸ ἐντὸς γίνεσθαι τὴν τοῦ θερμοῦ παλἰρροιαν, ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τῆς αἰσθήσεως καταφέρονται καὶ γίνονται φανεραὶ καθισταμένης τῆς ταραχῆς.

¹⁷ L'expression 'modification des sensations' a encore la même signification dans la suite du texte (461a26, reprise par le simple κίνησις en a31, b12, 13, 14), et elle est aussi appelée 'résidu de l'impression sensible en acte' (461b21-22: ὑπόλειμμα τοῦ ἐν τῆ ἐνεργεία αἰσθήματος).

De insomniis 2, 459b5-22, répété en 460a2-3. La mention, sans explication, en DA III 2, 425b24-25, de rémanence de sensations dans les organes sensoriels après éloignement de l'objet sensible, fait probablement référence à la même expérience.

être senties en acte lorsqu'elles sont rassemblées en un tout suffisamment graid. Et il fournit comme argument supplémentaire le fait qu'il n'existe aucune partie lu temps dans laquelle nous n'ayons pas conscience que nous existons.

Ne faut-il pas dire plutôt que ce n'est pas vrai et qu'il est impossible qu'il y ut un temps non sensible ou qui nous échapperait et qu'au contraire tout temps peut être senti ? Si, en effet, lorsque quelqu'un se sent lui-même ou sent in autre dans un temps continu, il n'est pas possible qu'à ce moment il lui échappe qu'il existe, et si dans le temps continu il existe un temps si petit qu'il soit æsolument non sensible, il est clair qu'à ce moment il lui échapperait s'il exite lui-même ou s'il voit et sent. 19

'Je sens donc je suis'; on ne pourrait formuler plus clairement l'implication. Et pu importe, pour l'argument, que l'on sente quelque chose d'extérieur ou que l'on se sente soi-même, même si par ailleurs on peut se demander si se sentir soi-mêne n'est pas déjà une autre expérience qu'un véritable acte de sensation. L'importait ici est que la conscience de sentir entraîne celle de vivre, c'est-à-dire d'exister en tant qu'être vivant. Or, il est présenté comme une évidence que la conscience d'exister ne peut nous faire défaut à aucun moment.

La question est absente en tant que telle du *De sensu* de Théophraste,²⁰ €, si Alexandre, dans son commentaire au *De sensu*, explique assez longuement comment il faut comprendre le raisonnement, en revanche il considère lui aussi comme une évidence le rapport entre conscience de sensation et conscience de sa propre existence (309-311 Thurot). Il confirme cependant que la conscience est un acte nécessaire et immédiat, et non occasionnel comme les actes réflexifs, en disant que 'il n'y a aucun temps durant lequel, étant en acte et sentant, il nous échappe que nous sommes'. Il ajoute que, quand nous dormons, nous ne sentors pas et donc ne sommes pas non plus conscients de notre existence (et il utilise le

verbe $\lambda \alpha \nu \theta \dot{\alpha} \nu \epsilon \iota \nu$), mais que ce n'est évidemment pas une raison pour que le temps ou les autres choses deviennent insensibles pendant ce temps-là.

L'autre contexte dans lequel apparaît la conscience de soi est celui de l'amitié, dans le neuvième livre de l'Éthique à Nicomaque, et là encore, elle est utilisée comme une évidence, cette fois pour démontrer que même l'homme le meilleur a besoin d'amis. L'argument consiste à dire que la conscience de l'existence d'un ami est un bien presque identique à la conscience, pour chacun, de sa propre existence, de sorte que l'ami doit être compté parmi les plus grands biens. Voici le passage, divisé en sections pour mieux faire apparaître ses articulations (Éthique à Nicomaque IX 9, 1170a25-b17):

(a 25-29) Si le fait de vivre est lui-même bon et agréable (et il semble que ce soit le cas, puisque tous le désirent et surtout les gens convenables et bienheureux; car pour eux la vie est le plus digne d'être choisie et leur vie est la plus heureuse);

