



**HAL**  
open science

# Aux origines de la métaphysique : l'interprétation par Alexandre d'Aphrodise de la Métaphysique d'Aristote

Gweltaz Guyomarc'h

## ► To cite this version:

Gweltaz Guyomarc'h. Aux origines de la métaphysique : l'interprétation par Alexandre d'Aphrodise de la Métaphysique d'Aristote. Philosophie. Université de Lille; Université de Liège, 2012. Français. NNT: . tel-03346187

**HAL Id: tel-03346187**

**<https://theses.hal.science/tel-03346187>**

Submitted on 16 Sep 2021

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

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

*Université Charles de Gaulle Lille 3*

*Académie universitaire Wallonie-Europe*

*UFR de Philosophie*

*Université de Liège*

*École Doctorale SHS Lille Nord de France*

*Faculté de Philosophie et Lettres*

*UMR 8163 Savoirs Textes Langage*

## **AUX ORIGINES DE LA MÉTAPHYSIQUE**

### **L'INTERPRÉTATION PAR ALEXANDRE D'APHRODISE DE LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE**

Thèse de doctorat en philosophie présentée par Gweltaz Guyomarc'h

Sous la direction de Madame Annick Stevens et de Monsieur le Professeur Michel Crubellier

Membres du jury :

Madame Maddalena Bonelli, Ricercatore à l'Università di Bergamo, Centre Léon Robin

Monsieur Riccardo Chiaradonna, Professore associato à l'Università degli Studi Roma Tre

Monsieur le Professeur Michel Crubellier, Université Charles de Gaulle Lille 3

Monsieur Philippe Hoffmann, Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études

Madame le Professeur Annick Jaulin, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Madame Annick Stevens, Chargée de cours à l'Université de Liège

Soutenue à Lille le 22/09/2012



## *Remerciements*

Je tiens en premier lieu à exprimer toute ma reconnaissance envers mes deux directeurs de thèse, ou, selon le terme belge, mes promoteurs (deux termes qui ont en commun de décrire adéquatement l'indication d'un sens et l'impulsion d'un mouvement) : Madame Annick Stevens et Monsieur Michel Crubellier. Ce travail doit tout à leurs conseils, relectures, encouragements. Plus que cela, ils m'ont formé et m'ont appris à lire les textes ; ce qui suit, je l'espère, en porte la trace.

Je remercie les membres de l'équipe *Didaskalos*, Annick Jaulin, Anne Balansard, Cristina Cerami et Laurent Lavaud, qui, tout au long de nos séminaires sur le *Commentaire à la Métaphysique* d'Alexandre, m'auront soutenu et conseillé, m'auront montré comment la recherche peut s'effectuer librement, avec plaisir autant que rigueur.

Grâce au soutien de l'UMR « Savoirs Textes Langage », de l'UFR de philosophie de l'Université de Lille 3, de l'École Doctorale SHS Lille Nord de France, j'ai pu effectuer mes recherches dans un cadre de travail propice. Je remercie également mes collègues de l'UFR de philosophie.

Il y a parmi ces collègues des amis dont les encouragements ont été source de réconfort. Parce que, selon une thèse constante des penseurs antiques, il n'y a pas de philosophie sans amitié, je remercie singulièrement Peggy Avez, Sarah Margairaz et François Thomas.

Morgann Guyomarc'h, Nolwenn Guyomarc'h, Claire Louguet et Marc Develey ont assuré la relecture de diverses parties du présent travail. Claire Louguet a en outre toujours su rester attentive à la rigueur des traductions et à l'intelligibilité du propos. Les obscurités restantes me sont bien sûr imputables.

Ma gratitude pour mes parents dépasse le cadre de ce simple travail.

Enfin, à Olivier : « ὁ δ' ἀληθινὸς φίλος καὶ ἀπλῶς ὁ πρῶτος ἐστίν, ἔστι δὲ τοιοῦτος ὁ δι' αὐτὸν αὐτὸς αἰρετός »<sup>1</sup>.

---

1 Aristote, *EE* VII, 2, 1236b 28-29.

## Sommaire

Remerciements.....	I
Sommaire.....	II
Abréviations et conventions.....	VI
Introduction.....	1
1. La fondation de la métaphysique.....	1
2. L'Exégète par excellence et l'histoire de l'aristotélisme.....	7
3. État de l'art.....	14
4. Thèse et méthode – métacommentaire.....	17
Chapitre I. La métaphysique comme science une : enjeux.....	23
1.1. Y a-t-il un « champ de bataille de la métaphysique » à l'époque d'Alexandre ?.....	23
1.1.1. Contextualisation .....	24
a) Contextualiser une énonciation philosophique.....	24
b) Une contextualisation commandée par le contexte.....	27
1.1.2. Quelle métaphysique ?.....	36
a) L'arlésienne.....	36
b) Trois critères déflationnistes du métaphysique.....	43
1.1.3. Implications métaphysiques de débats logique et physique.....	51
a) Le problème des universaux : ouverture vers une question de l'être.....	51
b) l'incorporité des qualités : la question des principes.....	72
1.1.4. Conclusions : trois réquisits pour la métaphysique alexandrinienne.....	86
1.2. Alexandre exégète : Unité des noms, unité du traité.....	89
1.2.1. L'unité de la « πραγματεία ».....	89
1.2.2. L'unité des noms : une science hétéronyme ou polyonome ?.....	95
a) L'invention de la « métaphysique » ?.....	96
b) La promotion de « philosophie première » : la métaphysique à l'endroit.....	98
c) La promotion de « philosophie première » : l'ouverture d'un champ.....	106
1.2.3. La <i>Métaphysique</i> selon Alexandre.....	117

a) Une lecture interne.....	117
b) Authenticité des livres et unité du traité.....	119
c) La marche du traité.....	125
d) Conclusion : l'impératif d'unité.....	135
Chapitre II. La métaphysique comme science universelle et première.....	137
2.1. La science du premier : une théologisation de la métaphysique ?.....	137
2.1.1. L'impossible réduction.....	137
2.1.2. La visée du premier.....	143
2.1.3. Les principes premiers : statut et identité.....	150
a) Le principe de causalité du maximum.....	150
b) Quels principes premiers ?.....	160
2.2. Une science universelle.....	169
2.2.1. L'ambition totalisante.....	169
2.2.2. Étudier l'étant « en tant qu'étant » et ses propriétés.....	176
2.2.3. Étudier les modes d'être des étants : ὑπαρξίς.....	185
a) ὑπαρξίς avant et chez Alexandre – les raisons d'une promotion.....	190
b) Le commentaire à Γ 2 : l'étant et l'un .....	197
c) Métaphysique Δ, 7 et son commentaire par Alexandre .....	203
2.2.4. Conclusions – existence et non-étant comme objets de la métaphysique.....	213
2.3. La première des sciences : l'ambition fondationnelle.....	219
2.3.1. Une science architectonique.....	220
2.3.2. Une science modèle.....	223
2.3.3. La science des axiomes.....	228
2.3.4. Conclusions : dialectique et métaphysique.....	238
a) Aristote et la dialectique platonicienne : l'héritage.....	238
b) Le parricide.....	240
c) Métaphysique et dialectique.....	247
2.4. L'unification : l'objet de la métaphysique dans le commentaire à Γ .....	250
2.4.1. Plan et objet de Γ.....	253
2.4.2. Trois passages architectoniques.....	260

a) Les textes.....	261
b) État des lieux : problèmes et interprétations.....	270
c) La solution générale : la structure uni-référentielle des sciences.....	278
d) Ontologie, ousiologie et théologie.....	286
2.4.3. Conclusions : une structure « katholou-protologique » ?.....	296
Chapitre III. Les objets de la métaphysique.....	301
3.1. L'unité de l'étant en tant qu'étant.....	303
3.1.1. Homonymie, synonymie et plurivocité – trois gestes exégétiques d'Alexandre.....	308
a) Relation et dépendance.....	308
b) Entre homonymes et synonymes.....	311
c) L'impératif de fondation.....	318
3.1.2. La priorité de la substance.....	322
a) Un maximum.....	322
b) Une cause.....	329
c) Premier et universel, derechef.....	335
3.1.3. La relativité des étants non-substantiels.....	337
3.2. Οὐσία et εἶδος : d'une cause de l'être à l'autre.....	348
3.2.1. La substance comme sujet d'inhérence.....	348
3.2.2. La forme, qualité ou substance ?.....	356
a) Le cas de l'âme .....	356
b) La Forme : substance car partie de la substance.....	365
3.2.3. L'essentialisme d'Alexandre.....	372
a) Extension de l'hylémorphisme – 1 .....	373
b) Forme et différence : la définition de l'homme.....	376
c) Causalité de la forme et inhérence hylémorphique.....	385
3.2.3. Conclusions : impératifs contextuels et cohérence interne.....	389
3.3. La fin de l'enquête : la théologie.....	398
3.3.1. Extension de l'hylémorphisme – 2 : la noétique.....	400
a) Concepts fondamentaux de la noétique alexandrinienne.....	400
b) Le principe de causalité du maximum en noétique.....	407
3.3.2. L'ordre du monde.....	419

a) <i>Dramatis personae</i> .....	419
b) À quoi bon un dieu ?.....	430
3.3.3. Métaphysique et fin de l'homme.....	438
Conclusions.....	442
Annexes.....	453
Bibliographie sélective.....	453
Indices.....	481



## Abréviations et conventions

Sauf indication contraire, les citations des textes grecs sont extraites des éditions retenues par le *Thesaurus Linguae Graecae*. Le volume *Thesaurus linguae graecae : canon of Greek authors and works*, édité par L. Berkowitz et K. A. Squitier, Oxford University Press, 1990, recense ces éditions ; il est mis à jour sur le site <http://stephanus.tlg.uci.edu/>.

Sauf indication contraire, les traductions proposées sont nôtres. Les traductions du *Commentaire à la Métaphysique* d'Alexandre ont amplement bénéficié des travaux de l'équipe *Didaskalos*, quoique nous ayons ici conservé nos propres traductions, dans l'attente de la traduction française du *Commentaire*.

### Abréviations des œuvres d'Alexandre :

*In Topica* : *In Top.*

*In Meteorologica* : *In Meteor.*

*De anima* : *DA*

*De providentia* : *De prov.*

*De mixtione* : *De mix.*

*In Analytica Priora* : *In An.Pr.*

*In Metaphysicam* : *In Met.*

*Mantissa* : *Mant.*

*De principiis* : *De princ.*

Les titres des autres œuvres n'ont pas été abrégés.

Ces abréviations valent également pour les autres commentateurs, le nom de l'auteur a été systématiquement précisé quand il ne s'agissait pas d'Alexandre.

On peut y rajouter : *In EN*, pour le commentaire d'Aspasius à l'*Éthique à Nicomaque* ; *In Cat.*, pour les divers *Commentaires aux Catégories* ; *In Phys.*, pour le commentaire de Simplicius à la *Physique*.

### Abréviations des œuvres d'Aristote :

*Catégories* : *Cat.*

*Analytica priora* : *An.Pr.*

*Topica* : *Top.*

*De caelo* : *Caelo*

*Meteorologica* : *Meteor.*

*De partibus animalium* : *PA*

*Metaphysica* : *Met.*

*Éthique à Eudème* : *EE*

*Potrepritique* : *Protr.*

*De interpretatione* : *De int.*

*Analytica posteriora* : *An.Po.*

*Physica* : *Phys.*

*De generatione et corruptione* : *GC*

*De Anima* : *DA*

*De generatione animalium* : *GA*

*Éthique à Nicomaque* : *EN*

*Politica* : *Pol.*

### Autres abréviations :

*De Comm. Not.* : Plutarque, *De Communibus notiis adversus Stoicos*.

*DL* : Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*.

*LS* : A.A. Long, D.N. Sedley *Les philosophes hellénistiques*, t. I, II, III, [1987], tr. fr. [2001].

*M.* : Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*.

*SVF* : H.F.A. Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*.

*LSJ* : H. Liddel, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon*.

Les œuvres d'Alexandre n'étant pas les plus accessibles, nous n'avons pas hésité à être généreux dans les citations en notes de bas de page.

## INTRODUCTION

...φιλοπονωτάτου σαφηνισθεισαν Αλεξάνδρου...<sup>1</sup>

### *1. La fondation de la métaphysique*

Aristote a, dit-on, fondé la métaphysique<sup>2</sup>. Cette proposition est autant légitime qu'inacceptable en l'état.

Légitime, elle l'est en ceci qu'on ne trouvera sans doute pas, dans l'histoire de la philosophie (telle qu'elle comprend les pensées européenne, byzantine, syriaque, arabe) d'ouvrage qui se revendique de « métaphysique » sans aucun lien, direct ou indirect, avec l'œuvre du Stagirite. La *Métaphysique* désigne au premier chef cet ensemble de livres dont on attribue la paternité à Aristote, et c'est par antonomase que le nom propre s'est lexicalisé en celui d'une science. Le Stagirite ne fonde pas seulement cette science en un sens bibliothécaire au sens où ce sont ses traités qui ont été ainsi nommés la première fois. Ce titre de fondateur peut aussi lui être à bon droit décerné au regard de la cartographie des savoirs que le Stagirite établit et qui a puissamment marqué l'histoire des sciences. Cette cartographie construit de fait un territoire qui sera investi par les métaphysiques ultérieures, territoire qui ne se confond ni avec la physique, ni les mathématiques, ni les sciences pratiques. Si fonder signifie, par analogie avec la construction d'un bâtiment, l'acte de poser les maçonneries qui servent de base à un édifice, si de

---

1 Syrianus, *In Met*, 54, 11-13 : « <ταῦτα> πειράσεται μὲν ἐν ταύτῃ παραδοῦναι τῇ βίβλῳ, ἣν ἡμεῖς ἱκανῶς ὑπὸ τοῦ φιλοπονωτάτου σαφηνισθεισαν Αλεξάνδρου πᾶσαν μὲν οὐκ ἐξηγησόμεθα » ; « Cela, Aristote va entreprendre de l'exposer dans ce livre, que, quant à nous, nous ne commenterons pas en entier, puisqu'il a été suffisamment expliqué avec clarté par le très industrieux Alexandre ». C. Luna [2001], p. 73 cite une traduction inédite de J.-P. Schneider qui propose élégamment : « par ce travailleur infatigable qu'est Alexandre ».

2 Voir par exemple R. Boehm [1965], p. 3 ; tr. fr. [1976], p. 103 : « Aristote est le fondateur de la métaphysique », première phrase du premier chapitre. Ou P. Aubenque [2009b], p. 21 : « ... Aristote, qui est, sinon l'initiateur de la question de l'être, déjà posée par Parménide avant lui, du moins le fondateur de la métaphysique comme science autonome ».

surcroît cet acte implique la projection, la délimitation du lieu, à la fois l'institution<sup>3</sup> et l'inauguration au double sens de l'ἀρχή, alors la seule référence des traditions « métaphysiques » à Aristote suffit à faire de lui un fondateur.

Immédiatement, pourtant, on sait aussi qu'ériger Aristote en « père de la métaphysique »<sup>4</sup> fait problème. La difficulté est double : parler de « métaphysique » chez Aristote ne va pas de soi ; non plus que parler de « la » métaphysique. Faut-il le rappeler, le terme n'appartient pas à l'idiome aristotélicien. À vrai dire, il n'existe même aucun adjectif ou nom de la sorte (en μεταφυσικ-\*) en grec classique, voire en grec ancien tout court<sup>5</sup>. La difficulté n'est pas que les livres aristotéliciens ainsi réunis soient dépourvus de titre – le fait n'est pas rare dans l'Antiquité<sup>6</sup> –, mais que ces divers livres soient unifiés sous la rubrique d'un terme étranger à Aristote<sup>7</sup>. À la place, les traités dits métaphysiques proposaient pourtant une pluralité de dénominations : sagesse, philosophie première, science théologique, science recherchée, à quoi l'on peut ajouter des descriptions comme science des premiers principes et des premières causes, science de l'étant en tant qu'étant, enquête sur la substance, science de l'étant immobile et séparé<sup>8</sup>. Pour des raisons qui restent en partie encore à élucider, aucune de ces expressions, cependant, n'a semblé convenir

- 3 Sur le caractère opératoire de ce concept dans l'histoire des savoirs, cf. M. Merleau-Ponty [1968], p. 61.
- 4 Sur Aristote comme le « père de la métaphysique », cf. Schopenhauer, *Monde comme volonté et comme représentation*, tr. fr. [2004], p. 852.
- 5 Pour les occurrences problématiques du terme chez Basile de Césarée et Simplicius, dont la tradition manuscrite est discutée, cf. L. Brisson [1999]. On laisse ici de côté la question épineuse de l'apparition du terme dans l'Anonyme de Ménage (cf. M. Narcy [2003], p. 225).
- 6 Sur les titres des ouvrages d'Aristote dans les listes anciennes, voir P. Moraux [1951]. Sur le titre de la *Métaphysique*, cf. P. Hoffmann [1997], p. 88-89 et sur la notion même de titre pour les ouvrages antiques, p. 581 sq. Voir aussi S. Fazzo [2012], p. 52.
- 7 Que les éditeurs antiques, quels qu'ils soient, n'aient pas conservé « philosophie première », par exemple, reste une source d'interrogation. L'expression offrait aux successeurs d'Aristote des avantages à la fois pratiques et théoriques. Le syntagme est d'usage aisé, a une origine textuelle avérée et insiste de façon attendue sur la prééminence de la métaphysique. Mieux : un passage du *De motu animalium* se réfère explicitement à des livres sous ce nom (« ἐν τοῖς περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας », 700b 9). Au-delà même des seuls textes aristotéliciens, l'expression consonne avec l'objet de ladite « *Métaphysique* » de Théophraste (« τὴν ὑπὲρ τῶν πρώτων θεωρίαν » 4a 2-3), ce qui lui assure également une assise au sein même de l'école péripatéticienne. Autant d'atouts qui auraient dû assurer son succès. Pourquoi dès lors lui avoir progressivement préféré cette dénomination proprement embarrassante de métaphysique ? Pourquoi en tout cas, après Alexandre et Asclépius (cf., pour ce dernier *In Met.*, 3, 27-28), n'est-ce pas la « philosophie première » qui a emporté la partie et embrassé sous elle tous les autres titres possibles ? Comme on le verra plus loin, le cas d'Alexandre dément en effet formellement l'hypothèse de P. Aubenque selon qui « le titre de *De la philosophie première* ne leur [aux commentateurs] parut pas s'appliquer adéquatement à l'ensemble des écrits, réunis par une tradition antérieure, qu'ils avaient sous les yeux » à cause de son sens trop restrictif, *i.e.* théologique (P. Aubenque [1962], p. 34, n. 3). Cf. ci-dessous, § 1.2.2.b et c.
- 8 Cf. F. Wolff [1997], p. 293 et la liste complète et référencée établie dans R. Goulet [2003], p. 243.

aux lecteurs d'Aristote. Toujours est-il que le traité est ainsi peu à peu entré dans l'histoire au prix d'une première divergence qui sépare Aristote de l'histoire de la métaphysique.

Au demeurant, il n'est pas déraisonnable de se débarrasser de ces problèmes lexicaux en acceptant un usage anachronique et large de « métaphysique » – comme on peut parler d'éthique platonicienne ou d'ontologie aristotélicienne, ce qui n'est pas de soi illégitime. Toutefois, on ne pourra alors limiter au seul Aristote la fondation de la métaphysique. En ce cas, en effet, le geste de fondation devient inséparable (au moins) du nom de Platon. L'idée d'une philosophie première, l'idée d'une science qui ne soit ni physique, ni mathématique, ni science pratique, s'est constituée collectivement, au croisement de l'Académie et du Lycée. Comme le décrit M. Crubellier après avoir rappelé les premières lignes de la « *Métaphysique* » (ou *De principiis*<sup>9</sup>) de Théophraste :

Il a existé, à Athènes au IV<sup>ème</sup> s., deux ou trois générations d'hommes (peut-être pas plus de quelques dizaines de personnes en tout) pour qui cette question avait un sens et une légitimité. [...] Il a existé un certain domaine de recherches, identifié comme tel par les spécialistes, qui se concrétise dans une certaine terminologie (par exemple l'emploi absolu de τὰ πρῶτα) et dans un ensemble de questions, reconnues comme pertinentes eu égard à certains intérêts de la raison.<sup>10</sup>

Désigner Aristote comme le fondateur de la métaphysique, une entreprise en réalité collective en son origine, relève alors de la simplification.

Enfin, l'œuvre appelée *Métaphysique* est loin de donner à lire la constitution nette et définitive d'un champ unifié du savoir. Elle semble d'abord, comme on sait, osciller entre plusieurs objets : les premiers principes et les premières causes, l'étant en tant qu'étant, l'un, les axiomes, la substance, le divin ou une substance immobile<sup>11</sup>. Au fur et à mesure des livres, la science recherchée s'enfonce dans un relatif anonymat, jusqu'à en perdre son nom même de science, tout en voyant s'accroître son programme de recherches<sup>12</sup>. Cela constitue déjà en soi un problème, eu égard à la théorie aristotélicienne de la science qui réserve à chaque science un seul

---

9 Pour le titre de l'opuscule de Théophraste, cf. D. Gutas [2010], p. 9 sq.

10 M. Crubellier [1999], p. 1. Voir aussi M. Crubellier, A. Laks [2009], p. 14.

11 Voir, entre autres, *Met.* A, 2, 982b 9 ; Γ 1, 1003a 21 ; Γ 2, 1003b 34-35 ; Γ 3, 1005a 19-20 ; E 1, 1025b 2 sq., 1026a 20 ; Z 1, 1028b 2-4 ; I 1, 1052b 1-3 ; Λ 1, 1069a 18 sq. On pourrait ajouter aussi les autres sens de l'étant par accident, par soi, l'acte et la puissance, comme vrai, cf. *Met.* Δ 7.

12 Dans la *Métaphysique*, le terme de « science » n'apparaît plus pour désigner l'enquête menée dès après le livre E, sauf en K. Voir tout de même Λ 10, 1075b 21 sq., qui attribue l'appellation de « science » à « d'autres », mais pourrait laisser entendre qu'Aristote reprend en son nom cette appellation.

genre-objet<sup>13</sup>. En outre, parmi ces objets, certains sont explicitement non génériques – comme l'étant ou l'un – et ne devraient pouvoir faire l'objet d'une science<sup>14</sup>. On pourrait à la rigueur admettre une pluralité de programmes à l'intérieur de la métaphysique, en soulignant par exemple que les apories du livre B se formulent souvent sur le mode : revient-il à une même science d'étudier  $x$ , et aussi  $y$ , ce qui favorise l'idée d'une structure souple, accueillante à la diversité<sup>15</sup>. Mais en ce cas, il faut d'une part admettre que la métaphysique sort des limites du régime de scientificité décrit par Aristote dans les *Analytiques* ; d'autre part il faut encore rendre compte, sur le modèle justement de certaines apories de B, de la compatibilité des études de ces divers objets. Une difficulté connue est de comprendre comment cette science peut étudier à la fois ce qui traverse tous les genres, à savoir l'étant en tant qu'étant, et le premier de ces étants, la substance immobile. Eu égard à la pluralité des objets déjà soulignée, même ce problème – on aura reconnu la concurrence classique entre ontologie et théologie<sup>16</sup> – est une simplification. Comme le dit J. Barnes, la *Métaphysique* semble alors davantage tenir du « *farrago* », du méli-mélo ou du pot-pourri<sup>17</sup>.

Un tel démantèlement peut se soutenir de la composition du traité lui-même. Des arguments littéraires s'opposent à l'unification du traité et, donc, de la science qu'il est censé exposer. Depuis l'Antiquité, on s'interroge en effet sur l'achèvement du traité<sup>18</sup>, et, par exemple, l'authenticité du livre  $\alpha$ , la présence du livre  $\Delta$ , à quoi l'exégèse moderne a ajouté les doutes sur E 1, K, la place de Z 7-9, l'unité et la place de  $\Lambda$ , etc. Certains témoignages anciens laissent entendre que la composition du traité n'est pas d'Aristote lui-même<sup>19</sup> ; on a donc tenté de reformer le plan du traité en distinguant des strates selon une évolution supposée de la pensée du Stagirite, ou l'ordre argumentatif des textes<sup>20</sup>. Les textes ne sont manifestement pas écrits dans la même veine et ne s'adressent sans doute pas aux mêmes publics, vont de simples notes à ce qu'on considère

---

13 Par exemple *An.Po.* I, 28, 87a 38-39 ; *Met.* B, 2, 997a 21. Cf. F. Brentano [1862], tr. fr. [1992], p. 141.

14 En tout cas pris comme tels, sans spécification (« en tant qu'étant »). Cf. *EE* I, 8, 1217b 25-35.

15 Cf. *Met.* B, 1, 995b 6-8, 18-20. Voir aussi M. Crubellier, A. Laks [2009], p. 15.

16 Précisons d'emblée qu'on utilisera dans le travail qui suit de telles dénominations dans le sens couramment accepté par les aristotélisants, sans préjuger de l'existence constituée d'une science de l'étant en tant qu'étant, distincte d'une science de la substance, distincte d'une science du divin.

17 J. Barnes [1997], p. 61.

18 W. Jaeger [1948], tr. fr. [1997], p. 166.

19 On revient sur tous ces points ci-dessous, § 1.1.2.a.

20 Voir les tentatives distinctes de W. Jaeger [1948], B. Dumoulin [1986] et, dans un style très différent, E. Martineau [1997].

en général comme une conférence ( $\Lambda$ , ou du moins son début)<sup>21</sup>. La *Métaphysique* n'est donc pas vraiment un livre<sup>22</sup>. L'opinion est ancienne et assez commune, on la lit par exemple sous la plume de V. Cousin : « L'opinion la plus accréditée est que la *Métaphysique* est un tout factice, composé, longtemps après la mort d'Aristote, de pièces et de morceaux plus ou moins bien cousus ensemble ». Et, quelques lignes plus loin : « Et la *Métaphysique* d'Aristote sort tout en lambeaux de cette discussion. »<sup>23</sup>

Des arguments historiques viennent renforcer cette conclusion en mettant en doute l'existence d'une *Métaphysique* constituée à l'époque d'Aristote. On ne trouve ainsi pas de trace d'un traité métaphysique dans le catalogue de Diogène Laërce, le témoignage de Nicolas de Damas est difficilement datable<sup>24</sup>, le témoignage d'Asclépius selon lequel il incombait à Eudème de Rhodes d'éditer le traité est peu fiable<sup>25</sup>.

Si l'on rapproche le cas de la *Métaphysique* de celui de la *Physique*, la comparaison devient sans appel. Aristote a fondé, ou du moins refondé, la physique. Il le fait certes à la suite d'autres auteurs (les « physiologues ») ; certes aussi l'histoire du texte de la *Physique* n'est pas un long fleuve tranquille, on s'interroge parfois sur l'unité du traité. Mais cette unité demeure tout de même plus nette que celle de la *Métaphysique*<sup>26</sup>. Au surplus, la circonscription par Aristote d'un champ du savoir, l'identification de son genre-objet et de son programme de travail<sup>27</sup>, la mise au point de ses méthodes de travail, tout cela est bien mieux attesté que pour la métaphysique.

Faut-il alors aller jusqu'à dissocier les traités d'Aristote de l'histoire de la métaphysique ? Pour les raisons précédemment mentionnées, et d'autres, Heidegger affirme ainsi que « l'on peut néanmoins douter que le contenu des écrits aristotéliens réunis sous le titre de *Métaphysique* soit vraiment une métaphysique » ou, pire : « Aristote n'a jamais été en possession de ce qui a été compris plus tard sous le mot et le concept de "métaphysique". Il n'a en outre jamais cherché quoi que ce soit qui ressemble tant soit peu à cela qu'on a cru depuis toujours pouvoir trouver chez lui

---

21 Tout cela est résumé et accompagné d'indications bibliographiques dans R. Goulet [2003] ici p. 235.

22 A. Jaulin [2003], p. 11.

23 V. Cousin le dit dans son rapport à l'ouvrage de K.-L. Michelet, disciple et éditeur de Hegel, et lauréat, avec F. Ravaisson, du fameux concours sur la *Métaphysique* d'Aristote. Cf. K.-L. Michelet [1836], p. XIII-XIV.

24 Cf. S. Fazzo [2008b] ; pour les autres témoignages, voir à nouveau la synthèse de M. Narcy [2003].

25 Sur tout cela, cf. ci-dessous 1.1.2.a.

26 Cf. P. Pellegrin [2002], p. 27.

27 Voir le beau passage des *Meteor.* I, 1, 338a20 sq.

sous le nom de "métaphysique" »<sup>28</sup>. Accepter de telles conclusions serait nier notre première série d'arguments : soutenir qu'Aristote n'a rien à voir avec l'histoire de la métaphysique est inadmissible – même en réduisant celle-ci à l'histoire de l'onto-théologie. Il demeure que la contradiction entre les deux séries d'arguments, en faveur ou à l'encontre d'une fondation aristotélicienne de la métaphysique, est aiguë.

Toutefois, le Philosophe lui-même nous a appris qu'il n'y avait contradiction que lorsque les propositions étaient prises « sous le même aspect »<sup>29</sup>. L'état logique de la contradiction peut être desserré à condition de s'aviser d'un fait simple : toute fondation n'a de sens que de façon rétrospective. Une fondation sans tradition est un vain mot, stérile comme un prêche dans le désert. On n'inaugure et n'institue que ce qui se déploie dans un legs, se répète, se reforme et se déforme dans un héritage. Il n'y aurait pas de cartésianisme sans Descartes, certes, mais que serait-il sans Mersenne, Élisabeth de Bohême, Malebranche, Bayle ?

Dès lors, pour comprendre comment est née la métaphysique, il faut se référer non pas seulement à Aristote, mais aussi à sa tradition, au premier chef de laquelle se place Alexandre d'Aphrodise. L'idée d'origines de la métaphysique doit décidément être pluralisée.

Notre hypothèse générale est la suivante : l'œuvre de l'« Exégète par excellence » a rendu possible la fondation de la métaphysique. Paradoxalement – mais le paradoxe n'est qu'apparent –, la possibilité même de « faire de la métaphysique », sans que cela signifie seulement commenter Aristote, a été assurée par le travail de ces commentateurs, et singulièrement d'Alexandre. Le processus de différenciation du travail exégétique et du travail du métaphysicien est un processus qui court sur un temps long. On a pu faire l'hypothèse qu'il était accompli seulement à la fin du Moyen Âge, par Suárez<sup>30</sup>. Nous proposons d'en situer l'origine chez Alexandre d'Aphrodise. L'Exégète travaille à faire de la *Métaphysique* un livre, et de la métaphysique une science une. L'étude qu'on va lire porte sur cette double naissance, d'un livre et d'une science.

---

28 M. Heidegger, respectivement *GA 3*, tr. fr. [1953], p. 66 et *GA 33*, tr. fr. [1991] p. 13-14

29 Aristote, *Met.* Γ, 3, 1005b 19-20 : « τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό ».

30 Cf. par exemple J.-P. Coujou [1999], p. 8-9, où l'on voit Suárez qui se pique de pointer les « défauts » de composition et de cohérence dans l'œuvre aristotélicienne. Voir aussi la synthèse stimulante de P. Porro [2005] qui s'intitule de façon éloquente : « *Dalla Metafisica alla metafisica, e ritorno : una storia medievale* ».

## 2. L'Exégète par excellence et l'histoire de l'aristotélisme

Alexandre d'Aphrodise, diadoque de philosophie péripatéticienne à Athènes<sup>31</sup>, connaît son *floruit* à la fin du II<sup>ème</sup> s. et au début du III<sup>ème</sup> s., à la charnière de l'époque post-hellénistique et de l'Antiquité tardive, au commencement de l'« ère des commentateurs ». Professeur, ou « universitaire »<sup>32</sup>, Alexandre enseigne à un cercle spécialisé d'étudiants avancés. Il travaille aussi à la défense de la doctrine aristotélécienne contre les autres écoles et à sa diffusion vers un public cultivé plus large. L'Aphrodisien n'est ni un doxographe, ni un chercheur retiré sur les cimes, il philosophe parce qu'il enseigne (ou réciproquement<sup>33</sup>). Son œuvre se laisse structurer par la pluralité de ses publics : Alexandre écrit de longs commentaires pointus sur les grands textes aristotéliens, des synthèses sur une problématique précise, des explications d'un texte particulier, des batteries d'arguments pour démontrer une thèse. Mais aussi : des traités démontrant la supériorité de la doctrine aristotélécienne sur telle question à la mode, des billets polémiques<sup>34</sup>. Tous les textes que nous avons conservés de son œuvre, en grec ou en arabe, exemplifient cette diversité<sup>35</sup>.

Le choix d'Alexandre dans la vérification de notre hypothèse générale se justifie par sa position littéralement décisive dans l'histoire de la métaphysique. Son *Commentaire à la Métaphysique*, dont nous ne possédons que les cinq premiers livres<sup>36</sup>, est en effet le premier du genre à avoir été transmis. Jusqu'à preuve du contraire, en l'état de nos sources, Alexandre donne le départ d'un regain d'intérêt, dans la philosophie antique, pour la science métaphysique du

31 Cf. A. Chaniotis [2004], p. 388-389. Chaniotis traduit ainsi l'inscription honorifique découverte à Aphrodisias : « *In accordance with a psephisma of the council and the people, Titus Aurelius Alexandros, philosopher, one of the heads of the philosophical schools in Athens [τῶν Ἀθήνεσιν διαδόχων], (erected the statue of) his father, the philosopher T. Aurelius Alexandros* » (p. 388).

32 M. Rashed [2007b], p. 1.

33 Selon la *Dreistufenlehre* de DA II, 5, qui implique que le savant en entéléchie est un enseignant.

34 Sur l'œuvre d'Alexandre, cf. R.W. Sharples [1987], p. 1179-1199 ; R. Goulet, M. Aouad [1989] ; S. Fazzo [2003b]. Sur l'idée d'une « école » d'Alexandre (non au sens du bâtiment mais de la communauté), cf. R.W. Sharples [1990].

35 Certains de ces textes sont donc aussi probablement des notes de cours rédigées par ses élèves, ce qui pose la question de leur fiabilité voire de leur authenticité (ce qui n'est pas la même chose). Dans le travail qui suit, nous avons le plus souvent laissé de côté les textes qui ont été suspectés d'inauthenticité et nous nous sommes focalisés sur ceux pour lesquels l'authenticité n'est pas discutée. Nos (rares) références au *De intellectu* (*Mantissa* § 2) sont dues à notre conviction de l'authenticité du texte. Pour des raisons autant doctrinales que stylistiques, les arguments avancés par F.M. Schroeder et R.B. Todd [2008] contre son authenticité ne nous semblent en effet pas dirimants. Mais cela serait à montrer dans un autre travail.

36 Selon la thèse courante et à notre sens démontrée de façon nette par C. Luna ([2001], p. 53-71).



Stagirite. Le traité a certes été travaillé avant Alexandre – l'Exégète lui-même témoigne des opinions de certains devanciers sur l'authenticité de tel livre, ou la composition du traité. Rien n'indique cependant qu'avant lui ait été effectué un travail proprement philosophique sur l'objet du traité. Alexandre d'Aphrodise est le premier auteur dont nous ayons conservé quelque chose de substantiel faisant état d'une attention à la fois philologique et philosophique portée à la *Métaphysique*<sup>37</sup>.

En outre, l'empreinte de l'Exégète sur la tradition métaphysique postérieure est incontestable. Une étude exhaustive de la transmission de la métaphysique alexandrinienne reste encore à mener. Contentons-nous ici de quelques jalons significatifs.

Selon le témoignage de Porphyre, les *Commentaires* d'Alexandre font partie du matériau de l'enseignement de Plotin<sup>38</sup>. Dans l'école néoplatonicienne, les commentaires de Syrianus et Asclépius à la *Métaphysique* citent, plagient ou paraphrasent régulièrement celui d'Alexandre<sup>39</sup>. La transmission d'Alexandre aux latins est ainsi assurée *via* celle du néoplatonisme, celui par exemple de Boèce<sup>40</sup>, mais elle se réalise surtout au premier chef dans le Moyen Âge byzantin et arabe. Le *Commentaire* d'Alexandre est traduit et étudié pendant l'âge d'or abbasside. S'y ajoutent aussi le *De principiis* ou le *De providentia*<sup>41</sup>. Ses ouvrages sont mentionnés dans le *Kitab-al-Fihrist*, travaillés dans le cercle d'al-Kindi<sup>42</sup>, traduits par Abu Bishr Matta, diffusés avec la pseudo *Théologie d'Aristote*, travaillés encore au siècle suivant par Farabi. Qu'Alexandre ait été lu par Avicenne a déjà été montré, mais demanderait à être plus systématiquement travaillé<sup>43</sup>. Alexandre constitue également une référence pour la philosophie de l'Islam occidental, en particulier pour Averroès, qui nous a livré de précieux fragments du commentaire de l'Aphrodisien à *Métaphysique*  $\Lambda$ <sup>44</sup>, et dont on connaît le débat avec la noétique alexandrinienne (laquelle, comme on le montrera, touche à sa métaphysique). C'est principalement par ce biais qu'Alexandre est transmis au monde latin, qui lui accorde un regain d'intérêt dès les XII<sup>ème</sup> s. et

---

37 C'est aussi la thèse de S. Fazzo [2012].

38 Porphyre, *Vita plotini*, 14, 13. La mention d'Alexandre dans une énumération, coïncé entre Aspasius et Adraste d'Aphrodise, minore sans doute la réelle importance de l'Exégète pour Plotin.

39 Voir les études de C. Luna [2001].

40 Pour Boèce, cf. A. de Libera [1999a] et pour Augustin, cf. les hypothèses dans A. de Libera [2007], par exemple p. 238.

41 A. de Libera [1993], p. 74 sq. ; G. Endress [2002].

42 Cf. S. Fazzo, H. Wiesner [1993] ; C. d'Ancona-Costa [1995], p. 167.

43 Cf. D. Gutas (1988) ; R. Brague [1999], p. 272, n. 7 ; A. de Libera [1999a], p. 505.

44 Cf. J. Freudenthal [1884].

XIII<sup>ème</sup> s.<sup>45</sup>. Gérard de Crémone et Dominique Gundissalvi traduisent certains de ses opuscules physiques et son *De intellectu* promis à une fortune indéniable, d'Albert le Grand à Dietrich de Freiberg, Moïse de Narbonne ou David de Dinan. La deuxième partie du XIII<sup>ème</sup> s. voit la traduction du *De fato* et de certains de ses commentaires (dont l'un par Guillaume de Moerbeke). Sans être traduit, le *Commentaire à la Métaphysique* est également transmis, on en a une mention dans le catalogue Hierosolymitanus<sup>46</sup>. Il sert encore, par exemple, à Suárez<sup>47</sup>.

Le *Commentaire à la Métaphysique* (comprenant aussi la partie aujourd'hui considérée comme inauthentique) n'est traduit en latin qu'à la Renaissance par Juan Ginés de Sepúlveda en 1527. Les rééditions à Paris, 1536, et à Venise en 1544, 1551, 1561 témoignent sans doute possible de son succès. Le *Commentaire* reste l'instrument majeur et indépassable pour lire la *Métaphysique* aristotélicienne<sup>48</sup>, ce qu'il sera jusqu'aux époques moderne et contemporaine – que ce soit chez Hegel ou dans les notes de l'*editio major* de la *Métaphysique* de J. Tricot. Fatalement, comme le dit R.W. Sharples dans son ouvrage posthume sur la philosophie péripatéticienne<sup>49</sup>, bon nombre de thèses qui ont été tenues pour aristotéliciennes dans l'histoire de la philosophie, autant par ceux qui ont étudié Aristote que ceux qui l'ont critiqué, sont des interprétations d'Alexandre. R.W. Sharples cite en note les plus remarquables exemples : l'identification de la forme avec l'essence des espèces, l'idée que *Métaphysique*  $\Lambda$  délivre la théologie d'Aristote, que le mouvement des cieux est causé par leur désir d'imiter le Moteur immobile.

Il est ainsi de coutume, au commencement d'un travail sur Aristote, de faire état du poids écrasant des commentaires à son sujet<sup>50</sup> ; le terrain aristotélicien étant tellement labouré qu'il se mue aisément en une suite de fondrières. Ce fait paraît interdire tout espoir naïf (au sens de la naïveté de l'original, dénoncée par Nietzsche<sup>51</sup>) de dire du neuf. Cette convention est bien ancienne, puisqu'on la lit déjà chez Simplicius<sup>52</sup>. Nous nous proposons dans ce qui suit de nous installer de plain pied dans cette tradition, à son commencement, et de la prendre pour objet d'étude. L'enjeu général du présent travail consiste à interroger la façon dont une pensée (en

45 F.E. Cranz [1958], p. 510.

46 Cf. Hierosolymitanus patr. 106, fol. 7 et P. Wendland dans le tome III-1 des CAG, p. XV-XIX. Voir en particulier les ouvrages n° 15, p. XVIII.