(a 29-32) si, d'autre part, celui qui voit sent qu'il voit et celui qui entend sent qu'il entend et celui qui marche sent qu'il marche, et que, pour les autres actes aussi, semblablement, il y ait quelque chose qui sent que nous sommes en acte, de sorte que, lorsque nous sentons, cela sent que nous sentons, et lorsque nous pensons, cela sent que nous pensons;

(a 32-b 1) si sentir que nous sentons ou que nous pensons, c'est sentir que nous sommes (car être, c'était sentir ou penser);

(b 1-5) si sentir qu'on vit est par soi une chose agréable, car la vie est un bien par nature, et sentir le bien qui se trouve en soi-même est agréable, et si le fait de vivre peut être choisi particulièrement par les gens de bien, parce qu'être est pour eux bon et agréable car, étant conscients de ce bien par soi, ils en tirent du plaisir (συναισθανόμενοι τοῦ καθ'αὐτὸ ἀγαθοῦ ἥδονται);

(b 5-7) si, enfin, comme est disposé l'homme vertueux par rapport à lui-même, il l'est aussi par rapport à son ami, car l'ami est un autre soi-même,

(b 7-17) alors, de même que le fait d'être est digne d'être choisi par chacun, de même aussi, ou à peu près, le fait que son ami soit. Or, être était digne d'être choisi du fait de se sentir soi-même bon, et une telle sensation était agréable par ellemême. Aussi, il faut sentir en même temps le fait que son ami existe (συναισθάνεσθαι δεῖ καὶ τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν), et cela se produit grâce à la vie en commun et aux échanges de paroles et de pensées — car c'est ainsi qu'on semblerait parler de la vie en commun pour les hommes, et non, comme pour les bestiaux, du fait de paître au même endroit. Si, assurément, pour le bienheureux l'existence (τὸ εἶναι) est par elle-même digne d'être choisie, étant bonne et agréable par nature, de manière tout à fait proche celle de son ami l'est aussi, et l'ami sera parmi les biens dignes d'être choisis.

On peut résumer les étapes du raisonnement comme suit:

De sensu 7, 448a24-30: ἢ τοῦτ' οὐκ ἀληθές, οὐδ' ἐνδέχεται χρόνον εἶναι ἀναἰσθητον οὐδἶνα οὐδἶ λανθάνειν, ἀλλὰ παντὸς ἐνδέχεται αἰσθάνεσθαι; εἰ γάρ, ὅτε αὐτὸς αὐτοῦ τις αἰσθάνεται ἢ ἄλλου ἐν συνεχεῖ χρόνω, μὴ ἐνδέχεται τότε λανθάνειν ὅτι ἔστιν, ἔστι δέ τις ἐν τῷ συνεχεῖ καὶ τοσοῦτος ὅσος ὅλως ἀναἰσθητός ἐστι, δῆλον ὅτι τότε λανθάνοι ἄν εἰ ἔστιν αὐτὸς αὐτὸν, καὶ εἰ ὁρᾳ καὶ αἰσθάνεται.

³⁰ Même si le verbe συνιέναι est utilisé à propos de la conception de Démocrite, où il signifie peut-être la conscience de sensation (Démocrite A 135 = Théophraste, De sensu, 49-83); Dumont (1988) traduit par 'conscience' les termes 'φρονεῖν' (58) et 'σύνεσις' (71); Stratton, respectivement, par 'thought' et 'understanding' (1917, 117 & 129). Cf. aussi Théophraste, De sensu 25, 2-5: '(Alcméon) dit que l'homme diffère des autres en ce qu'il est le seul à avoir conscience tandis que les autres sentent mais n'ont pas la conscience, parce que avoir quelque chose à l'esprit est différent de sentir, et non, comme le dit Empédocle, la même chose.' (ἄνθρωπον γάρ φησι τῶν ἄλλων διαφέρειν ὅτι μόνος ξυνίησι, τὰ δ' ἄλλα αἰσθάνεται μὲτ οὐ ξυνίησι δέ, ὡς ἔτερον ὄν τὸ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι, καὶ οὕ, καθάπερ Ἑμπεδοκλῆς, ταὐτόν)

⁻ l'existence est une bonne chose

- donc, se sentir exister est une bonne chose
- or, l'ami est un autre soi-même, donc sentir exister son ami est une chose à peu près aussi bonne que se sentir exister soi-même
- or, nous nous sentons exister quand nous sentons et pensons, donc nous sentons exister notre ami quand nous le sentons sentir et penser, c'est-àdire quand nous sommes ensemble et échangeons paroles et pensées.