47 Voir l'index des auteurs cités par Suárez, dans J.-P. Coujou [1999], p. 189.

48 Sur l'histoire de cette transmission, cf. F.E. Cranz [1958].

49 R.W. Sharples [2010], p. XI et n. 3.

50 Cf. P. Aubenque [1962], p. 1, citant Natorp [1862], p. VII.

51 *Humain trop humain* II, 1, 376.

52 *In Cat.*, 2, 30 – 3, 5.

l'occurrence celle d'Aristote) s'inscrit dans l'histoire. Fonder l'introduction d'Alexandre dans ce travail requiert d'abandonner une conception de l'histoire de la philosophie comme galerie de grands portraits, et son corollaire, le renvoi de l'étude des effets de tradition à l'histoire ou la philologie<sup>53</sup>.

Les conceptions de l'histoire de la philosophie comme décadence ou comme succession discrète de Génies, séparés les uns des autres par des marécages de médiocres, s'accorde en effet avec une certaine perception de la tradition philosophique<sup>54</sup>. Celle-ci est alors comme une « tombe »<sup>55</sup>. Le mot est de Heidegger, à propos justement de l'histoire de l'aristotélisme – cas paradigmatique dans ces questions sur l'histoire de la philosophie, s'il est vrai qu'aucune autre pensée n'a davantage fait école. La tradition se comprendrait comme une longue suite de simplifications, de trahisons<sup>56</sup>. L'« aristotélisme » désignerait l'ensemble des contresens commis sur Aristote, comme le marxisme le serait pour Marx<sup>57</sup>. Selon un paradigme biologique, la tradition « dévitalise » (le mot est toujours de Heidegger) les méditations des génies philosophes, elle perd le mouvement de leur pensée pour la figer. La thèse est reprise par P. Aubenque, à la fin de son ouvrage magistral sur le « problème de l'être » :

On demandera, il est vrai, pourquoi la tradition a méconnu l'aspect aporétique de la métaphysique d'Aristote et ses implications humaines. Il resterait alors à montrer par une étude qui ne serait pas moins philosophique qu'historique, comment et pourquoi la tradition devrait être nécessairement tentée de méconnaître ce qu'il y a d'éternellement inachevé dans la métaphysique aristotélicienne. [...]

Transmettre l'ouverture, c'est la clore : Aristote, comme en témoigne l'histoire des lendemains immédiats de l'aristotélisme était moins le fondateur d'une tradition que l'initiateur d'une question dont il nous a averti lui-même qu'elle demeurerait toujours initiale

---

53 Ou, comme le dit Heidegger avec une once de mépris, les « interprétations historico-philologiques », dans le tome 26 de la *Gesamtausgabe* (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*) p. 17.

54 On entend ici par tradition philosophique l'ensemble des phénomènes historiques de transmission des *corpus* et des thèses philosophiques.

55 M. Heidegger, *GA* 33, tr. fr. [1991], p. 39. Voir aussi *Sein und Zeit*, § 6 : « En accédant ainsi à la suprématie, la tradition, bien loin de rendre accessible ce qu'elle « transmet », le recouvre d'abord et le plus souvent. Elle livre ce contenu transmis à l'« évidence » et barre l'accès aux « sources » originelles où les catégories et les concepts traditionnels furent puisés, en partie de manière authentique. La tradition va même jusqu'à plonger complètement dans l'oubli une telle provenance. Elle supprime jusqu'au besoin de seulement comprendre un tel retour en sa nécessité propre. » Et, plus loin : « Mais si la question de l'être requiert elle-même que soit reconquise la transparence de sa propre histoire, alors il est besoin de ranimer la tradition durcie et de débarrasser les alluvions déposées par elle. » (tr. fr. E. Martineau).

56 Cf. à propos de Platon et Plotin, D. Montet [1996], p. 7 : « la trahison n'est-elle pas le genre obligé de toute tradition philosophique ? ».

57 C'est la fameuse thèse de M. Henry [1976], p. 9.

et que la science qui la pose était éternellement "recherchée".<sup>58</sup>

Ces affirmations ne sont pas intégralement infondées – elles sont d'ailleurs pour partie à l'origine du présent travail. La scolarisation des thèses du Philosophe a impliqué de fixer leur sens pour les rendre transmissibles, de lisser les apparentes contradictions pour mieux défendre l'aristotélisme, de construire le *corpus* comme un tout cohérent. Mais les propos de Heidegger ou P. Aubenque tendent en outre, derrière ce paradigme vitaliste et une conception « monumentale » de l'histoire<sup>59</sup>, à penser la tradition comme mortifère (sclérosée, nécrosée), comme le mouvement d'un « oubli », d'une décadence qui s'éloigne d'un paradis perdu<sup>60</sup>, celui d'Aristote en sa nativité. Comme si l'on pouvait avoir accès à un Aristote originel hors de toute médiation historique, comme si l'interprète pouvait, à la différence des premiers aristotéliens, s'extraire de sa propre historicité ou la traverser pour atteindre la vérité sur le Philosophe<sup>61</sup>.

À l'inverse, prendre pour objet la tradition de l'aristotélisme demande et conduit à concevoir la tradition autrement que comme une longue suite d'errements. Il y a une fécondité conceptuelle des phénomènes de transmission. Ou encore, pour éviter le paradigme vitaliste, la transmission des problèmes et des thèses, par le seul fait du déplacement, transforme ce qu'elle transmet, le propose à la réappropriation et produit du neuf dans l'histoire de la pensée<sup>62</sup>. L'étude de l'aristotélisme se légitime dès lors qu'on parvient à penser comment la répétition d'une pensée qui est, comme l'ont montré chacun à leur manière Husserl et Deleuze<sup>63</sup>, l'essence de la tradition,

---

58 P. Aubenque [1962], p. 506-508.

59 Cf. la deuxième *Considération intempestive* de Nietzsche.

60 Sur les racines hegelienues de la conception de l'histoire comme profanation et décadence, cf. J.-F. Marquet [2010].

61 On reconnaîtra là les critiques adressées à Heidegger entre autres par Gadamer et Derrida, le premier montrant comment l'interprétation suppose toujours la relativité à la situation historique de l'interprète, le second comment est « métaphysique » l'idée d'un accès à l'origine, à propos des racines luthériennes du projet heideggerien de *Destruktion* (cf. à ce sujet J.-F. Courtine [2008], p. 22). De façon amusante, F. Wolff détermine comme typiques du disciple d'Aristote la croyance en une vérité une et originelle du texte d'Aristote et le désir d'en revenir à cette origine perdue dans « le pur face-à-face transcendantal avec la lettre du texte » (F. Wolff [2000], p. 304-305). Il n'y aurait rien de plus « aristotélien » que la critique de l'aristotélisme.

62 Une idée qui est bien éloignée de Heidegger s'il est vrai que la thèse d'une constitution ontothéologique de la métaphysique revient à soutenir que l'Histoire de la pensée est celle du long déroulement du Même. Pour la thèse qu'au contraire, il n'y ait pas historicité sans innovation et « natalité », il faut quitter Heidegger et se tourner vers H. Arendt.

63 Respectivement dans *L'Origine de la géométrie* et *Différence et répétition*. La conception husserlienne de la tradition évite la caricature de la décadence ou la « tombe » ou. Husserl opère le lien essentiel entre histoire et tradition quand il définit la première comme « le mouvement vivant de la solidarité et de

comment cette répétition, donc, implique des écarts qui produisent eux-mêmes l'inscription d'une pensée dans l'Histoire, à la fois sa modification et sa transmission – donc aussi la possibilité de sa réactivation. C'est par la tradition qu'elle engendre qu'une pensée peut dépasser la seule diffusion synchronique pour accéder à son historicité.

Or le geste philosophique s'effectue lui-même en constituant en tradition ce qui le précède, en initiant une nouvelle tradition<sup>64</sup>. Dès lors aussi, si toute philosophie ambitionne un nouveau commencement, elle le fait au prix d'une illusion qui méconnaît que tout commencement est un recommencement<sup>65</sup>, illusion dont l'historien de la philosophie doit se prémunir. Il faut, pour lire les textes, ne pas s'abandonner à la vision de survol qui dégage une direction téléologique de l'histoire qui la précède et qui, nécessairement, porte à forcer les textes mêmes – cette violence de l'« historicisme destinal »<sup>66</sup>. Cette sorte de lecture des philosophes entre eux est peut-être productrice de sens, créatrice. Mais la discipline de l'interprétation des textes passés, si elle se veut rigoureuse, si elle veut pouvoir mesurer la portée de ces créations philosophiques, doit travailler à s'en préserver. Il convient alors de refuser les deux mythes jumeaux de la tradition comme perte continue ou comme « règne » linéaire de l'origine<sup>67</sup>, et les deux écueils du traditionalisme et du rationalisme anhistorique<sup>68</sup>. Pour ce faire, on se gardera de projeter dans cette tradition les linéarités du progrès ou de la déchéance – téléologies abstraites qui rendent l'historien inattentif aux phénomènes, leur contingence, et donc leurs sens propres.

L'étude d'Alexandre ne viendra donc pas ici déplorer en soupirant les erreurs

---

l'implication mutuelle (*des Miteinander und Ineinander*) de la formation du sens (*Sinnbildung*) et de la sédimentation du sens originaire » (tr. fr. [1976], p. 410). La sédimentation n'est pas tant ici ce qui sclérose que ce qui conserve, même si Husserl est attentif aux deux versants du phénomène.

64 Cf. J.-L. Marion [2008].

65 Cf. G. Deleuze [1968], p. 169 sq.

66 D. Janicaud [1990], p. 49 parle d'une « synapse de pensée » de Heidegger, caractérisée p. 102 sq. et p. 109, comme un nécessitarisme, qui finit par « paralyse[r] la rationalité politique, tout comme il suspend la rationalité en général » (p. 121). Cf. aussi G. Deleuze [1991], p. 91 : « Hegel et Heidegger restent historicistes dans la mesure où ils posent l'histoire comme une forme d'intériorité dans laquelle le concept développe ou dévoile nécessairement son destin. La nécessité repose sur l'abstraction de l'élément historique rendu circulaire. On comprend mal alors l'imprévisible création des concepts ».

67 M. Foucault [1969], p. 12. Foucault affirme, comme en un slogan : « Le problème n'est plus de la tradition et de la trace, mais de la découpe et de la limite, ce n'est plus celui du fondement qui se perpétue, c'est celui de transformations qui valent comme fondations et renouvellement des fondations » (p. 12-13). Nous pourrions retourner cette affirmation en soutenant que telle est précisément la raison pour laquelle « la tradition et la trace » font problème, ce qui justifie leur étude.

68 Cf. T.W. Adorno selon qui la tradition « *steht im Widerspruch zur Rationalität* » (T.W. Adorno [1977], p. 310).

interprétatives de l'Exégète, ni constater avec satisfaction l'orthodoxie du diadoque. « Hétérodoxie » et « orthodoxie », deux termes qui ont cours dans les études alexandriniennes, doivent être abandonnés, s'il est vrai que l'aristotélisme n'est pas une religion. Alexandre est, comme on dit à juste titre, le tenant d'un « néo-aristotélisme ». Il propose une certaine interprétation d'Aristote, dont il nous incombe de voir si elle est cohérente ou non, à la fois d'un point de vue interne et relativement à son objet. Tout cela n'est pas un travail de grand inquisiteur. On y reviendra plus loin. Ce qui va constituer notre objet d'enquête, c'est donc ce que forge l'interprétation alexandrinienne de la « métaphysique », les effets qu'elle engendre sur la conception aristotélicienne d'une philosophie première, ce qu'elle lègue à l'Histoire comme formant le cœur de l'aristotélisme.

Cette tâche ne relève ni d'une archéologie ni d'une généalogie de la métaphysique, si l'on entend par là, en un sens courant aujourd'hui<sup>69</sup>, la tâche de dégager des « *a priori* historiques », le travail de retour en deçà des constructions, des sédiments, vers l'implicite sous l'explicite, dans un mouvement rétrospectif. Pour le dire brièvement, les démarches de ce genre, en se focalisant sur les origines d'une *épistémè*, d'un complexe de problèmes, d'une thèse ou d'un champ de savoir, peinent toujours, par essence, à comprendre comment se sont déposés les sédiments qu'elles se sont efforcées de déblayer. On a donc tenté d'effectuer le chemin inverse<sup>70</sup>. Il s'est agi, dans un mouvement prospectif, d'étudier une construction, les raisons d'un succès historique, en l'espèce l'édification de la métaphysique comme science. On n'a pas tenté de revenir « *sous* le devenir têtue d'une science s'acharnant à exister et à s'achever dès son commencement »<sup>71</sup>, mais, précisément, de dégager une première photographie de ce « devenir têtue » et d'en rendre raison<sup>72</sup>.

---

69 Voir par exemple J.-F. Courtine [1990] et [2005] ; O. Boulnois [1999] ; A. de Libera [2008], tous se référant à Nietzsche, Heidegger et / ou Foucault.

70 Ce mouvement n'est d'ailleurs pas incompatible avec le précédent, mais ne poursuit pas la même direction.

71 M. Foucault [1968], p. 11. Nous soulignons.

72 Le titre choisi au commencement de ce travail est donc devenu en partie inadéquat, puisque l'expression « aux origines » désigne un mouvement rétrospectif. Si l'on souhaite donner un nom à ce type de projet, ce pourrait être, par opposition aux projets de *Destruktion* ou déconstruction, celui de « constructionnisme », et, plus précisément, pour le distinguer du constructionnisme social ou du constructionnisme dans les théories du Genre, de « constructionnisme épistémologique ». La question directrice de ce type de projet est bien : comment et pourquoi un champ donné du savoir (voire un élément de ce champ) s'est-il imposé ; comment et pourquoi cette institution s'est-elle généralisée, constituée en « paradigme » ; quelles sont les raisons historiques et philosophiques, externes et internes, qui peuvent éclairer le développement de ce champ, la possibilité et l'effectivité de ses réappropriations ?

### 3. État de l'art

Nombreux sont les travaux sur Aristote au XX<sup>ème</sup> s. qui ont abandonné l'ambition scolastique de mettre au jour un système de la pensée du Stagirite, au profit d'un Aristote plus inchoatif<sup>73</sup>. Telle serait la fin de l'« aristotélisme », c'est-à-dire l'abandon de cette manière d'aborder les textes aristotéliens avec l'impératif de cohérence générale et de systématisme<sup>74</sup>. Cet abandon a certes rendu plus attentif aux textes, à leurs particularités, mais a parfois aussi fait méconnaître ce qu'il y a aussi d'effectivement « systématique » chez Aristote, ou du moins de théorique. De ce point de vue, assurément, les propos de P. Aubenque à l'endroit de la tradition prennent sens et légitimité par rapport à cette nécessité de relire pour eux-mêmes les textes, dans leur problématique. Il fallait ainsi disjoindre Aristote de sa tradition, par exemple en « déconstruisant » les dogmatismes issus de la lecture thomiste élevée au rang d'*opinio communis*. Mais ce mouvement permet aussi de renverser la négation de la tradition et de constituer cette tradition elle-même en objet d'étude. C'est dans la lignée des études contemporaines sur les transferts culturels ou les effets de *translatio studiorum*<sup>75</sup> que peut s'inscrire le renouveau contemporain des études des commentateurs d'Aristote et d'Alexandre en particulier.

Il s'agit dès lors d'extraire l'œuvre d'Alexandre de son statut d'instrument de lecture : les *Commentaires* de l'« Exégète par excellence » ont été couramment conçus comme autant d'outils par les lecteurs et interprètes d'Aristote. Le mouvement d'autonomisation de l'étude des Commentateurs a pris son essor au XX<sup>ème</sup> s., mais demeure encore, pour les commentaires proprement dits, à ses prémices<sup>76</sup>. Sans prétendre à l'exhaustivité, mais en retenant les ouvrages les plus saillants, concentrons-nous sur les études alexandriniennes.

Cette autonomisation des œuvres alexandriniennes a valu au premier chef pour les textes dits « personnels », qui ont davantage retenu l'attention des spécialistes. Les contributions les

---

73 M. Crubellier [1999], p. 2. La chose vaut autant du côté phénoménologique qu'analytique.

74 F. Wolff [2000], p. 304, qui propose même de dater la fin de l'aristotélisme à 1912, avec les publications de W. Jaeger.

75 Voir, par exemple, A. de Libera [1993]. L'étude des canaux de transmission de l'aristotélisme contribue en effet au questionnement contemporain autour des « transferts culturels » qui s'interroge sur la façon dont les cultures communiquent et se structurent dans ces interactions (on songe aux travaux de M. Espagne et M. Werner qui ont mis au point la catégorie historique de « transferts culturels » pour repenser l'apport de la culture réceptrice dans les échanges d'objets, de personnes, d'idées).

76 Sur l'« ère des commentateurs », cf. R. Sorabji [1990] et [2005] ; M. Tuominen [2009] ; R. Chiaradonna, M. Rashed [2010]. Sauf erreur, par exemple, deux ouvrages seulement se sont attaqués au monument de la logique alexandrinienne, K. Flannery [1995] et L. Gili [2011].

plus importantes à ce sujet proviennent surtout des recherches italiennes et anglophones. À cet égard, il convient toutefois de souligner l'importance de l'ouvrage de P. Moraux sur la noétique d'Alexandre (1942) qui reste un classique et a principalement occasionné deux types d'interrogations, sur la cohérence et le présumé « matérialisme » de l'Exégète, et sur l'authenticité et les rapports du traité *De l'intellect* avec le *De l'âme*<sup>77</sup>.

Parmi les recherches italiennes, fructueuses dans ce champ, il faut signaler les travaux décisifs de P. Accattino et P. Donini sur la psychologie alexandrinienne<sup>78</sup>. D'autres œuvres « personnelles » d'Alexandre ont été éditées et travaillées et un ouvrage collectif s'est intéressé à la transmission de l'Exégète dans la tradition arabe<sup>79</sup>. Les recherches anglophones se sont également avérées prolifiques, dans le mouvement initié par R. Sorabji et R.W. Sharples. Figure marquante des études alexandriennes, R.W. Sharples a étudié une large part du *corpus* d'Alexandre, en l'éditant ou le traduisant, et en montrant l'intérêt non pas seulement historique mais aussi philosophique<sup>80</sup>. Il est en outre l'auteur du premier exposé portant sur l'ensemble de ce *corpus*, et d'une étude cruciale sur la question de l'école d'Alexandre<sup>81</sup>.

À la suite de R.W. Sharples, la recherche a donc commencé à considérer Alexandre comme un auteur au sens plein, en travaillant à contextualiser sa doctrine, spécialement par rapport au stoïcisme : c'est ce qu'entreprennent, dans deux articles majeurs, S. Bobzien sur la question du libre-arbitre et I. Kupreeva sur le statut du corps et des qualités<sup>82</sup>. Toutes deux montrent comment l'interprétation d'Aristote par l'Exégète est aussi modelée par les polémiques de son époque. La position historique de l'Exégète situe ainsi les études alexandriennes à la croisée de deux champs d'étude en pleine expansion : les études sur la période post-hellénistique et la confrontation entre écoles et les études sur l'« ère des Commentateurs ». P. Moraux avait déjà produit un travail de grande ampleur avec *Der Aristotelismus bei den Griechen*, le dernier tome, consacré à Alexandre, ayant été complété par R.W. Sharples<sup>83</sup>. Eu égard à ces avancées, la recherche francophone est longtemps demeurée peu productive : à ce jour encore, seulement trois ouvrages d'Alexandre sont traduits et ce, malgré des travaux importants sur la période post-

---

77 Par exemple B.C. Bazán [1973] ; P. Thillet [1981] ; D. Papadis [1991].

78 P. Accattino, P. Donini [1996], mais aussi P. Accattino [1988], [1995] ou [2001] ; P. Donini [1971], etc.

79 Respectivement S. Fazzo [1999] et [2002a] ; C. D'Ancona, G. Serra [2002].

80 Voir entre autres R.W. Sharples [1975], [1982a], [1983], [1992], [1994], [2004].

81 Respectivement R.W. Sharples [1987] et [1990].

82 S. Bobzien [1998] et I. Kupreeva [2003].

83 P. Moraux [1973], [1984], [2001].



hellénistique ou les commentateurs<sup>84</sup>.

Le *Commentaire* d'Alexandre à la *Métaphysique* d'Aristote souffre encore d'une relative incurie, similaire à celle qui affecte les études des *Commentaires* en général. Si depuis longtemps l'on se sert du *Commentaire* comme d'une source, il est encore rarement étudié comme œuvre. Trois articles seulement abordent la question pourtant centrale de l'objet de la métaphysique selon Alexandre<sup>85</sup>. On y reviendra évidemment en détail. Deux ouvrages majeurs, toutefois, ont abordé chacun à leur manière la métaphysique de l'Exégète en général.

La première monographie est due à M. Bonelli qui entreprend de démontrer qu'Alexandre conçoit la métaphysique comme une science selon le modèle issu des *Analytiques*. Par là s'éclaire à la fois la puissance exégétique de l'Aphrodisien et la manière dont il a marqué les lectures ultérieures de la métaphysique. Toutefois, l'ouvrage ne situe pas l'Exégète dans son contexte et diagnostique une incohérence d'Alexandre sur la question de l'objet de la métaphysique. Alexandre tiendrait donc une thèse forte, celle du caractère démonstratif de la science métaphysique, mais, présenterait « plusieurs conceptions de la métaphysique, qui ne sont pas toujours conciliables entre elles »<sup>86</sup>. Dans cette incohérence se révélerait la pratique alexandrinienne du commentaire, souvent plus attaché au détail et à l'explication littérale qu'à la systématisation de la pensée d'Aristote. L'Exégète répéterait ici « l'oscillation » propre à la pensée aristotélicienne<sup>87</sup> entre une science des principes et des causes premières, une science de l'étant en tant qu'étant, une science des substances et une théologie.

Le second ouvrage, de M. Rashed, entend montrer comment, sur la question de la substance, l'Exégète travaille avec une option ontologique forte, « une option doctrinale unique et cohérente »<sup>88</sup>, à savoir la thèse selon laquelle le cœur de la substance composée et la substance la plus haute, c'est l'εἶδος. Sans doute pour la première fois, on démontre nettement l'unité et la puissance d'une position ontologique d'Alexandre. Nombreuses, en effet, étaient les études qui en demeuraient au constat d'incohérence, qu'illustre le titre de G. Movia écartelant Alexandre

---

84 P. Thillet [2002] et [2003], M. Bergeron, R. Dufour [2008]. Pour les travaux français sur les commentateurs, voir les recherches de I. Hadot ou P. Hoffmann (par exemple I. Hadot [1990] ; I. Hadot, P. Hadot [2004] ; P. Hoffmann [1987], [2000], [2006]). Pour les recherches francophones s'intéressant à Alexandre, voir aussi les travaux d'A. De Libera [1999a] et C. Luna, par exemple [2001].

85 P. Merlan [1957] (qui, à vrai dire, ne s'intéresse à Alexandre que dans l'orbe d'Aristote), C. Genequand [1979] et P. Donini [2003].

86 M. Bonelli [2001], p. 232.

87 M. Bonelli [2001], p. 232-233.

88 M. Rashed [2007b], p. 4 ; voir aussi p. 326.

« *tra naturalismo e misticismo* »<sup>89</sup>. Tel était le destin incongru d'un auteur tour à tour condamné (dès le Moyen Âge) pour la « folie »<sup>90</sup> de son matérialisme, loué pour son aristotélisme (il serait le dernier interprète authentiquement aristotélien d'Aristote) et tenu pour un précurseur du néoplatonisme. M. Rashed atteste au contraire de la cohérence de la position « essentialiste » d'Alexandre en montrant comment elle traverse sa logique, sa physique et s'accomplit dans une cosmologie générale, un système du monde.

Le programme de notre travail découle logiquement de ce qui précède : il convient de déterminer si, par delà l'apparente multiplicité de ses objets, l'Aphrodisien parvient à unifier le champ métaphysique. Puisque preuve a été faite de la capacité d'Alexandre à tenir, au fil de ses commentaires, certaines thèses interprétatives fortes, ne faut-il pas dès lors reprendre la question de l'objet de la métaphysique et sonder l'interprétation alexandrinienne à son sujet ? Pour ce faire, il faudra donc revenir sur le diagnostic d'incohérence posé par M. Bonelli, comme sur l'idée de M. Rashed selon laquelle l'entreprise alexandrinienne vise plus une cosmologie générale qu'une science de l'être en tant qu'être<sup>91</sup>.

#### 4. Thèse et méthode – métacommentaire

S'il est vrai que l'entreprise métaphysique, dans toute son histoire, se signale par sa réflexivité, alors nécessairement, la question de son objet est l'une des questions métaphysiques par excellence. Ainsi Suárez, en se livrant à une vaste cartographie des métaphysiques médiévales « *ex parte objecti* », entérine-t-il par là le caractère traditionnel de cette mise en perspective de la métaphysique au point de vue de son ou ses objet(s)<sup>92</sup>. Cette façon d'aborder la

---

89 G. Movia [1970].

90 L'expression est de Guillaume d'Auvergne, cf. A. de Libera [1998] p. 201. Les positions alexandrinienes (ce qui était tenu comme tel à l'époque) ont été, comme on sait, visées par les condamnations d'Étienne Tempier au XIII<sup>ème</sup> s.

91 Cf. M. Rashed [2007b], p. 327 et [2008], p. 283.

92 *Disputes métaphysiques*, I, 1, § 1-25. Voir à ce sujet J. -F. Courtine [1990], p. 195-227. Voir aussi p. 9 sq. pour la question du sujet / objet de la métaphysique dans l'ensemble de la scolastique. L'expression de « sujet de la métaphysique » remonte sans doute aux traductions latines d'Avicenne, au début de *La Métaphysique du Shifā'*, I, 1 (en particulier p. 86 de la traduction Anawati). Le terme arabe, *mawdū'*, désigne en effet le sujet ou la matière (le terme peut traduire l'ὑποκείμενον grec et a servi aussi dans les questions de noétique) sur lequel une science conduit son enquête, c'est ce qui est posé comme le champ parcouru par cette science. L'*objectum* renvoie quant à lui davantage à l'objet pensé, ce que vise

*Métaphysique* et la science correspondante est sans aucun doute beaucoup moins formalisée ou conventionnelle chez Alexandre. L'Exégète ne présente jamais littéralement un problème du type : « Aristote semble octroyer plusieurs objets à la philosophie première, quel est alors l'objet principal de la métaphysique, ou comment s'ordonnent les études de ces objets ? ». Pourtant son effort d'unification de cette diversité témoigne au minimum de la conscience d'une telle difficulté.

Alexandre confère explicitement à la *Métaphysique* le projet d'identifier la « science proposée » (*toujours* au singulier), donc aussi son objet. Il insiste de façon presque incantatoire sur son unité : elle est « μία ἐπιστήμη »<sup>93</sup>. On l'aura compris, le présent travail fait l'hypothèse qu'Alexandre entend instituer la métaphysique en une science une, en intégrant et en articulant les divers aspects légués par la *Métaphysique* d'Aristote. Le défi qui échoit à Alexandre est donc à la mesure de la difficulté présentée ci-dessus, à la mesure des verrous qui semblent contrarier l'unification autant littéraire que doctrinale du traité et de la science proposée.

Soutenir qu'Alexandre travaille une option herméneutique, que le débat contemporain pourrait volontiers qualifier d'« unitarienne »<sup>94</sup>, soulève des difficultés méthodologiques. Une telle hypothèse, dans sa réalisation même, s'expose en effet à un double obstacle. Premièrement, la pratique alexandrinienne du commentaire semble destinée à reproduire les mêmes variations que celles du texte qu'il commente. Pour éviter l'arbitraire, l'interprète d'Alexandre désireux de démontrer que l'Exégète propose une thèse cohérente devrait alors se résoudre à l'austérité d'une étude linéaire – par exemple du *Commentaire à la Métaphysique*. En outre, la mesure des écarts entre le Philosophe et son Exégète suppose au moins que le *terminus a quo* soit déterminé. Si l'objectif de ce travail est de *caractériser*, d'établir<sup>95</sup> l'interprétation alexandrinienne, alors cela ne serait possible qu'à la condition de posséder au préalable et intégralement le sens des textes

---

la science comme disposition de l'âme.

93 Pour cette expression, voir *In Met.*, 8, 21 ; 15, 9 ; 172, 2 ; 175, 18 ; 183, 8 ; 194, 17, etc. Pour la question de l'objet, cf. *In Met.*, 8, 20 ou 171, 5 et plus généralement la répétition mécanique de la structure « ἡ σοφία (ou πρώτη φιλοσοφία) περὶ... » La préposition περὶ est alors aussi bien suivie du génitif que de l'accusatif, si bien que la philosophie première porte aussi bien « περὶ τὸ ὄν καθόλου » (238, 5) que « περὶ παντὸς τοῦ ὄντος » (238, 13), par exemple. La nuance entre ce génitif et cet accusatif est sans doute assez faible. On rappelle ci-dessous, § 1.2.3.d., l'ensemble des passages où Alexandre répète la formule « μία ἐπιστήμη », voire « μία τῷ γένει ἐπιστήμη » (voir entre autres *In Met.*, 238, 19-20 ; 241, 1 sq. ; 243, 20-28 ; 243, 33, etc.).

94 Cette appellation est principalement issue de la philosophie de langue anglo-saxonne et se trouve souvent opposée à l'approche « *developmentalist* » – nous parlerions plutôt en français de position « évolutionniste » ou de méthode génétique. Le florès de ce vocabulaire est en particulier dû aux discussions engagées suite au livre de D.W. Graham [1987].

95 Le terme est de M. Bonelli [2001], p. 19.

aristotéliens qu'interprète Alexandre.

Ces deux objections, d'arbitraire et d'incomplétude, ont le même résultat : rendre *a priori* impossible le présent projet. Pour le réaliser, il faudrait en effet conduire une interprétation de l'ensemble de la *Métaphysique* d'Aristote avant de se pencher sur la métaphysique d'Alexandre, en travaillant ligne à ligne l'ensemble de l'œuvre de l'Exégète. Mais une telle méthode, outre qu'elle est impossible dans un cadre limité, n'est pas non plus souhaitable. Elle confinerait à un cercle vicieux : l'interprétation d'Alexandre qui en découlerait ne serait que le produit de l'interprétation *a priori* d'Aristote, son ombre portée. Dit autrement : elle nous poserait en juge de vérité de l'interprétation alexandrinienne, distributeur de bons points ; dès qu'Alexandre s'écarterait de notre propre interprétation d'Aristote, il commettrait un contresens. Notre interprétation d'Alexandre n'en serait alors que d'autant plus arbitraire, parce qu'incapable de se laisser informer par le texte. Si toute interprétation part d'un certain nombre de préjugés, ceux-ci doivent tout de même rester limités et une telle méthode reviendrait à empêcher leur nécessaire révision.

Deux principes sont communément admis en herméneutique : premièrement, qu'il y a des interprétations fausses, mais non pas d'interprétation vraie au sens apodictique, c'est-à-dire que certaines interprétations sont meilleures, plus ou moins cohérentes en elles-mêmes et avec leur objet<sup>96</sup> ; deuxièmement, que toute interprétation part de présupposés. Il est donc impossible d'éviter totalement le cercle entre notre pré-compréhension d'Aristote et notre lecture d'Alexandre. Mais d'une part ce mouvement peut être inversé et nous avons ci-dessous tenté de procéder par un va-et-vient constant entre les deux textes. D'autre part, c'est justement en reconnaissant et en intégrant ce cercle dans la recherche elle-même (comme l'a montré Gadamer) qu'on peut conjurer au moins en partie l'arbitraire de la méthode. Si nous pensons avoir pu établir certains écarts d'Alexandre, ils ont été déterminés comme tels non pas à partir d'une lecture préalable d'Aristote, mais dans la comparaison entre le texte et son commentaire.

Il découle de ce qui précède que ce travail n'a pas besoin d'être une étude exhaustive de la *Métaphysique* d'Aristote ni de son *Commentaire* par Alexandre. L'objectif n'est pas de dévoiler les recoins de la métaphysique alexandrinienne, mais de démontrer son unité, de mettre au jour les grandes structures géographiques du domaine métaphysique. Il reste assurément encore beaucoup à faire et l'on est donc loin de prétendre donner une analyse exhaustive de la

---

96 C'est ce qui explique le refus du vocabulaire de l'orthodoxie.

métaphysique alexandrinienne. Les textes commentés le sont tous avec en vue la mise à l'épreuve de l'hypothèse d'une conception unitarienne de la métaphysique. Cela ne débarrasse pas totalement le présent travail d'une part d'arbitraire : on a procédé par recoupements, en laissant de côté certains pans du *corpus* aristotélicien comme de l'alexandrinien, en étudiant les textes qui nous ont parus les plus significatifs eu égard au projet fixé. Il appartient au lecteur de juger si ces lacunes sont des carences, ou au contraire des moyens pragmatiques de dégager la vue, en soulignant ce qui charpente le paysage croisé des deux auteurs.

Pour caractériser la position alexandrinienne, trois voies se sont imposées à nous. En ce qui concerne spécifiquement le *Commentaire à la Métaphysique*, la première a consisté à être attentif aux éléments étrangers qui viennent se greffer sur la paraphrase : repérer les liens qu'Alexandre établit entre les différentes parties du *corpus* aristotélicien, ce qu'Alexandre introduit dans la paraphrase d'un lemme et qui indique la perspective prise sur ce morceau de texte. De ce point de vue, notre interprétation des textes d'Aristote est souvent sous-déterminée, elle en demeure à un niveau relativement élémentaire. Lorsqu'elle est plus déterminée, c'est parce qu'il a fallu revenir à Aristote pour se défaire du voile d'évidence avec lequel certaines interprétations d'Alexandre le recouvrent (ainsi de la définition de l'homme comme animal rationnel, des enjeux anti-dialectiques de la philosophie première, de la détermination du premier moteur comme forme sans matière). La mesure de l'écart implique d'être attentif à des modifications parfois microscopiques (un «  $\tau\epsilon$  » lu «  $\delta\acute{\epsilon}$  », par exemple<sup>97</sup>) mais susceptibles de résultats significatifs dans l'interprétation d'Aristote par Alexandre.

De même, on a tenté de repérer les effets de récurrence, les répétitions d'une thèse, d'un thème, d'un concept. C'est pourquoi on ne s'est pas limité au *Commentaire à la Métaphysique*. Certes, la multiplication d'une thèse dans un *corpus* philosophique ne signifie pas nécessairement qu'elle soit logiquement centrale – un auteur peut atteindre une intuition de fond en un passage unique mais décisif, tandis que ce qu'il répète fera partie de l'air du temps philosophique. Toutefois, même si cette méthode n'a rien d'absolu, telle a été sans doute l'une des voies les plus efficaces, parce qu'Alexandre, en bon enseignant, a des tics de pensée, des passages aristotéliciens de prédilection, des arguments favoris.

Enfin, plus occasionnellement, on est allé chercher chez les commentateurs ultérieurs (Asclépius, Syrianus, Simplicius) ce qui a été identifié comme une interprétation d'Alexandre<sup>98</sup>.

97 Cf. ci-dessous § 2.4.2.

98 Cela entraîne une précision sur notre mode d'écriture. Il est courant, quand on commente un texte,

Le plan du travail découle de ce qui précède. On a tenté en un premier temps de procéder à la recontextualisation de la métaphysique alexandrinienne. Alexandre est séparé par cinq siècles d'Aristote ; l'interpréter hors de son contexte est illusoire. Il faut donc prêter attention aux aspects conjoncturels, aux stratégies des discours, aux effets du contexte concurrentiel de la philosophie à l'époque d'Alexandre. Toutes choses qui peuvent paraître vulgairement historiques, ne pas relever de l'authentique histoire de la philosophie. Elles sont pourtant indispensables pour qui veut comprendre les raisons du succès de la métaphysique et éviter les mirages d'une histoire de la philosophie « pure », confinée aux seuls textes ou aux seules doctrines véhiculées par ces textes. On revendique ici une pragmatique du discours philosophique et son émergence dans et à partir d'une histoire. En ce sens, nous croyons pouvoir repérer deux contraintes d'ordre « professionnel » qui pèsent sur la lecture alexandrinienne de la métaphysique et lui imposent le projet d'une lecture unitarienne, à savoir son inscription dans un champ philosophique agonistique et son statut de diadoque et d'exégète.

Le deuxième chapitre, le cœur de ce travail, en vient alors à la réalisation de ce programme unitarien : Alexandre parvient-il à penser de façon cohérente la métaphysique comme « une science une » (selon l'expression courante du commentaire à *Métaphysique* Γ) ? Alexandre réduit-il ou assimile-t-il les divers objets que la *Métaphysique* semble lui attribuer ? La réponse est selon nous que cette unité n'est pas simple mais articulée, et articulée en trois programmes principaux : une étude universelle de l'étant en tant qu'étant, une étude de la substance, une étude de la substance première et divine. Cette articulation s'opère en outre à la faveur d'un principe qui constitue l'un des schèmes cardinaux de la pensée alexandrinienne, le principe de causalité du maximum.

Enfin, le dernier chapitre entend recueillir la conclusion précédente et développer cette triple articulation au niveaux même des trois objets principaux : l'étant en tant qu'étant, la

---

d'écrire en reprenant les propos de l'auteur à son compte, de l'expliquer directement par la reformulation, en passant sous silence l'activité même de l'interprète qui a pu aboutir à cette explication, la dimension à la fois heuristique et argumentative de son activité (les raisons de privilégier telle lecture), pour mieux en présenter le résultat final. Telle était déjà, à l'origine, l'attitude d'Alexandre, en particulier dans ses traités dits personnels. On a choisi de maintenir, dans l'écriture même du travail qui va suivre, la dimension exploratoire et argumentative, voire tâtonnante, de l'interprétation, au risque, sans doute non évité, de la lourdeur. Parce qu'on est aux prises avec un texte de commentaire, il serait circulaire (vicieusement circulaire) de reprendre et répéter les options herméneutiques de l'Exégète qu'on commente, en nous faisant le « porte-voix » d'Alexandre, comme lui-même se fait le « porte-voix » d'Aristote (cf. Alexandre, *DA*, 2, 3-6).

substance et le divin. Comment et pourquoi se produit le passage d'un niveau à l'autre ? Pour démontrer que la métaphysique alexandrinienne ne sacrifie pas son unité dans ces trois moments de l'étude (l'ontologie, l'ousiologie et la théologie), il convient d'étudier comment, d'une part, dans le traitement de ces objets, se produit la nécessité qu'ils relèvent d'une unique science et comment, d'autre part, chacun appelle le suivant. Ces trois programmes ne s'identifient pas, mais, pour autant, ne se séparent pas non plus en trois sciences distinctes, parce qu'il incombe à la même science de les conduire.

## CHAPITRE I

### LA MÉTAPHYSIQUE COMME SCIENCE UNE : ENJEUX

*Alexandre, philosophe et exégète*

#### 1.1. Y a-t-il un « champ de bataille de la métaphysique » à l'époque d'Alexandre ?

S'interroger sur la transmission d'une pensée – en l'occurrence celle d'Aristote –, c'est questionner la manière dont se constitue l'histoire (*Historie* et non *Geschichte*) de la philosophie. Une telle enquête exige de quitter la seule confrontation des textes *sub specie aeternitatis*, pour, par exemple, faire intervenir les éléments non-textuels qui structurent le champ philosophique à l'époque des textes en question. Bref, elle appelle une tentative de contextualisation des textes visés. Cette tentative est solidaire du projet de traiter Alexandre comme un auteur et de cerner en quoi il « augmente » son texte-source. On souhaiterait en outre montrer dans ce qui suit que les raisons poussant à s'interroger sur le contexte de l'activité philosophique d'Alexandre ne ressortissent pas seulement à des décisions méthodologiques *a priori*, mais sont requises par la situation d'Alexandre, sa manière de faire de la philosophie. L'habitude, encore tenace aujourd'hui<sup>1</sup>, de traiter Alexandre dans sa seule dimension exégétique, comme s'il se tenait hors de toute historicité face au texte aristotélicien, comme si l'on pouvait biffer les cinq siècles qui les

---

1 Mais la voie d'une contextualisation d'Alexandre a déjà été tracée par les travaux, par exemple, de S. Bobzien [1998] et I. Kupreeva [2003]. Voir aussi R.W. Sharples [2002a] pour la théologie ou V. Cordonier [2007] et [2008].



séparent, cette habitude, donc, devrait se voir abandonnée.