Il apparaît clairement dans ce texte que la conscience que nous avons de notre existence repose sur la conscience que nous avons de nos diverses activités. Lorsque nous ne faisons rien en acte, nous n'avons pas conscience d'exister.

Cependant, pour aller plus loin dans la compréhension de ce qu'est cette conscience d'exister, il faut justifier plus amplement l'interprétation de deux points qui pourraient sembler litigieux.

Le premier concerne les lignes 1170b4-5. Gauthier et Jolif soutiennent que le συναισθάνεσθαι constitue la première, et la seule occurrence chez Aristote, de ce verbe avec la signification nouvelle de 'prendre conscience de'. La seule, parce que, dans le passage parallèle de l'Éthique à Eudème, on trouve le même verbe, ainsi que le substantif συναίσθησις, seulement dans le sens de 'sentir ensemble': 'Il est manifeste que [vivre] c'est sentir et connaître, de sorte que vivre ensemble c'est sentir ensemble et connaître ensemble.'¹¹ Dans notre passage, au contraire, le verbe n'exprime pas la communauté de sensation entre amis mais, pour l'individu lui-même, la conscience de son bien propre. Ce nouvel usage du verbe permet à Aristote d'éviter l'ambiguïté du verbe simple αἰσθάνεσθαι et l'impasse dans laquelle on se trouve si l'on évoque la conscience en termes de simple sensation.

Le deuxième passage difficile se trouve aux lignes 1170a 31-32. En suivant le texte des manuscrits, on devrait traduire: 'de sorte que nous sentirions que nous sen-

tons et nous penserions (ou 'nous pensons' selon Kb) que nous pensons'. J'ai adopté la correction de Bywater, qui consiste à mettre au subjonctif les deux verbes que les manuscrits possèdent à l'indicatif ou au conditionnel (la transmission étant manifestement hésitante). Cette correction est adoptée par Ross (1925), Rackham (1934), Gauthier & Jolif (1970), Rowe & Broadie (2002), et recommandée par Kahn, qui fait remarquer que sans elle la proposition serait 'absurdement redondante'. À cette raison il faut ajouter que l'expression 'nous pensons que nous pensons' au lieu de 'nous sentons que nous pensons' pour exprimer la conscience de l'acte serait un hapax difficile à comprendre. Nous avons vu dans le passage du De anima que vostv peut probablement signifier dans certains cas 'avoir conscience', mais il est néanmoins très improbable qu'Aristote ait maintenu une triple ambiguïté, d'une part, en donnant un double sens à chacun des deux verbes, sentir et penser, et, d'autre part, en utilisant les deux verbes pour signifier la même chose, c'est-àdire la conscience.

Pour toutes ces raisons, il est certainement impossible de garder le texte des manuscrits en donnant aux deux voɛ̃v la signification habituelle de penser; c'est cependant ce que fait Bodéüs, estimant que la correction n'est pas nécessaire et qu'il n'est pas gênant que soit évoquée ici une 'pensée de la pensée'. Or, je pense que c'est précisément très gênant.

En effet, comme le fait remarquer Sarah Broadie dans son commentaire de l'Éthique à Nicomaque, la conscience d'exister est le même acte que la conscience de sentir ou de penser, puisque exister n'est pas autre chose que cela même: sentir ou penser.²³ Ce n'est donc pas une conscience réflexive mais une conscience immédiate, comme l'était déjà la conscience de sensation. On ne peut donc pas parler de 'pensée de la pensée' dans un sens réflexif. La signification réflexive de l'expression νόησις νοήσεως est instaurée par Plotin (Ennéades IV 3, 13.13; IV 4, 2.31), lorsqu'il décrit la pensée qui se regarde elle-même comme dans un miroir, lorsqu'on se dit: 'je suis en train de penser' — et que, du coup, on pense beaucoup moins bien, car la pensée est oblitérée par cette réflexion, de même que, quand on lit, la lecture est moins concentrée si on se dit en même temps qu'on lit. Quand donc Plotin appelle cela 'conscience' (συναίσθησις; cf. I 4, 10; IV 3, 10), ce