Mais surtout, l'hypothèse est que seule une telle enquête serait à même d'explicitier les enjeux de l'interprétation alexandrinienne de la métaphysique, en mettant en lumière à la fois les attendus ou les réquisits qui traversent son entreprise de constituer la métaphysique en une science une, et les tensions ou les obstacles qui s'y opposent. La mise en contexte n'a sans doute pas de pouvoir explicatif absolu – si l'on comprend par là la seule recherche de causes positives, déterminantes –, mais elle n'est pour autant pas dépourvue de pouvoir explicatif, notamment si l'on y entend aussi la position de problèmes.

### *1.1.1. Contextualisation*

#### *a) Contextualiser une énonciation philosophique*

Le risque d'une telle entreprise de contextualisation est qu'elle pourrait paraître verser dans l'histoire des idées et l'historicisme<sup>2</sup>. Ce risque tient à ce que l'histoire de la philosophie demeure au pli d'une tension, qu'illustre son double nom. Si l'histoire de la philosophie se veut philosophique (ou, si l'on préfère, philosophante) et si donc l'on souhaite éconduire, au moins partiellement, la distinction entre « histoire de la philosophie » et philosophie dite « générale », il sera nécessaire d'assumer trois thèses négatives : qu'il n'y a pas de pensée solitaire, qu'il n'y a pas d'innovation philosophique sans institution d'une tradition et donc conscience du passé, qu'enfin il n'y a pas accès aux choses mêmes ou aux problèmes philosophiques hors de toute discoursivité. Positivement, cela implique d'une part que la philosophie « générale » ne puisse faire l'économie d'une réflexion critique sur son propre passé et, d'autre part, que l'histoire de la philosophie, quant à elle, doive viser de l'actuel : elle cherche (au moins à titre d'idéal régulateur) la

---

2 La notion est souvent brandie comme un épouvantail dans les réflexions sur l'histoire de la philosophie. Il faut plus l'entendre comme une reconstruction que renvoyant à une pratique effective de l'histoire. L'histoire des idées prise en mauvaise part désignerait une branche de l'histoire qui étudie le déroulé des pensées, au plus près de leurs conditions matérielles et contingentes de production, en visant une prétendue neutralité.

présentification d'un acte de pensée, sa répétition toujours possible<sup>3</sup>, en réactivant et réactualisant l'universalité d'une pensée, par la position de problèmes. Mais la contextualisation d'une pensée ne contredit-elle pas ce projet ? Corrélativement, que reste-t-il d'historique dans l'histoire de la philosophie, une fois ces objectifs posés ?

Le principe du contexte (en un sens qui n'est pas exactement celui de Frege mais n'en est pas non plus si éloigné), en histoire de la philosophie comme ailleurs<sup>4</sup>, se heurte en effet à de solides objections. Si l'histoire de la philosophie a pour vocation de réactiver les sens d'une pensée, la contextualisation semble au contraire enfermer le texte dans un passé révolu. Pour bien lire un texte philosophique, il faudrait au contraire le lire « comme s'il était sorti dans *Mind* il y a un an »<sup>5</sup>. La contextualisation relèverait d'une dérive historiciste de l'histoire de la philosophie<sup>6</sup>. Elle conduirait en outre à expulser le sens du texte hors de lui-même, en le faisant régresser vers son contexte, et s'exposerait donc à une pure et simple perte de son objet initial. Elle rendrait enfin aveugle aux innovations conceptuelles et problématiques en les réduisant à n'être que le résultat d'un croisement d'« influences » extérieures.

Ces critiques sont solidaires et toutes trois présupposent en creux une conception positiviste du sens comme immanent au texte. En peu de mots, dans cette conception, le texte s'assimile à une monade repliée sur une clôture textuelle<sup>7</sup>, que viendrait rompre la contextualisation. Corrélativement, le contexte énonciatif est conçu comme un donné positif, extérieur et préexistant au texte. Une telle conception n'est pas infondée – en première analyse, elle possède l'indéniable atout de nous contraindre à lire le texte pour lui-même et à partir de lui-même, garde-fou contre tout délire interprétatif. Toutefois, il se pourrait qu'à la condition

---

3 Cf. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (cours de 1825-1826) : « nous n'avons pas affaire à quelque chose de passé, mais au présent, à l'activité de penser, à l'esprit proprement dit ».

4 Voir les discussions des problèmes posés par la notion de contexte en linguistique. Cf. par exemple F. Rastier [1988] et R. Micheli [2006].

5 L'anecdote et le conseil sont de J. Barnes, dans S. Marchand [2008]. Il faut noter que Barnes ne milite finalement pas pour une méthode purement atomiste et décontextualisée en histoire de la philosophie. On en trouvera davantage dans R. Rorty, [1984]. Pour une réponse « herméneutique », cf. P. Aubenque [2001].

6 Comme le dit Gadamer : « le texte compris en historien est formellement dépossédé de la prétention à dire quelque chose de vrai », cf. H.-G. Gadamer [1960], p. 308, tr fr [1996] p. 325.

7 Cette notion est ici prise non pas en son sens matériel (ce qui marque typographiquement les bornes du texte) mais herméneutique, signifiant que le texte est une totalité close, à laquelle le sens est immanent et qui fournit donc au lecteur ses propres instruments de lecture. Cf. F. Rastier [1988], p. 107 et plus généralement U. Eco [1965]. Il faudrait sans doute ici distinguer ce qui relève de l'interprétation esthétique (des textes littéraires) de l'interprétation philosophique. On ne peut sans doute pas balayer la question d'une autoréférentialité de la littérature d'un revers de main.

d'abandonner cette substantialisation du texte et sa notion concomitante de contexte, il soit possible d'éviter les critiques évoquées. Nous pourrions ainsi envisager une contextualisation qui soit à même de nous informer sur le sens du texte lui-même et de contribuer à sa réactualisation.

Pour ce faire, il faut tenir une double thèse, selon laquelle un texte est situé dans un contexte, autant que, réciproquement, un contexte est en partie le produit d'un texte. Comme l'indique le terme, « contexte » est une notion relative : son sens dépend en partie de son texte-source, de même que le sens du texte peut s'éclairer par sa situation (en un sens quasi sartrien) dans le contexte. Le contexte est pour ainsi dire l'ombre d'une pensée – et donc le produit conjugué de cette pensée et de son environnement. Partant, le contexte exige toujours d'être reconstruit. Sa valeur explicative n'est donc pas absolue : un texte philosophique ne peut se réduire à « un libelle ou texte de circonstance »<sup>8</sup>. Parler de *situation*, c'est au contraire refuser d'octroyer au contexte un pouvoir explicatif définitif, lequel serait de toute façon contradictoire avec l'idée que le sens d'un texte, en tout cas philosophique, est réactualisable<sup>9</sup>. La visée universelle du texte philosophique n'implique pas la biffure de toute dimension historique, mais sa libération (entendue comme processus). Réciproquement, la contextualisation d'un texte philosophique peut servir à montrer comment cette universalité se conquiert à la fois à partir de et par-delà sa propre historicité. Le contexte n'est pas un simple arrière-fond, il est ce que le texte philosophique reprend et forge, pour le discuter et (tenter de) le surmonter.

Cette conception du texte philosophique, accueillante vis-à-vis d'un travail de contextualisation, qui cherche à éviter aussi bien la décontextualisation totale que l'historicisation forte, appellerait, pour être intégralement fondée, des analyses qui outrepassent le présent propos. Du moins peut-on tenter d'en souligner l'intérêt et les modalités pratiques. Dans ce qui suit, nous nous référerons autant à des contemporains d'Alexandre qu'aux textes d'Alexandre lui-même. Pour cette raison aussi, par exemple, nous excluons de la discussion les épicuriens. Cette éviction se justifie (1) par le statut particulier du Jardin à l'époque<sup>10</sup> et (2) par le fait que, sauf sur

8 Y.-C. Zarka [2001], p. 28.

9 Octroyer au contexte un tel pouvoir explicatif rendrait absurde la possibilité même d'une valeur trans-historique et conduirait à absorber l'histoire de la philosophie dans l'histoire des idées. Comme le dit M. Merleau-Ponty : « Nous avons beaucoup à faire pour éliminer les mythes jumeaux de la philosophie pure et de l'histoire pure et pour retrouver leurs rapports effectifs. Il nous faudrait d'abord une théorie du concept ou de la signification qui prenne l'idée philosophique comme elle est : jamais délestée des imports historiques, et jamais réductible à ses origines. », cf. M. Merleau-Ponty [1960], p. 209-210.

10 L'école reste certes très active – cf. les inscriptions d'Enanda qui dateraient de 150 – mais son mode d'organisation communautaire reste assez archaïque, sur le modèle hellénistique, d'une école à forte orthodoxie, qui tolère peu les divergences théoriques. Cf. J.-M. André [1987] et D. Sedley [1989].

certaines questions de physique, et peut-être en éthique, l'épicurisme a très probablement eu moins d'importance dans la réflexion d'Alexandre<sup>11</sup> – moins en tout cas que le stoïcisme et le platonisme.

*b) Une contextualisation commandée par le contexte*

Au surplus, indépendamment des problèmes généraux, herméneutiques, du concept de contexte, le cas particulier d'Alexandre requiert de lui-même une telle lecture. L'argument pourrait ici passer pour circulaire ; il ne fait en réalité que déployer une impression, celle d'un geste philosophique dont le sens échappe en partie s'il n'est restitué à son histoire. Les textes d'Alexandre récusent la clôture d'une lecture purement interne.

On distingue en effet communément deux types d'œuvres d'Alexandre : les commentaires et les ouvrages dits « personnels ». Mais cette bipartition ne résiste pas à un survol même rapide des textes ; c'est même, comme le dit M. Rashed, une « idée fautive qui peut faire des ravages dans une étude consacrée à Alexandre »<sup>12</sup>. Les œuvres « personnelles », en effet, s'affichent elles aussi explicitement dans leur référence à Aristote. Le *De anima*, par exemple, est aussi une explication du *De anima* d'Aristote : Alexandre dit en commençant qu'il se fait le « porte-voix » ou « l'ambassadeur » de la doctrine aristotélicienne<sup>13</sup>. Dès le début assez emphatique du *De*

---

Numénius en témoigne clairement : « Τοῦτο δ' οἱ Ἐπικούρειοι οὐκ ὄφελον μὲν, μαθόντες δ' οὖν ἐν οὐδενὶ ὄφθησαν Ἐπικούρῳ ἐναντία θέμενοι οὐδαμῶς, ὁμολογήσαντες δ' εἶναι σοφῶ συνδεδογμένοι καὶ αὐτοὶ διὰ τοῦτο ἀπέλαυσαν τῆς προσήσεως εἰκότως· ὑπῆρξέ τε ἐκ τοῦ ἐπὶ πλεῖστον τοῖς μετέπειτα Ἐπικουρείοις μὴδ' αὐτοῖς εἰπεῖν πῶ ἐναντίον οὔτε ἀλλήλοις οὔτε Ἐπικούρῳ μὴδὲν εἰς μὴδὲν ὅτου καὶ μνησθῆναι ἄξιον· ἀλλ' ἔστιν αὐτοῖς παρανόμημα, μᾶλλον δ' ἀσέβημα, καὶ κατέγνωσται τὸ καινοτομηθέν. » (Fr. 24, l. 22-31) : « Voilà ce que les épicuriens n'auraient pas dû apprendre <à savoir vénérer son maître et ne pas se mettre en désaccord avec lui et entre eux> ; ils l'ont appris cependant, et jamais, d'aucune façon, on ne les a vus soutenir le contraire d'Épicure ; à force de convenir qu'ils partageaient les idées d'un sage, ils ont joui eux aussi, et non sans raison, de ce titre ; et il fut acquis dès longtemps aux épicuriens postérieurs qu'ils ne s'étaient jamais contredits entre eux, ni n'avaient contredit Épicure, en rien qui valût la peine d'en parler ; c'est chez eux une illégalité ou plutôt une impiété, et toute nouveauté est proscrite » (tr. Des Places).

11 Voir la *Quaestio* I 13 sur les couleurs (« Ὅτι μὴ ὁμοίως κατὰ τε τὰς ἄλλας αἰρέσεις καὶ κατ' Ἐπικούρον εἰσάγεται τὰ χρώματα, ὡς ἔλεγεν Κηνσωρίνος ὁ Ἀκαδημαϊκός. ») et la *Quaestio* III 12 sur l'infinité de l'univers (« Ὅτι μὴ ἄπειρον τὸ ὄν »). Pour l'éthique cela semble moins clair : cf. R.W. Sharples [1990], p. 95.

12 M. Rashed [2007b], p. 3.

13 Alexandre, *DA*, 2, 3-6 : « ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις τὰ Ἀριστοτέλους πρᾶξι μὲν ἀληθεστέρως ἡγούμενοι τὰς ὑπ' αὐτοῦ παραδεδομένας δόξας τῶν ἄλλοις εἰρημένων ». Selon la suite du texte, le projet que se fixe Alexandre est d'expliquer « aussi clairement que possible ce qui a été dit par Aristote

*fato*, l'Exégète se donne comme projet de présenter « la doctrine d'Aristote concernant le destin et ce qui dépend de nous », ayant reçu la mission impériale de s'en faire le héraut (« οὐ τῆς φιλοσοφίας προῖσταμαι ὑπὸ τῆς ὑμετέρας μαρτυρίας διδάσκαλος αὐτῆς κεκηρυγμένος », 164, 14-15). En ce sens, on pourrait montrer que *tout* texte d'Alexandre est, selon les termes de G. Genette, ou un hypertexte ou un métatexte<sup>14</sup> : Alexandre écrit dans une référence constante à Aristote. Inversement, les commentaires d'Aristote sont eux aussi écrits contre et par rapport aux autres écoles, comme le proclame par exemple nettement le début du *Commentaire aux Topiques*, lequel se place au croisement des stoïciens et de Platon sur la logique et la dialectique<sup>15</sup>.

Il faut donc s'affranchir de cette prétendue scission entre des traités polémiques originaux d'une part, et de purs commentaires de l'autre. Le projet alexandrinien révèle au fond une certaine unité et la distinction du statut des œuvres est surtout formelle ou de public : il est en effet probable que les commentaires aient été réservés à des étudiants avancés et que les œuvres « personnelles » aient été destinées à un public plus large, quoique informé, comme l'ont montré P. Accattino et P. Donini dans le cas du *De anima*, par exemple<sup>16</sup>. Néanmoins il faut sans doute se garder de trop forcer l'idée de textes de vulgarisation : la doctrine du *De anima* d'Alexandre paraît peut-être « simplifiée » aux yeux de ces auteurs, mais le public auquel elle s'adresse, sans connaître les méandres du texte d'Aristote, est à tout le moins assez au courant des concepts de forme, de matière, de qualité, etc. Surtout, même sans une connaissance poussée de la théorie aristotélicienne (d'où le projet de l'ouvrage), il n'en est pas moins capable d'accéder à des discussions fouillées de chimie élémentaire ou de noétique. C'est enfin un public qui connaît probablement les doctrines des autres écoles, vers qui sont dirigées bon nombre d'allusions d'Alexandre. Une conclusion en découle simplement : les *Commentaires* ont été écrits selon une vocation d'abord interne à l'enseignement de l'Aphrodisien. Les œuvres dites personnelles sont

---

au sujet de l'âme » et de présenter « les explications propres à démontrer que chacune des choses qu'il a dites est parfaite [καλῶς]», *DA*, 2, 8-9.

14 Dans vocabulaire de Genette, un texte métatextuel est un commentaire, quoique pas nécessairement explicite. L'hypertextualité désigne un texte dérivé d'un autre texte préexistant au terme d'une opération de transformation. Sur ce point, voir S. Fazzo [2008a], particulièrement p. 615 et n. 23. Il faut cependant nuancer : tout texte alexandrinien n'est pas un métatexte et la catégorie de l'hypertexte doit être ajoutée (S. Fazzo ne prend pas en compte la différence entre hypertexte et métatexte). Que soient des métatextes les commentaires, certaine *Quaestiones*, et même le *De anima*, c'est probable. Cela devient plus difficile à soutenir pour le *De fato*, les *Quaestiones* dans leur ensemble, certains traités conservés seulement en arabe (voir la *Réponse à Xénocrate*, par exemple) qui conservent une relation plus distendue avec la source aristotélicienne.

15 Cf. *In Top.*, 1, 10, sq.

16 P. Accattino, P. Donini [1996], p. XI.

quant à elles plus généralistes, à destination peut-être d'étudiants moins avancés, et, plus certainement, des membres des autres écoles et du public cultivé au fait des polémiques contemporaines.

La situation historique d'Alexandre récuse également le projet d'une lecture purement interne ou dans le seul face à face avec Aristote. Par « époque d'Alexandre », on entendra d'abord en un sens restreint, à peu près le II<sup>ème</sup> s., en maintenant une certaine épaisseur à la notion de ce qui est contemporain d'Alexandre. Son présent philosophique s'étendant jusqu'à Chrysippe<sup>17</sup>, Aristote et Platon, il faut probablement se garder d'y projeter notre moderne « actualité ». Pour comprendre l'époque d'Alexandre, on pourra donc aussi l'étendre à la période qu'on nommera, faute de mieux, « post-hellénistique », qui court entre la fin du II<sup>ème</sup> s. av. J.-C. et la fin du II<sup>ème</sup> s. ap. J.-C.<sup>18</sup> Le II<sup>ème</sup> s. av. J.-C. signe la fin de l'ère hellénistique, avec, par exemple, le début du renouveau de l'autorité d'Aristote (avant même Andronicos, d'ailleurs), la période « impériale » du stoïcisme, le renouveau du platonisme dogmatique, etc., et la fin du II<sup>ème</sup> s. ap. J.-C. marque le début de l'ère des Commentateurs<sup>19</sup>.

Bien que ce soit une banalité de dire qu'un auteur se situe à une époque de transition, dans le cas d'Alexandre, cette banalité fait sens. Au niveau politique, Alexandre se situe entre la fin du Haut-Empire et le début de l'Antiquité tardive (ce qu'on appelait autrefois le « Bas-Empire », début de la « décadence romaine »<sup>20</sup>). La période est ainsi tendue entre les Antonins et les Sévères, donc entre, d'une part, les grandes campagnes de Marc Aurèle pour la défense de la périphérie de l'Empire, et, d'autre part, les importantes mutations dans l'Empire romain au III<sup>ème</sup>

---

17 Cf., par exemple, *De mix.*, 213, 7 ; 216, 8, etc.

18 « Post-hellénistique » parce que cette période ne commence pas strictement avec l'empire (et ne peut donc être nommée impériale). R. Sorabji et R.W. Sharples se contentaient en ce sens de la délimiter par ses dates. Voir R. Sorabji, R.W. Sharples [2007] dont le titre est « *Greek and Roman Philosophy 100 BC–200 AD* ». R.W. Sharples réemploie l'adjectif « *post-hellenistic* », par exemple dans R. W. Sharples [2002a], p. 2.

19 Sur cette périodisation, voir M. Frede [1999] ; R. Sorabji [2004], et surtout R. Sorabji, R.W. Sharples [2007] et R.W. Sharples [2010]. Sur le renouveau de l'aristotélisme, voir P. Moraux [1973], p. 45 sq., et M. Frede [1999], p. 772 sq.

20 C'est le début du « *Decline and fall of the roman empire* » de Gibbon. Voir les études classiques de H.-I. Marrou [1977], et, plus récemment, J.-M. Carrié et A. Rousselle [1999]. On prendra toutefois avec prudence certains renseignements glanés dans ce dernier ouvrage en ce qui concerne la philosophie : en l'espace de deux pages, Alexandre passe du statut de « stoïcien » (p. 440) à celui de « platonicien » (p. 442). La dédicace à Septime Sévère et Antonin Caracalla dont il est fait mention p. 442 ne concerne pas le *De l'âme*, comme il est écrit, mais bien le *De fato*.

s., ainsi la montée des « provinciaux » dans les sphères du pouvoir<sup>21</sup>, l'apogée du droit romain, la centralisation administrative, la Constitution de Caracalla en 212 qui octroie la citoyenneté romaine à tous les habitants libres de l'Empire, les tensions religieuses avec la persécution des Chrétiens, puis leur expansion, etc.