[&]quot; Ethique à Eudème VII 11, 1244b24-26: φανερὸν οὖν ὅτι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ γνωρίζειν, ώστε και τὸ συζην τὸ συναισθάνεσθαι και τὸ συγγνωρίζειν ἐστίν. Cf. VII 12, 1245b19-24: 'Chercher et souhaiter de nombreux amis, et en même temps dire que n'a aucun ami celui qui a de nombreux amis, sont deux manières correctes de parler. Car, s'il est possible de vivre en commun avec un grand nombre et de sentir avec eux simultanément, il est préférable d'en avoir le plus possible. Mais puisque c'est très difficile, il est nécessaire que l'acte de sentir ensemble se fasse au sein d'un petit nombre.' (καὶ τὸ ζητεῖν ἡμῖν καὶ εὔχεσθαι πολλοὺς φίλους, άμα δὶ λέγειν ώς οὐθεὶς φίλος ῷ πολλοὶ φίλοι, ἄμφω λέγεται ὀρθῶς. ἐνδεχομένου γὰρ πολλοῖς συζην άμα καὶ συναισθάνεσθαι ώς πλείστοις αίρετώτατον· ἐπεὶ δὲ χαλεπώτατον, ἐν ἐλάττοσιν ανάγκη την ένέργειαν της συναισθήσεως είναι). La traduction de Rackham (1934) correspond à cette interprétation: 'For it is possible to live with and to share the perceptions of many at once... active community of perception must of necessity be in a smaller circle.... De même, Cancrini maintient la sémantique de la sensation, même si elle donne au verbe un sens renforcé, estimant qu'il ne signifie pas ici 'partecipare con molti le proprie percezioni contemporaneamente' mais 'il sentire in comune, il partecipare, in intima unione, a quanto altri prova' et 'la comunanza spirituale ed intima di persone legate tra loro da uno stretto rapporto di amicizia' (1970, 18-19).

²² Kahn (1966, 78, note 82).

²³ 'By contrast [with Descartes], Ar. is as directly aware of the fact of his existence as of the fact of his thinking (for example) since these facts are identical. Since not everyone is a philosopher, Ar. would surely allow that one could be aware of one's own thinking and perceiving without using or even having the theoretical knowledge that for human beings, life and therefore existence *is* perceiving and thinking. Even so, he holds that *what* such a person is aware of when aware of his perceiving or thinking is the fact of his existence (or perhaps his existence itself), and not merely some aspect of that fact (or of the existence itself). For it is awareness of life or existence as such that is pleasurable for the good person (1170b 1-5)' (Broadie 2002, 428).

n'est plus la même conscience que celle d'Aristote.24 On objectera peut-être, pour défendre la leçon des manuscrits, qu'Aristote utilise la même expression 'pensée de la pensée' à propos du premier moteur en Métaphysique A, sans qu'il s'agisse non plus d'une pensée réflexive; en effet, l'intellect en acte n'est rien d'autre que ce qu'il pense, or il ne peut rien penser d'autre que lui-même, donc il pense l'acte de penser. Par conséquent, 'penser qu'on pense' pourrait avoir la signification de 'avoir conscience qu'on pense'. Mais en fait, dans le cas du premier moteur, il ne s'agit pas d'une conscience de penser. En effet, la conscience d'agir ou d'exister est conscience de soi, c'est-à-dire est une synthèse entre un acte et un sujet, condition de possibilité pour dire 'je'. Or, pour l'intellect cosmique, il n'y a pas de différence entre l'acte et le sujet, comme il n'y a pas de différence entre le sujet et l'objet, tout cela est une seule et même chose, par conséquent il n'y a pas besoin de synthèse. L'intellect cosmique ne peut pas penser 'je', sinon deux formes coexisteraient, celle du 'je' et celle de la pensée. Au contraire, dans la pensée humaine telle que la présente Aristote (et Descartes aussi d'ailleurs), il y a nécessairement association du 'je' et du 'pense', la conscience de penser étant la conscience que l'acte est effectué par soi-même comme sujet. Quelle est l'instance qui réalise cette synthèse ? Si l'on suit le texte muni de la correction de Bywater, c'est la même faculté sensorielle commune qui sent que nous sentons et qui sent que nous pensons. Je pense qu'il n'y a rien de contradictoire à attribuer à cette faculté la conscience de penser sans lui attribuer la pensée elle-même. La conscience, en effet, n'est pas un acte intellectuel, elle ne procède pas par concepts; elle est, pour parler comme le De memoria, l'affirmation, le 'dire en soi-même' d'une certaine pensée en acte.

En conclusion donc, il est logique qu'Aristote utilise le même verbe pour exprimer la conscience de sentir, la conscience de penser et la conscience d'exister, même s'il serait préférable d'éviter l'ambiguïté du verbe αἰσθάνεσθαι; les actes tels que sentir et penser sont nécessairement conscients, c'est-à-dire affirmés par le sujet; et la conscience d'exister ne peut avoir lieu indépendamment de la conscience de l'un de ces actes. Par conséquent, dès qu'un être agit il est conscient d'exister, sans que cela implique une réflexion sur soi-même. C'est pourquoi il ne s'agit pas d'une conscience propre à l'humain, et cela explique peut-être pourquoi, pour retrouver notre question de départ, Aristote n'a pas développé à partir de là une réflexion anthropologique sur cet être qui se pose la question de sa propre existence.

KNOW THYSELF: PLATO AND ARISTOTLE ON AWARENESS

Frans de Haas*

The most valid and surest starting point for the dialogues of Plato, and, practically for the whole of philosophical consideration, is, in our opinion, the discerning of our own being.¹

With this statement Proclus opens the introduction to his commentary on the *First Alcibiades*. This statement seems appropriate at the celebration of the 50th jubilee of the De Wulf Mansion Centre for the Study of Ancient and Medieval Philosophy. In this Centre the study of Proclus is currently flourishing as never before. Indeed, 'the whole of philosophical consideration' has found such an attractive place in Leuven, and not least 'the discerning of our own being', in major publications on consciousness and changing selves. Therefore it is a pleasure to congratulate the present inhabitants of the Centre on the 50th anniversary of their institute.

1. INTRODUCTION

Discerning one's own being is no easy matter. It is even more difficult to achieve what Proclus promises us a few pages further on: 'the clear and unadulterated knowledge of ourselves determined in scientific terms and securely established by causal reasoning'.² For him, Plato led the way to knowledge of one's own being, and thereby to knowledge of one's own cause and origin, as a constitutive characteristic of philosophy — indeed as a constitutive characteristic of mankind as a whole.

¹ Procl. in Alc. 1.3-5: Τῶν Πλατωνικῶν διαλόγων καὶ πάσης, ὡς εἰπεῖν, τῆς φιλοσόφου θεωρίας ἀρχὴν κυριωτάτην καὶ βεβαιοτάτην εἶναι νομίζομεν τὴν τῆς ἐαυτῶν οὐσίας διάγνωσιν. Transl. O'Neill (1971).

² Procl. in Alc. 4.19-5.1: "Ωστε καὶ φιλοσοφίας ἀπάσης καὶ τῆς τοῦ Πλάτωνος πραγματείας ταύτην ἄν ἀρχὴν κυριωτάτην νομίζοιμεν, ὅπερ εἴπομεν, τὴν ἡμῶν αὐτῶν καθαρὰν καὶ ἀκίβδηλον εἴδησιν ἐν ὅροις ἐπιστημονικοῖς περιγεγραμμένην καὶ τοῖς τῆς αἰτίας λογισμοῖς

βεβαίως καταδεθεῖσαν. Transl. O'Neill (1971).

²⁴ Cf. Lloyd (1964).

^{*}Thanks are due to the participants of the Leuven conference for their critical remarks to a remote ancestor of this paper, in particular to Victor Caston. I am grateful to Pavel Gregorić who kindly made his book available to me and saved me from a number of infelicities, as well as to Annick Stevens for providing me with a copy of her text in the final stages of my writing. It should be noticed here that they both did so in the inspiring surroundings of Delphi.