Au niveau intellectuel, le II<sup>ème</sup> s. est le théâtre d'une effervescence dans de nombreuses disciplines, de la rhétorique à la médecine<sup>22</sup>. En philosophie, la période correspond au règne finissant des stoïciens, au début de « l'ère des commentateurs », aux prémices de la suprématie de l'école platonicienne. Charnière, la période l'est encore en ceci qu'elle voit à la fois le développement de Rome comme capitale philosophique (au I<sup>er</sup> s. en particulier) et le retour d'Athènes (dès la fin du II<sup>ème</sup>), bipolarité culturelle dont témoignent les deux célèbres discours d'Aélius Aristide, en l'honneur des deux cités. L'hellénisme romain est loin d'être mort : au moment où l'activité philosophique en langue latine bourdonne à Rome, se développe aussi la tradition des commentaires de Platon et Aristote – ce que montrent aussi, en littérature, les *Nuits Attiques* d'Aulu-Gelle. Dès lors, si l'on accepte de parler de « romanité » (notion à manier sans doute prudemment<sup>23</sup>), on peut dire que le siècle d'Alexandre se signale par sa poursuite du projet d'une culture<sup>24</sup> du legs grec classique. R. Brague généralise cette attitude pour constituer l'essence de la romanité : « La structure de transmission d'un contenu qui n'est pas le sien propre, voilà justement le véritable contenu. Les Romains n'ont fait que transmettre, mais ce n'est pas rien. »<sup>25</sup> La locution négative restrictive est une exagération d'auteur : le simple fait de la transmission consiste à apporter « l'ancien comme nouveau »<sup>26</sup> et la répétition n'est jamais neutre – comme on le voit, dans diverses mesures, avec Lucrèce, Alexandre et Plotin. Par le concept de culture, les

---

21 Voir J.-M. Carrié, A. Rousselle [1999], p. 49 sq.

22 C'est par exemple, l'essor de la seconde sophistique, les écrivains Lucien, Aulu-Gelle, etc. J.-M. André [1987] retrace aussi cette « apogée du siècle d'or », p. 51. P. Athanassiadi ([2006], p. 74, n. 7) propose en passant une analogie avec la « Belle époque ».

23 Sur cette notion, cf. R. Brague [1999] et, pour son emploi heideggerien, F. Volpi [2001]. La prudence est requise à deux égards : d'abord parce qu'originellement la *romanitas* est un concept idéologique, comparable à celui de l'*american way of life*. En outre, et plus généralement, l'idée même de substantiver un adjectif d'appartenance et d'essentialiser un nom de pays (ou de ville) a certains relents historiques désagréables. En tout état de cause, le terme est rare, et serait un hapax de Tertullien dans le *Du manteau*, IV, 1 : « *Quid nunc, si est Romanitas omni salus, nec honestis tamen modis ad Graios estis ?* ».

24 En un sens d'abord agricole, cf. la fameuse définition de la philosophie par Cicéron, *Tusculanes*, II, 5. Pour le lien entre romanité et culture, cf. déjà M. Heidegger [1961], tr. fr. [1971], p. 331 et H. Arendt [1978], tr. fr. [2005], p. 200.

25 R. Brague [1999], p. 46.

26 R. Brague [1999], p. 46.

enseigneurs romains contribuent donc aussi à forger celui, solidaire, de tradition. Le sens premier de *traditio* est commercial (la livraison) et militaire (la reddition), et c'est par extension qu'il désigne la transmission d'un enseignement. La tradition ne désigne donc pas d'abord, comme ce peut l'être en français, la passation entre générations de comportements culturels ou symboliques, mais celle, déterminée, d'une pensée ou d'un savoir. C'est par ce terme que Quintilien résume son projet au livre III de l'*Institution oratoire*<sup>27</sup>, en se plaçant sous le patronage d'un Lucrèce qui sut transmettre sans déplaire. Selon la formule de Sénèque, la « communication des connaissances » (*traditio studiorum*) mérite en effet notre gratitude et fait naître l'amitié ; elle relève logiquement des « bienfaits »<sup>28</sup>. La tradition révèle ainsi un rapport à l'origine fondatrice comme ce dont on doit se montrer digne, qui fait *autorité* et nous *relie* au passé<sup>29</sup>.

Enfin, fait éloquent et connu, c'est le lent essor du *codex* qui, par rapport au rouleau, va modifier le rapport à l'écrit dans le sens d'une relation à la fois plus intime et plus synoptique<sup>30</sup>. Mais le livre acquiert ainsi, par-delà ses aléas matériels et la concurrence entre *volumen* et *codex*, un statut spécifique nouveau, autant d'ailleurs chez les païens que les chrétiens. L'époque n'est peut-être pas encore tout à fait à l'« idolâtrie du livre », selon la formule de P. Athanassiadi<sup>31</sup>, puisque la culture scientifique demeure bien une culture de l'oralité. Mais M. Frede a bien montré que la fin de la période hellénistique signe un changement de rapport avec l'écrit et donc, en partie (mais, souhaiterions-nous rajouter, en partie seulement) un changement d'aspect de l'activité philosophique, dont Alexandre témoigne explicitement<sup>32</sup>. Ce changement de rapport au livre est très solidaire du renouveau d'intérêt pour Platon et Aristote après l'opposition à la philosophie classique qui marque la période hellénistique, et en particulier son opposition aux

---

27 Voir III, 1, 3, l. 1 : « *quippe quod prope nudam praeceptorum traditionem desideret* » et l. 7.

28 *De beneficiis*, VI, 17, 2. La phrase entière mérite d'être citée : « *Adice, quod talium studiorum traditio miscet animos ; hoc cum factum est, tam medico quam praeceptorum pretium operae solvitur, animi debetur.* »

29 Cf. H. Arendt [1972].

30 Le *codex* ne remplacera le rouleau que très progressivement, la mutation finissant de s'accomplir à l'époque d'Augustin. Cf. H.-I. Marrou, [1977], J. Irigoien [2001], p. 59-73 et les élégantes pages de P. Athanassiadi [2006], p. 116-118.

31 P. Athanassiadi [2006], p. 119-120.

32 M. Frede [1999], en particulier p. 784 sq. Voir aussi sur le rapport au livre dans l'Antiquité les contributions à ce sujet dans G. Cavallo, R. Chartier, [1997]. Pour Alexandre, sur le commentaire comme activité philosophique, cf. *In Top.*, 27, 12-16 : « ἦν δὲ σύνηθες τὸ τοιοῦτον εἶδος τῶν λόγων τοῖς ἀρχαίοις, καὶ τὰς συνουσίας τὰς πλείστας τοῦτον ἐποιοῦντο τὸν τρόπον, οὐκ ἐπὶ βιβλίων ὥσπερ νῦν (οὐ γὰρ ἦν πῶς τότε τοιαῦτα βιβλία), ἀλλὰ θέσεώς τινος τεθείσης εἰς ταύτην γυμνάζοντες αὐτῶν τὸ πρὸς τὰς ἐπιχειρήσεις εὐρετικὸν ἐπεχείρουν, κατασκευάζοντες τε καὶ ἀνασκευάζοντες δι' ἐνδόξων τὸ κεῖμενον. ». Ce passage est cité et traduit par P. Hadot [1995], p. 165.



spéculations ontologiques ou métaphysiques<sup>33</sup>. C'est ce changement d'attitude, ce désir de retour aux sources qui rend raison des éditions, en particulier des travaux pour l'édition dite romaine d'Aristote<sup>34</sup>.

Il faut toutefois prévenir une caricature facile : dans la période hellénistique, on ferait encore de la philosophie en s'occupant du « réel » ; avec la décadence romaine, en revanche, l'activité dite philosophique ne serait plus que l'exégèse affadie de textes croulant sous le poids des commentaires sédimentés – une telle vision<sup>35</sup> étant couramment solidaire de l'idée que le Moyen Âge scolastique poursuit ce mouvement. On verra plus loin qu'à notre sens le préjugé ne résiste pas à l'examen des textes. Toutefois la pratique exégétique d'un Alexandre s'inscrit à l'évidence dans ce nouveau rapport au livre, qui n'est pas encore celui d'une sacralisation mais qu'illustre bien l'association systématique, dans l'iconographie à partir du II<sup>ème</sup> s., de l'homme cultivé avec le livre<sup>36</sup>. Le livre devient le relais nécessaire d'une parole qui risque de se perdre, non seulement menacée par l'oubli, mais aussi par la « διάστασις », les dissensions entre lecteurs, comme le montre par exemple le Fr. 24 de Numénios et son projet de retrouver Platon dans sa « pureté première »<sup>37</sup>. Ce double risque rend raison de l'œuvre du diadoque, « porte-voix »<sup>38</sup> qui hérite, doit cultiver et transmettre la doctrine de son maître, mais aussi des tentatives, au sein des écoles, pour maintenir l'orthodoxie, ou encore des premiers travaux d'édition critique. Le terme qui désigne l'activité philosophique d'Alexandre, « διάδοχος », renvoie en effet d'abord littéralement au passage du flambeau, à la succession (celle d'Alexandre le Grand, par exemple) et à la réception d'un héritage. En philosophie, le terme a donc d'abord servi à désigner les divers successeurs à la tête des écoles hellénistiques. En dépit de la disparition des écoles suite au sac d'Athènes par Sylla – en tout cas du Portique, de l'Académie et du Lycée<sup>39</sup> –, le terme n'a pas disparu. Il ne réfère désormais plus au lieu physique de l'école, mais à la doctrine de celle-ci et

---

33 M. Frede [1999], en particulier p. 784 sq. : Hermarque, par exemple, le successeur d'Épicure, avait écrit un *Contre Platon* et un *Contre Aristote*, selon DL X, 25.

34 Sur la prudence dont il faut jouer avec cette expression, voir par exemple H.B. Gottschalk [1987], p. 1093 ; J. Barnes [1999] et ci-dessous.

35 Qui a déjà Épicète pour partisan, cf. *Entretiens*, III, 21, 6-7.

36 P. Athanassiadi [2006], p. 119.

37 Ainsi Des Places traduit-il, à la fin du fragment, l'expression « ἔασομεν αὐτὸν ἐφ' ἑαυτοῦ » (l. 70). Plus généralement, à propos de cette « lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif », voir P. Athanassiadi [2006].

38 C'est le « προσβέβυμεν » du *DA*, 2, 3-6 déjà rencontré ci-dessus.

39 Pour le Lycée, cf. J.P. Lynch [1972]. Voir aussi R.W. Sharples [1999].

conserve la signification de récipiendaire d'un héritage et de successeur<sup>40</sup>.

L'un des faits marquants et philosophiquement significatifs de l'époque d'Alexandre est l'institution à Athènes des chaires de philosophie et de rhétorique par Marc Aurèle en 176<sup>41</sup>, c'est-à-dire la mise en place de postes fixes pour diadoques. Marc Aurèle règle ainsi la question du statut juridique des professeurs de philosophie par un évergétisme éducatif qui réagit à la rareté des professeurs de philosophie en leur garantissant un salaire constant<sup>42</sup> – et cette consolidation juridique du rôle des professeurs de philosophie n'est sans doute pas totalement dénuée d'une volonté politique de mieux les contrôler. Le nombre de ces chaires n'est pas très sûr<sup>43</sup> (peut-être y eut-il deux professeurs par écoles), mais du moins sait-on qu'il y avait quatre écoles représentées (et par école, on n'entend donc plus ici un centre de vie communautaire, comme à l'époque hellénistique, mais un courant de pensée<sup>44</sup>) : stoïcienne, épicurienne, platonicienne, péripatéticienne. Il conviendra toutefois de se garder de réduire le champ philosophique à ces quatre écoles. Presque nécessairement, le cynisme ou le pyrrhonisme se développent hors des écoles constituées, en réaction au dogmatisme scolaire<sup>45</sup>. À la marge de ces écoles se tiennent aussi des auteurs qui creusent leur propre sillon – Galien ou Ptolémée<sup>46</sup>.

De ces éléments résulte un espace de la pensée philosophique marqué par deux tendances contradictoires. La première, immédiatement perceptible, est celle du mouvement agonistique, polémique<sup>47</sup>. L'opposition entre écoles est tout autant intellectuelle – voire idéologique – qu'économique : contrairement à ce qu'on pourrait croire, l'institution des chaires a en réalité exacerbé cette concurrence<sup>48</sup>, comme le décrit Lucien dans *L'Eunuque*. On le verra, le dialogue

40 Cf. S. Toulouse [2008], p. 139, n.1 et p. 170 sq.

41 L'un des témoignages – assez grandiloquent – se trouve chez Dion Cassius, dans son *Histoire romaine* (71.31.3): « ὁ δὲ Μάρκος ἐλθὼν ἐς τὰς Ἀθήνας καὶ μνηθεὶς ἔδωκε μὲν τοῖς Ἀθηναίοις τιμὰς, ἔδωκε δὲ καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις διδασκάλους ἐν ταῖς Ἀθήναις ἐπὶ πάσης λόγων παιδείας μισθὸν ἐτήσιον φέροντας. »

42 Cf. S. Toulouse [2008], p. 136.

43 Cf. S. Toulouse [2008], p. 159 sq.

44 L'organisation communautaire n'est attestée que chez les épicuriens à Athènes au II<sup>ème</sup> s., cf. S. Toulouse [2008], p. 139.

45 Cf. Sextus Empiricus, bien sûr, mais aussi Lucien, dans les dialogues tels que *L'Eunuque*, *Les Anabiountes*, etc.

46 Cf. R. Sorabji [2007], t. 1, p. 1.

47 J.-M. André parle de « virulence » ([1987], p.55). Ces polémiques seront raillées par le pyrrhonisme ou par la patristique, au motif d'une dévaluation des philosophies antérieures (chez Clément d'Alexandrie, par exemple).

48 Quand un étudiant vient à Athènes, il s'inscrit auprès d'un professeur – c'était déjà vrai avant l'institution des chaires, voir par exemple le cas d'Aulu Gelle (J.P. Lynch [1972] p. 175). Avec

entre écoles conduit à des discussions parfois violentes, où l'on fait feu de tout bois, où l'on reconstruit la position de ses adversaires pour mieux mettre en valeur la validité de ses principes propres<sup>49</sup>. Ces polémiques éclatent autant entre les écoles qu'au sein même des écoles : c'est par exemple Atticus écrivant *Contre ceux qui se flattent d'interpréter Platon par Aristote*. Ce traité, qui était sans doute connu d'Alexandre<sup>50</sup>, ne vise pas des aristotéliens mais bien des platoniciens (on songe à Alcinoos).

Simultanément, cette tendance agonistique implique aussi un certain alignement, ou du moins une porosité si ce n'est des doctrines, du moins des vocabulaires. Les emprunts terminologiques sont fréquents : il suffit de constater les vocables typiquement stoïciens chez Alexandre. Ainsi, dans son commentaire à *Métaphysique A 2*, lorsqu'il est question pour Aristote de collecter les opinions sur le sage dans une perspective dialectique, Alexandre transforme-t-il les « opinions » rapportées par Aristote en « φυσικὰ καὶ κοινὰ ἔννοιαι »<sup>51</sup>. Toute la question est de savoir si Alexandre ne tente pas de travestir le vocabulaire stoïcien en y injectant des significations aristotéliennes ou si, au contraire, il lui est possible de s'emparer de la terminologie stoïcienne sans que celle-ci convoie aussi des éléments conceptuels issus de son contexte d'origine. Peu importe pour notre présent propos, puisqu'il faudra juger au cas par cas ; il suffit d'établir cette perméabilité au moins terminologique entre les « sectes »<sup>52</sup>. Une telle porosité peut d'ailleurs être consciente et assumée, constituant un projet philosophique promis à de beaux jours : l'époque est aussi celle des premières tendances harmonisantes entre Platon et Aristote, sur fond d'efforts généralisés pour présenter et systématiser l'ensemble du savoir<sup>53</sup>.

Le *corpus* alexandrinien est donc foncièrement ouvert, à la fois en tant que *corpus*

---

l'institution des chaires, la rivalité entre professeurs s'accroît d'autant plus, à la fois entre professeurs salariés et non-salariés, qu'entre professeurs salariés titulaires d'une chaire.

49 M. Rashed [2004], p. 10.

50 Cf. la *Quaestio* II 21, 70, 33-34 qui reprend les mêmes termes du titre d'Atticus que chez Eusèbe : « τοὺς τὰ Πλάτωνος μὲν ὑπισχνουμένους » (cf. R.W. Sharples [1994] note ad.loc. et E. Des Places [1977], p. 8.)

51 Alexandre, *In Met.*, 9, 19 et 23. Voir dans le même passage la substitution de la *προλήψεις* à l'*ὑπολήψις* du texte d'Aristote. Sur la reprise médio-platonicienne de ce vocabulaire, cf. R. Chiaradonna [2007].

52 Ce qui précède montrant justement comment ce vocabulaire peut être trompeur, les sectes étant moins coupées les unes des autres qu'il n'y paraît.

53 Voir déjà Sénèque, dans ses *Questions naturelles*, ou Galien. Cf. aussi la floraison des recueils doxographiques à l'époque post-hellénistique (Arius Didyme, Diogène Laërce, Clément d'Alexandrie). C'est l'époque de l'organisation encyclopédique du savoir : sur cette systématisation des étapes de la philosophie, cf. M. Zambon [2002], p. 30, 52 et 55, qui montre comment l'organisation médio-platonicienne des degrés du savoir correspond à des degrés de la réalité.

exégétique (qui fait toujours signe vers Aristote) et comme *corpus* scolaire de cette fin du II<sup>ème</sup> s. De ce point de vue, Alexandre est aussi bien pris par les débats internes à l'école péripatéticienne que par ceux qui ont cours entre les différentes écoles : la question de la place de la logique en est un exemple significatif, la noétique ou l'éthique en sont d'autres. Pourquoi donc n'en irait-il pas de même en ce qui concerne la métaphysique ? La contextualisation du projet alexandrinien d'une métaphysique est fondée par les conditions mêmes de production du discours ; c'est la définition de l'activité philosophique d'Alexandre qui commande une telle lecture.

Mais, disons-le d'emblée, ce projet doit affronter un obstacle pratique : si le propre d'un auteur est de produire en partie son contexte, la difficulté est que, chez Alexandre, les interlocuteurs sont très souvent anonymes et les noms propres sont souvent ceux d'auteurs non contemporains<sup>54</sup>. Dans le *Commentaire à la Métaphysique*, qui est particulièrement discret à cet égard, même par rapport aux autres commentaires, les stoïciens (« οἱ ἀπὸ τῆς Στωϊκῆς »), par exemple, sont nommés en tout et pour tout deux fois<sup>55</sup>. Si le nom de Platon est évidemment très fréquent, il est en revanche tout aussi rare qu'Alexandre se réfère aux « académiciens », aux « platoniciens » ou à « ceux qui professent la position de Platon » (la *Quaestio* II 21, par exemple, fait figure d'exception<sup>56</sup>). La contextualisation doit donc faire avec ce qui est sans doute une convention de l'époque, puisqu'on retrouve le même phénomène chez d'autres auteurs<sup>57</sup>.

Plus important, la tentative de contextualisation de la métaphysique se heurte à un véritable problème à la fois théorique et pratique dont l'exposé requiert davantage de précision : dans le champ philosophique de l'époque post-hellénistique, la métaphysique, sous quelque forme que ce soit, paraît surtout briller par son absence.

---

54 Sauf erreur, l'un des stoïciens les plus récents cités par Alexandre (*De mix.*, 216, 12) est Sosigène le stoïcien, élève d'Antipater de Tarse au II<sup>ème</sup> s. av. J.-C. (et non pas Sosigène le maître d'Alexandre, contrairement à ce qu'indique H.B. Gottschalk [1987], p. 1143).

55 En 178, 18 (mais le passage est crucial, cf. ci-dessous) et 308, 18.

56 L'expression exacte est « τοὺς τὰ Πλάτωνος μὲν ὑπισχνουμένους » (70, 34). L'adjectif Πλατωνικός est un hapax de le *Quaestio* II 13, alors que c'est l'adjectif, en grec comme en latin, qui se popularise au II<sup>ème</sup> s. pour désigner ceux qui étudient Platon ou se piquent de suivre la mode, cf. P. Athanassiadi [2006], p. 22-24.

57 Il suffit de comparer avec Sextus Empiricus. Mais cf. aussi Plutarque qui, dans son *De virtute morali*, emploie des arguments d'origine manifestement péripatéticienne pour réfuter la théorie stoïcienne de la vertu en visant surtout Zénon ou Chrysippe. H.B. Gottschalk ([1987], p. 1142) en conclut que les aristotéliens de l'époque de Plutarque devait surtout concentrer leurs polémiques contre les fondateurs du stoïcisme, plus que contre leurs contemporains, et Gottschalk le confirme avec le cas d'Alexandre (p. 1143) ; mais le phénomène pourrait aussi s'expliquer avec l'hypothèse de la convention.

### 1.1.2. Quelle métaphysique ?

#### a) L'arlésienne

La métaphysique ne semble pas être inscrite à l'agenda des questions que se posent les philosophes du II<sup>ème</sup> s., poursuivant ainsi une veine ouverte par une certaine opposition de la philosophie hellénistique à la philosophie classique. Un témoignage éloquent en est le résumé de philosophie aristotélicienne que donne Diogène Laërce (début du III<sup>ème</sup> s.<sup>58</sup>) et qui remonte très probablement à la période hellénistique. Comme le note R.W. Sharples, le *compendium* ne contient quasiment rien sur les thèmes « ontologiques » (sur les notions de forme, matière, substance, acte, etc.), juste de quoi, dit Sharples, comprendre très grossièrement la définition de l'âme dans le *De anima*<sup>59</sup>. On rappellera que le catalogue de Diogène ne mentionne d'ailleurs pas la *Métaphysique*. Or cette absence semble plus généralement s'attester à tous les niveaux à l'époque d'Alexandre.

Tout d'abord, comme on l'a déjà dit, on ne trouvera forcément pas de « métaphysique » sous ce nom. Les termes en « μεταφυσικ-\* » n'apparaissent en grec qu'en deux occurrences assez problématiques et de toute façon très postérieures à Alexandre – à savoir chez Basile de Césarée et Simplicius, dans des passages pour lesquels les leçons des manuscrits divergent<sup>60</sup>. Certes, on verra qu'Alexandre semble au moins une fois employer « μετὰ τὰ φυσικά » pour désigner non pas les livres mais la science. Mais en dehors d'Alexandre, à notre connaissance, on ne lit ni « μεταφυσική », ni « μετὰ τὰ φυσικά », ni davantage « philosophie première », ni chez les médio-platoniciens, ni chez les stoïciens, ni en grec, ni en latin. Cela interdit donc toute définition *interne* de la métaphysique : il n'est pas possible de chercher ce que serait la métaphysique à l'époque et en dehors d'Alexandre en prenant pour point de départ les déterminations explicites et textuelles de celle-ci chez les autres auteurs.

Même dans l'histoire antérieure du Peripatos, la *Métaphysique* est loin d'être l'ouvrage le plus travaillé d'Aristote. Si l'époque d'Alexandre au sens large (l'époque post-hellénistique) voit

---

58 La datation de Diogène, on le sait, est sujette à caution.

59 R.W. Sharples [2010], p. 33.

60 Cf. L. Brisson[1999].

un renouveau de l'intérêt pour Aristote, il demeure que cet intérêt ne semble pas s'être porté sur ce traité. Les références directes à la *Métaphysique* d'Aristote avant l'ère des commentateurs sont de toute façon quasi inexistantes, dans l'état actuel de nos sources<sup>61</sup>. Aux deux premiers siècles de notre ère, on n'a ainsi trace que d'un péripatéticien qui se soit intéressé à la *Métaphysique*, Aspasius<sup>62</sup>, auquel on peut ajouter le platonicien Eudore, cité lui aussi par Alexandre pour ce qui a été lu comme une correction du texte de *Métaphysique* A 6, mais c'est là encore tout ce qui en a survécu<sup>63</sup>. À chaque fois, il s'agirait de toute façon d'un intérêt éditorial ou textuel ; rien ne peut nous assurer d'un intérêt philosophique et conceptuel. Mais on peut même aller plus loin et, comme l'a montré très récemment S. Fazzo, lire les passages où Alexandre semble imputer un travail sur l'état du texte de la *Métaphysique* à Aspasius et Eudore comme des précisions sur la doctrine de Platon ou celle des néo-pythagoriciens (ou de médio-platoniciens pythagorisans<sup>64</sup>) et non sur l'état précis du texte de la *Métaphysique*<sup>65</sup>.

La *Métaphysique* a toutefois probablement connu les mêmes efforts d'édition critique qu'on trouve pour d'autres ouvrages comme les *Catégories* par exemple. Cependant les auteurs de ces corrections, les intervenants dans le débat sur l'authenticité ou non de tel livre, comme on le verra chez Alexandre, restent anonymes<sup>66</sup>.

Ainsi qu'on l'a rapidement indiqué en introduction, Alexandre constitue en réalité la première trace tangible d'un travail philologique et philosophique sur ce traité. L'idée commune que la *Métaphysique* constitue un assemblage éditorial postérieur à Aristote se fonde sur deux textes d'Asclépius, un passage parallèle du Pseudo-Alexandre et la mention par Porphyre du travail d'Andronicos. Or S. Menn a montré de façon convaincante combien les trois premiers de ces passages ne sont pas contraignants<sup>67</sup>. Lorsqu'il évoque la possibilité d'une mise en ordre des

---

61 Voir quand même Théon de Smyrne, *De utilitate mathematicae*, 178, 10. Laissons ici de côté le cas problématique de Nicolas de Damas, cf. S. Fazzo [2008b].

62 Pour Aspasius, on dispose de trois références d'Alexandre dans son propre commentaire. Quant à Aristote de Mytilène, le cas est encore plus sujet à caution et son existence est de toute façon assez conjecturale, *via* une référence de Syrianus et peut-être Elias (cf. P. Moraux, [1984]). Pour la trace très douteuse du travail d'un « Euharmostos », cf. S. Fazzo [2012], p. 62-63. Est-ce à partir de ces maigres informations que H.B. Gottschalk peut soutenir que la *Métaphysique* fait partie des ouvrages « étudiés systématiquement » à l'époque ? (H.B. Gottschalk, [1987] p. 1101)

63 Cf. Alexandre, *In Met.*, 59, 7 et, sur cette correction, P. Moraux [1969]. Voir aussi S. Fazzo [2012].

64 Sur les liens entre platonisme et pythagorisme, par exemple, cf. J.-M. André [1987] p. 55.

65 S. Fazzo [2012], en particulier p. 64 -66.

66 Cf. ci-dessous § 1.2.3.

67 S. Menn [1995].

traités par Eudème de Rhodes, Asclépius se contente en réalité de rapporter une tradition sur le mode du « voilà ce qu'on dit ». Tel est très vraisemblablement le sens, par exemple, du pluriel « ἀπολογοῦνται » : on le dit pour la défense d'Aristote<sup>68</sup>. L'évocation d'additions opérées par les lecteurs ultérieurs d'Aristote à partir des autres traités<sup>69</sup> a donc inévitablement le même statut que la mention précédente d'Eudème de Rhodes : il s'agit toujours du rappel d'une tradition. De même, lorsque Asclépius commente Δ 2, le verbe au pluriel qu'il emploie a sans doute un sujet sous-entendu à valeur indéfinie ; traduit littéralement : « ils disaient en effet que que certaines choses avaient été détruites et que, incapables de les imiter, ils adaptèrent [ou « suppléèrent », comme le propose S. Menn] <des passages> de ses propres <œuvres> »<sup>70</sup>. S. Menn commente à raison :

*The subject of 'they said' is not an historical witness, certainly not the editors of the Metaphysics, but the same anonymous 'they' who offered the 'nice defense' of Aristotle in the earlier passage.*<sup>71</sup>

Asclépius et le Pseudo-Alexandre sont ainsi conscients d'un texte plus malmené que celui des autres traités (sans aller jusqu'au « *farrago* » de Barnes<sup>72</sup>) et utilisent dans ce cas l'hypothèse de corrections ultérieures. Qu'il s'agisse d'une tradition n'implique évidemment pas qu'elle soit fausse, seulement qu'on ne peut pas lui accorder plus de crédit que de raison. Cette tradition, par ailleurs, ne porte pas sur l'assemblage complet de la *Métaphysique*, mais sur l'ajout de passages quand certains étaient perdus, le déplacement de certains autres<sup>73</sup>, ou sur les livres problématiques A / α<sup>74</sup> et K.

68 La phrase complète d'Asclépius en *In Met.*, 4, 8-11 est : « ἀπολογοῦνται δὲ ὑπὲρ τούτου καὶ καλῶς ἀπολογοῦνται, ὅτι γράψας τὴν παροῦσαν πραγματείαν ἐπεμψεν αὐτὴν Εὐδήμῳ τῷ ἐταίρῳ αὐτοῦ τῷ Ῥοδίῳ, εἶτα ἐκεῖνος ἐνόμισε μὴ εἶναι καλόν, ὡς ἔτυχεν, ἐκδοθῆναι εἰς πολλοὺς τηλικαύτην πραγματείαν. »

69 Asclépius, *In Met.*, 4, 12-15 : « μὴ τολμῶντες δὲ προσθεῖναι οἴκοθεν οἱ μεταγενέστεροι διὰ τὸ πολὺ πάνυ λείπεσθαι τῆς τοῦ ἀνδρὸς ἐννοίας μετήγαγον ἐκ τῶν ἄλλων αὐτοῦ πραγματειῶν τὰ λείποντα ἀρμόσαντες, ὡς ἦν δυνατόν. »

70 Asclépius, *In Met.*, 305, 20-21 : « ἔλεγον γὰρ ὅτι τινὰ παραπῶλοντο, καὶ μὴ δυναθέντες μιμήσασθαι ἐκ τῶν αὐτοῦ ἐφήρμοσαν. ».

71 S. Menn [1995], p. 206.

72 J. Barnes [1997], p. 61 : « *It was clear to scholars in antiquity that the fourteen-volume Met. is a farrago* ». J. Barnes cite ensuite le passage déjà vu d'Asclépius *In Met.*, 4, 4-8.

73 C'est le sens de la référence à Eudème chez le Ps-Alexandre, *In Met.*, 515, 8-11 : « καὶ οἶμαι καὶ ταῦτα ἐκείνοις ἔδει συντάττεσθαι, καὶ ἴσως ὑπὸ μὲν Ἀριστοτέλους συντέτακται (ἐν οὐδεμιᾷ γὰρ τῶν ἄλλων αὐτοῦ πραγματειῶν εὐρίσκεται τοιοῦτόν τι πεπονηκῶς ὅποια ἐνταῦθα φαίνεται), ὑπὸ δὲ τοῦ Εὐδήμου κεχώρισται. »

74 Il faut ici jouer de prudence. M. Hecquet-Devienne [2005] a récemment tenté de montrer que le principal passage sur lequel on se fonde traditionnellement pour attribuer le livre α à Pasiclès de

Enfin, J. Barnes a montré de façon salubre avec quelles précautions il importait de prendre l'hypothèse d'une « édition andronicienne » (ou édition romaine) du *corpus* aristotélicien et, *a fortiori*, de la *Métaphysique*<sup>75</sup>. Dans sa *Vie de Plotin*, Porphyre déclare en effet prendre modèle sur Apollodore d'Athènes pour les œuvres d'Épicharme et sur « Andronicos le Péripatéticien » pour les œuvres d'Aristote et Théophraste<sup>76</sup>. Andronicos aurait en effet « divisé les œuvres d'Aristote et Théophraste en traités, en rassemblant dans la même <œuvre> [ou « au même endroit »] les sujets appropriés »<sup>77</sup>. De même, Porphyre classera les cinquante-quatre traités de Plotin en six *Ennéades*. Passons sur l'argument de S. Menn selon lequel Porphyre ne cite pas la *Métaphysique* (il ne cite aucun traité !) et accordons par hypothèse le maximum de crédit à Porphyre. Sa description de l'activité d'Andronicos n'implique clairement aucune production ou réécriture de traités, mais l'organisation d'un matériau préexistant. De prime abord, cela semble parfaitement imaginable pour les traités composant la *Métaphysique* : se retrouvant avec une collection de livres (βιβλία), Andronicos les aurait alors rassemblés en un seul grand traité (πραγματεία). S. Menn rétorque que cette opération aurait exigé un travail plus important dans le cadre de la *Métaphysique*, avec au premier chef l'addition des références internes au traité (par exemple entre le livre B et les suivants), ce que Porphyre n'a pas du tout fait dans les *Ennéades*<sup>78</sup>. Cependant, pourrait-on répondre, il arrive à Aristote de faire des références à un traité depuis un autre – par exemple au *De l'âme* dans le *De sensu*<sup>79</sup>. Ces références ne paraîtraient alors internes qu'à la suite à la composition par Andronicos. S'il y a des références internes troublantes dans la *Métaphysique*, c'est peut-être plutôt, par exemple, le « ἐν τοῖς πεφρομισασμένοις » de B 1, 995b 5. Le mot même de « préambule » interdit tout renvoi à un autre traité<sup>80</sup>. Reste une possibilité qui ne

---

Rhodes (une scholie du Parisinus gr. 1853 à la jonction du premier et du deuxième livre) pourrait en réalité concerner le livre A. M. Hecquet-Devienne confirmerait ainsi les analyses avancées par E. Berti [1982] et G. Vuillemin-Diem [1983]. Mais cf. déjà W. Jaeger [1948], tr. fr., p. 174-175 et 458.

75 J. Barnes [1997]. Voir aussi H.B. Gottschalk [1987], p. 1093 et les arguments très convaincants de M. Frede [1999], p. 772 sq.

76 Porphyre, *Vita Plotini*, 24, 6-11 : « μιμησάμενος δ' Απολλόδωρον τὸν Ἀθηναῖον καὶ Ἀνδρόνικον τὸν Περιπατητικόν, ὧν ὁ μὲν Ἐπίχαρμον τὸν κωμωδιογράφον εἰς δέκα τόμους φέρων συνήγαγεν, ὁ δὲ τὰ Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου εἰς πραγματείας διεῖλε τὰς οἰκείας ὑποθέσεις εἰς ταῦτὸν συναγαγών ».

77 Pour une autre traduction, voir M. Crubellier [à paraître] : Andronicos « divisa les œuvres d'Aristote et de Théophraste en *pragmateiai* en ramenant à l'unité les propos particuliers < de chacun des éléments d'une *pragmateia* ».

78 S. Menn [1995], n.6, p. 204.

79 *De sensu* 1, 436b 10.

80 Cf. M. Crubellier [2009], p. 47 : « The mention of 'prefatory remarks' refers certainly to book A. »



peut être exclue, celle d'un assemblage en un grand traité de différents groupes de livres (imaginons : A-B-Γ, Z-H-Θ, etc.)<sup>81</sup>, mais cette possibilité commence déjà à s'éloigner de la description porphyrienne. De surcroît, aucune source ne fait état d'une édition andronicienne de la *Métaphysique*. Le fait est moins surprenant chez Alexandre, contrairement à ce que dit Barnes<sup>82</sup>, vu son silence sur ses prédécesseurs, mais on aurait toutefois pu l'y attendre chez d'autres commentateurs moins avares de noms propres. En dernier lieu, si le travail porphyrien se donne comme copie ou imitation du modèle andronicien, il convient de rejeter l'idée même d'une construction de traités singuliers, au profit, bien plutôt, de leur mise en ordre systématique. En ce sens le travail d'Andronicos n'aurait pas tant porté sur tel ou tel traité, mais sur leur classement, mettant par exemple à la suite les *Catégories*, les *Premiers* et les *Seconds Analytiques*, etc.<sup>83</sup>

En l'état de nos sources, à peu de choses près, l'histoire de la *Métaphysique* avant Alexandre navigue à vue entre le possible et le probable. Le livre a été édité, corrigé ou discuté dans son établissement, voilà le peu que l'on sache. Si l'on veut pousser au bout le raisonnement, on sera vite tenté de soutenir que, dans la contingence des histoires de réception, il y a aussi, parfois, une rationalité à l'œuvre : rien ne s'est conservé avant Alexandre, sur la *Métaphysique*, parce que peut-être n'y avait-il rien de philosophiquement consistant. À tout le moins, en étant plus prudent, autant dire que, si l'on souhaite prendre « métaphysique » non plus comme nom de la science mais titre de l'œuvre d'Aristote, l'entreprise de contextualisation d'Alexandre à ce sujet semblera d'emblée vaine.

Chercher ce qu'il en est de la métaphysique à l'époque d'Alexandre ne peut donc se faire ni avec une entente littérale et interne de la métaphysique, ni avec une détermination littéraire, en partant de la réception de l'œuvre d'Aristote.

Enfin et surtout, d'un point de vue épistémologique, la tripartition du *logos* en logique-physique-éthique ne semble pas laisser place à quelque métaphysique que ce soit. Or cette

---

81 Sur l'histoire de ces hypothèses en particulier au XIX<sup>ème</sup> siècle, voir entre autres S. Menn [2009], surtout p. 100-105.

82 J. Barnes [1997], p. 29.

83 J. Barnes avance une idée similaire (cf. p. 37-41) en particulier en distinguant pour Porphyre le modèle d'Apollodore et celui d'Andronicos. Enfin l'un des derniers arguments de Barnes consiste en la construction suivante : Andronicos avait connaissance de la correspondance (inauthentique) entre Aristote et Eudème, donc du mythe, qui trouverait là son origine, d'une édition eudémienne de la *Métaphysique*. Il n'aurait donc pu prétendre avoir lui-même produit ce traité. Cf. J. Barnes [1997], p. 62-63. Cette construction représente tout de même un bel enchâssement d'hypothèses.

tripartition a cours au-delà des seuls stoïciens, chez les épicuriens et, au moins en partie, les platoniciens<sup>84</sup>. À la faveur de son origine partiellement aristotélicienne<sup>85</sup>, cette partition se joue aussi bien chez les péripatéticiens, comme en témoigne un texte du Pseudo-Plutarque (Aetius)<sup>86</sup>. Le passage entier est intéressant parce qu'il expose une division de la philosophie sans doute assez caractéristique de l'époque. Pour introduire à son sujet et montrer combien la physique est une partie importante de la philosophie, Aetius se propose en effet d'énumérer les parties de la philosophie<sup>87</sup>. Il expose ensuite la tripartition stoïcienne (qui correspond à SVF II 35)<sup>88</sup>. C'est à ce moment qu'Aetius introduit les péripatéticiens, en disant qu'Aristote, Théophraste et « presque tous les péripatéticiens » divisaient ainsi la philosophie<sup>89</sup> et la division qui est proposée ensuite fusionne manifestement la référence aux *Topiques* d'Aristote et la partition stoïcienne à la division en philosophie théorique et pratique<sup>90</sup>.

Plus généralement, même dans les manuels de philosophie qui présentent plusieurs écoles (par exemple Arius Didyme), c'est cette tripartition qui règne et contraint à une lecture des diverses doctrines dans les trois champs de la physique, de la logique ou de l'éthique<sup>91</sup>. Cette prépondérance du stoïcisme empêche donc les questions hors-cadre de venir sur le devant de la scène<sup>92</sup>. De fait, la « *koinè* des problèmes philosophiques », selon l'heureuse expression de

---

84 La chose est discutée par D. O'Meara [1986], p. 5, on y revient ci-dessous § 1.1.3.b.

85 C'est le fameux texte des *Topiques* I, 14, 105b 19-29. Sur le fait qu'il ne s'agisse pas là d'une division des parties de la philosophie, cf. P. Hadot [1979], p. 107 et M. Crubellier [à paraître].

86 Cf. aussi le *Divisiones Aristoteleae* § 42 (Mutschmann) qui propose cinq espèces de la philosophie : politique, dialectique, physique, éthique et rhétorique. Sur cette question, voir P. Hadot [1979] et J. Mansfeld [1992a], p. 83-84.

87 *Placita philosophorum*, 874d-e (DG, 273, 11 sq.) : « Μέλλοντες τὸν φυσικὸν παραδώσειν λόγον ἀναγκαῖον ἡγούμεθα εὐθὺς ἐν ἀρχαῖς διελέσθαι τὴν τῆς φιλοσοφίας πραγματείαν, ἵν' εἰδῶμεν τί ἐστὶ καὶ πόστον μέρος αὐτῆς ἡ φυσικὴ διέξοδος. »

88 « Οἱ μὲν οὖν Στωικοὶ ἔφασαν τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην, τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης, ἐπιτηδεῖον δ' εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετὴν, ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικὴν ἠθικὴν λογικὴν· δι' ἣν αἰτίαν καὶ τριμερὴς ἐστὶν ἡ φιλοσοφία, ἧς τὸ μὲν φυσικὸν τὸ δ' ἠθικὸν τὸ δὲ λογικόν· καὶ φυσικὸν μὲν ὅταν περὶ κόσμου ζητῶμεν καὶ τῶν ἐν κόσμῳ, ἠθικὸν δὲ τὸ κατησχολημένον περὶ τὸν ἀνθρώπινον βίον, λογικὸν δὲ τὸ περὶ τὸν λόγον, ὃ καὶ διαλεκτικὸν καλοῦσιν. »

89 Aetius, *Placita* 874e (DG, 273, 25) : « Ἀριστοτέλης δὲ καὶ Θεόφραστος καὶ σχεδὸν πάντες οἱ Περιπατητικοὶ διείλοντο τὴν φιλοσοφίαν οὕτως. »

90 Cf. J. Mansfeld [1992a] p. 84 sq. Sur la fusion de la tripartition stoïcienne et la bipartition aristotélicienne, cf. aussi Alcinoos, *Didaskalikos*, 152, 30 sq.

91 Chez P. Hadot [1979], p. 211 ; P. Moraux [1973] p. 259-443 ; H.B. Gottschalk [1987] p. 1125.

92 Cf. aussi, sur l'influence des questions stoïciennes chez les péripatéticiens, R.W. Sharples [2010], p. XIV.

P. Moraux<sup>93</sup> se nourrit des débats suivants. En logique : sur les critères du vrai et les catégories, sur les universels<sup>94</sup>. En éthique : sur le bonheur et la vertu<sup>95</sup>, ou la question de l'inné et de l'acquis dans la vie morale. Entre physique et éthique : sur la liberté et le déterminisme, *via* la question du destin<sup>96</sup>. En physique : la providence (Dieu se préoccupe-t-il du Monde et des Hommes ?) et la cosmologie<sup>97</sup> en général, ou encore la constitution de l'âme<sup>98</sup>. Mais, dans le stoïcisme impérial, c'est l'éthique qui aurait pris le pas sur les autres domaines du *Logos*, comme en témoignent les œuvres d'Épictète et Marc Aurèle et la position de l'éthique comme fin des deux autres domaines<sup>99</sup>.

L'actualité de ces domaines d'investigation se lit chez Alexandre lui-même, dans les titres des œuvres dites personnelles : *Du destin, De la providence, De l'âme, Questions et solutions [physiques], Du mélange, Problèmes éthiques*.

Bref, pour chercher s'il y a de la métaphysique à l'époque d'Alexandre d'Aphrodise, on ne trouvera aucun secours dans une détermination interne ou au niveau explicite des textes. S'il y a du métaphysique, si l'on peut dire (comme au neutre<sup>100</sup>), il n'aura guère la forme d'une science autonome et risque de se trouver éclaté dans divers champs<sup>101</sup>, à la marge des polémiques explicites, anonyme et comme « en grisé »<sup>102</sup>, dans les coulisses du champ de bataille philosophique. On sera bien plus dans la clandestinité des intrigues de cour que dans une frontale guerre de tranchées. De façon concomitante, il ne faudra pas tant chercher ce qui aurait

---

93 P. Moraux [1984] p. 436-437. Voir aussi M. Frede [1999], par exemple p. 781 sur l'origine stoïcienne de bon nombre de ces problèmes.

94 La question des catégories a été traitée par Nicostrate et Lucius mais aussi Plutarque (cf. H.B. Gottschalk [1987] p. 1146). L'intérêt pour le texte n'était en effet pas limité aux seuls péripatéticiens, puisqu'il concerne également des stoïciens comme Athénodore ou Cornutos.

95 Cf. Aulu-Gelle, avec le débat sur la *vita beata* entre le Portique et le Peripatos, XVIII, 1.

96 J.-M. André [1987] p.64.

97 Avec le *De mundo*, cf. aussi Apulée, par exemple, (H.B. Gottschalk [1987], p. 1148). Cf. encore les questions sur l'éther, par exemple Plutarque, *Sur la cinquième substance* (H.B. Gottschalk [1987] p. 1146).

98 Avec Galien ou Atticus.

99 Cf. P. Hadot [1979], p. 210 sur la « réduction à l'éthique » et C. Gill [2003], p. 33.

100 Ce neutre n'a pas de sens essentialisant – comme quand on dit « le beau », τὸ καλόν, pour dire « la beauté » – mais signifie plutôt : des éléments textuels qui peuvent ressortir à la métaphysique, sans qu'on ait affaire à une science constituée ou un champ du savoir délimité.

101 D. Sedley [2005a], p. 118.

102 Ce ne serait ainsi pas seulement l'ontologie qui serait grise, comme chez Descartes (selon le titre de J.-L. Marion), mais la métaphysique en son entier.

été intentionnellement conçu comme métaphysique dans les écoles stoïciennes et médio-platoniciennes – ce serait une enquête assez vaine, vu ce qu'on en a dit ci-dessus. Il faudra bien plutôt se demander ce qui a pu apparaître aux yeux d'Alexandre comme « métaphysique » dans les autres écoles.

*b) Trois critères déflationnistes du métaphysique*

Il est dès lors nécessaire de produire une caractérisation extrinsèque de la métaphysique (et non même nécessairement une définition au sens strict, pour autant que ce soit possible). Une telle caractérisation ne doit être ni trop étroite, afin de se laisser informer par les textes eux-mêmes<sup>103</sup>, ni trop large, afin de ne pas perdre tout pouvoir discriminant. Il convient donc de déterminer des critères précis mais en admettant qu'ils sont provisoires, à réviser, dans un sens assez proche des « préjugés » selon Gadamer<sup>104</sup>. Ces critères fonctionneraient donc comme des indices : des signes, au sein des discours, marquant la possibilité d'une compréhension métaphysique. C'est-à-dire : des indices d'un champ de discussions inter-scolaires qui a pu jouer et être récupéré au niveau métaphysique par Alexandre.

On pourrait concevoir en premier lieu une détermination de la métaphysique par son objet, comme l'étude de ce qui se trouve au-delà de la nature et par-delà nos sens. Une telle définition a pour elle le poids de références prestigieuses, jusqu'à Kant et Nietzsche, et déjà un passage d'Aristote selon lequel, s'il n'y avait pas de substances séparées, ce serait la philosophie seconde qui serait première<sup>105</sup>. Chez ce dernier justement, on pourrait d'ailleurs se demander si ce n'est pas dans la reprise et la réfutation du platonisme (donc de la thèse des Idées) que le livre A de la *Métaphysique* en vient à quitter la seule physique qui semblait fournir une scène suffisante pour les discussions antérieures avec les physiologues. Ce critère n'est donc assurément pas dénué de légitimité. On a cependant choisi de l'écartier ici, ou, du moins, de le minorer.

Une première justification consiste à rappeler que, même en régime aristotélicien, fixer le supra-sensible comme objet de la métaphysique se laisse pour le moins discuter. On accordera, très rapidement et pour mémoire, que si la métaphysique était au premier chef science des

---

103 Une définition trop étroite interdirait de reconnaître de nouveaux visages de la métaphysique.

104 H.-G. Gadamer, tr. fr. [1996], p. 286 sq.

105 *Métaphysique*, E 1, 1026a 27-29.

substances séparées et supra-sensibles, alors les pages dévolues à cette étude dans les écrits d'Aristote seraient bien maigres. Au surplus, dans les livres centraux, c'est bien la substance sensible qu'Aristote étudie prioritairement pour saisir ce qu'est la substance. Étant donné la densité des analyses de la substance sensible, il paraît assez faible de rétorquer que ce n'est là qu'un détour méthodologique pour mieux étudier les substances séparées – Aristote a sans doute en vue la substantialité en général. Enfin, on le verra, Alexandre lui-même ne réduit pas la métaphysique à l'étude de la substance immobile et éternelle.

Surtout, la raison la plus importante pour minorer le critère de l'objet supra-sensible est d'ordre pragmatique ou méthodologique : un tel critère deviendrait à la fois trop large et trop étroit. En effet, si est « métaphysique » tout discours sur le supra-sensible, à ce compte, n'importe quel texte platonicien en relève, puisque, comme en témoigne un fragment d'Atticus, l'un des fondamentaux du platonisme (quoique discuté à l'époque<sup>106</sup>) est la position de substances incorporelles et non-naturelles, les Idées :

Οἱ τ' αὐτὰ τοῦ Πλάτωνος συνιστάναι ἐγνωκότες τὸν πλεῖστον ἀγῶνα τῶν λόγων ἐν τούτῳ τίθενται πάνυ ἀναγκαιῶς · οὐδὲν γὰρ ἔτι τὸ Πλατωνικὸν ἀπολείπεται, εἰ μὴ τὰς πρώτας καὶ ἀρχικωτάτας φύσεις ταύτας συγχωρήσεται τις αὐτοῖς ὑπὲρ Πλάτωνος · ταῦτα γὰρ ἔστιν οἷς μάλιστα τῶν ἄλλων ὑπερέχει.

Quant à ceux qui ont décidé de défendre la doctrine de Platon, ils font de cette question <les Idées> leur principal terrain de discussion, et ils y sont bien obligés ; rien ne reste plus du platonisme, en effet, si on ne leur concède, en faveur de Platon, ces natures premières et tout à fait primordiales ; car c'est par là surtout qu'il l'emporte sur les autres.

(Fr. 9, 4.1-6, tr. Des Places)

Or il paraît intuitivement insuffisant de poser l'existence d'Idées ou de parler de Dieux pour faire de la métaphysique. Par exemple, de nombreux textes platoniciens, qui reposent logiquement sur la thèse des Idées ou qui traitent du supra-sensible, ont une visée directement cosmogonique ou éthique et s'inscrivent, à l'époque post-hellénistique, dans la physique ou l'éthique. Un champ d'investigation scientifique peut se donner un objet supra-sensible sans que, immédiatement, sa meilleure appellation ni son *skopos* soient la métaphysique : ainsi une éthique qui reposerait sur une valeur transcendante et normative absolue, conçue comme existant réellement, n'en resterait pas moins une éthique, si sa fin est l'agir et le bien-vivre<sup>107</sup>. Dit autrement, il est assurément difficile de considérer que l'idéalisme éthique serait *de facto* une métaphysique, si les modalités de l'acte de poser une valeur absolue ne sont pas élaborées pour

106 Atticus a en vue les tentatives d'harmonisation de Platon et Aristote (on en lit un exemple chez Alcinoos) qui introduisent un état de la forme dans la matière.

107 La section éthique du *Didaskalikos* commence ainsi par poser l'Idée du Bien.

elles-mêmes (pour reprendre un vocabulaire contemporain : dans une méta-éthique se posant des questions de second ordre, par exemple). « Métaphysique » deviendrait alors un terme dont l'extension serait telle que la notion perdrait son intérêt discriminant – à n'en pas douter, c'est l'un des sens du terme en français, pour désigner tout discours qui envisage un au-delà des sens. Toute théologie, toute mythologie serait alors métaphysique, voire un « polar » ou une symphonie<sup>108</sup>. Un tel emploi n'est pas opératoire en histoire de la philosophie.

Enfin un tel critère serait également trop étroit : à telle enseigne, les stoïciens n'auront définitivement rien à nous dire de et sur la métaphysique. Comme le rappelle J. Brunschwig<sup>109</sup>, pour les stoïciens, il n'y a pas non plus d'entité « au-delà » de la nature, laquelle embrasse toute chose, y compris celles qui sont par d'autres qualifiées de surnaturelles : rien ne vient « après » la science physique, en quelque sens que ce soit. Or, comme on va le voir, certains aspects de la pensée stoïcienne ont très facilement pu être compris comme « métaphysiques », précisément par quelqu'un comme Alexandre. Ainsi, bien que reconstituant leur position comme un pur immanentisme des principes, Alexandre, par là-même, contribue à importer la position stoïcienne dans un environnement typiquement métaphysique (dans tous les sens du terme, y compris le plus courant) :

Ἀλλ'εἰ καὶ ἔστι τι καθ' αὐτὸ αἴτιον παρὰ τὴν ὕλην, καὶ ἄλλο τί φησι δεῖν ἐπισκέψασθαι, πότερον τοῦτό ἐστι κεχωρισμένον ὕλης καὶ αὐτὸ καθ' αὐτὸ ὑφεστῶς, ἢ ἐν τῇ ὕλει, ὁποῖόν ἐστι τὸ ἔνυλον εἶδος, καὶ ὡς τοῖς ἀπὸ τῆς Στωᾶς ἔδοξεν ὁ θεὸς καὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ἐν τῇ ὕλει εἶναι. Καὶ εἰ ἔστι τι αἴτιον χωριστὸν [178.20] καὶ ἄυλον, πότερον ἐν τοῦτο κατ' ἀριθμὸν ἐστὶν ἢ πλείω, περὶ ὧν αὐτὸς ἐν τῷ Λ τῆσδε τῆς πραγματείας λέγει. »

Mais<sup>110</sup> s'il y a aussi quelque cause par soi en dehors de la matière, il affirme qu'il faut également examiner autre chose, à savoir si cette cause est séparée de la matière et si elle-même subsiste en soi, ou bien si elle est dans la matière comme l'est la forme dans la matière et à la manière dont les stoïciens estimaient que le dieu, c'est-à-dire la cause agente, est dans la matière. Et s'il y a quelque cause séparée et immatérielle, il faut examiner si elle est une en nombre ou plusieurs, ce dont Aristote parle au livre Λ de ce traité.

(In *Met.*, 178, 15-21)

Ce texte est riche et important pour saisir la position personnelle d'Alexandre et la

108 Et bien plus encore, comme F. Nef en fait plaisamment le catalogue (F. Nef [2004], p. 31-37) finissant par résumer : « <L'adjectif> métaphysique, en langage pédant, s'étant désémantisé, est devenu une espèce de vide qui attire la resémentation sauvage. La métaphysique pour notre contemporain est un trou noir qui avale tout et ne restitue rien. » (p. 37).

109 J. Brunschwig [2003], p. 206.

110 Ou : mais même si. Mais le passage assez parallèle de 179, 1 laisse plutôt entendre une addition, une question supplémentaire se déroulant par arborescence (comme aussi dans la *Métaphysique* de Théophraste).

manière dont il conçoit celle-ci dans son propre contexte. On y reviendra. À tout le moins faut-il d'emblée constater combien la contextualisation du projet alexandrinien d'une métaphysique se légitime de ce passage. Assurément, dans le *Commentaire à la Métaphysique*, il constitue, sauf erreur, un hapax : aucun autre texte n'explicite à ce point les enjeux polémiques du *Commentaire*. Mais sa singularité n'empêche pas son importance. Le silence d'Alexandre dans ses références contemporaines, on l'a dit, est sans doute conventionnel. On a donc la chance de tenir ici un texte qui va au-delà de la convention et nous renseigne autrement que par allusion (quoique ne comportant toujours aucun nom propre).

Sur la question qui nous occupe, on pourrait objecter que ce n'est pas parce qu'on discute de la position d'un auteur en métaphysique que celui-ci peut pour autant être annexé à ce domaine d'investigation et considéré sans reste comme métaphysicien. Certes. Mais nous ne sommes pas en quête d'une détermination interne de la métaphysique chez les stoïciens. Parler de métaphysique stoïcienne est pour partie l'effet d'un regard rétrospectif, légitimement discutable par les spécialistes du stoïcisme, comme le dit nettement D. Sedley : « *It is primarily when looking through a Platonist or Aristotelian lens that we are likely to see in them a unified area of philosophical discourse* »<sup>111</sup>. Toutefois, dans la suite de son article, D. Sedley nuance ce jugement et envisage que les stoïciens aient eux-mêmes perçu le caractère méta-philosophique de certaines questions. Quoi qu'il en soit, c'est justement ce regard rétrospectif qui nous intéresse, dès lors qu'on a fourni une détermination relative du contexte, en en rejetant la version positiviste. Or, étant donné l'anonymat des références d'Alexandre et la rareté de ces passages directement dirigés contre le Portique, nous avons besoin de critères externes nous permettant de déterminer ce qui a pu constituer une référence (fût-elle critique) et ainsi agir au cœur même de la métaphysique alexandrinienne.

À ce titre et pour les raisons précédentes, le critère d'un objet hyper-physique n'est pas pertinent. Ce n'est probablement pas un hasard si la question de l'objet de la métaphysique deviendra un lieu commun de dispute dans tout le Moyen Âge latin, après la réception de la *Métaphysique* d'Aristote et des commentateurs arabes. Mais tout le monde ne tient pas pour acquis que la métaphysique a pour objet le suprasensible ou, plus précisément, les formes séparées de la matière (détermination sans doute d'origine lointainement alexandrinienne<sup>112</sup>).

---

111 D. Sedley [2005a], p. 118. Cf. aussi K.M. Vogt [2009].

112 Comparer le *Guide de l'étudiant parisien* et le début du commentaire d'Alexandre à *Métaphysique* B (*In Met.*, 171, 7-11). Pour certains nominalistes, comme Duns Scot, par exemple, Dieu ne peut être objet de

Comme on sait, la métaphysique dans son histoire est prise dans un mouvement perpétuel de redéfinition – la métaphysique elle-même est un *objet* de la métaphysique. Cependant, que la métaphysique se caractérise, par exemple, comme enquête rationnelle sur le supra-sensible, science générale de l'étant commun, ou étude du « quelque chose » objet de l'intellect<sup>113</sup>, il nous semble possible de dégager, à titre de critères, des attendus du discours métaphysique lui-même, des prétentions communes et intrinsèques qui sont autant d'objets (en un sens non réaliste) mais qui, diversement combinées et accentuées, contribuent à élire telle ou telle entité, ou tel ou tel champ comme intenté privilégié de l'enquête.

Trois critères nous paraissent ainsi pouvoir être dégagés :

1. L'ambition de totalité ou d'universalité : c'est l'idée que la métaphysique cherche à produire une détermination de la totalité du « réel » et ne se conçoit pas comme discours purement régional. « Réel » est ici employé faute de mieux : le réel n'est jamais ce qui est donné pour un discours métaphysique mais constitue le problème. Cette ambition universaliste peut se décliner sous divers degrés, de l'ambition d'une universalité transversale à des formes plus indirectes d'universalité<sup>114</sup>.
2. Un certain régime de rationalité, au sens où, même si cette rationalité finit pas s'épuiser, c'est elle qui permet de réduire ses propres prétentions. L'élucidation d'une ineffabilité du premier principe, par exemple, peut se faire de façon parfaitement dialectique, et la « méthode négative » de néo-pythagoriciens comme Numénius reste bien une *méthode* – laquelle serait d'ailleurs peut-être issue de la géométrie – et les néoplatoniciens comme Syrianus ou Proclus n'abandonnent jamais l'impératif de rationalité dans leur élucidation des principes<sup>115</sup>. Il convient du reste de ne pas

---

la métaphysique, lequel est l'étant au sens du « quelque chose » pensable par l'intellect. Duns Scot, quoiqu'avec nuance, choisit Avicenne contre Averroès.

113 Sur ces diverses figures des métaphysiques médiévales, cf. O. Boulnois [2001] ; A. de Libera [2005a], p. 7-8.

114 On pense bien sûr à *Métaphysique* Γ 1, mais on peut ajouter, parmi de multiples exemples, le « grand principe » de Leibniz, qui permet de sortir de la physique pour « s'élever à la métaphysique » : « rien ne se fait sans raison suffisante ; c'est-à-dire que rien n'arrive sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses de rendre une raison qui suffise pour déterminer pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement », cf. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1718), § 7. La marque du grand principe, c'est bien d'avoir toute chose pour sujet, fût-ce négativement.

115 Alcinoos, déjà, dans son *Didaskalikos*, compare explicitement la méthode négative de l'abstraction pour connaître le dieu avec la conception du point « par abstraction du sensible, en ayant pensé la surface, puis la ligne, et pour finir le point », cf. *Didaskalikos*, 165, 16-19 : « Ἐσται δὴ πρώτη μὲν αὐτοῦ νόησις ἢ



confondre théologie négative et expérience mystique.

Cette rationalité se réalise pleinement dans la réflexivité de toute entreprise métaphysique, qui interroge toujours sa propre possibilité comme discours – comme le disait Merleau-Ponty, en l'étendant à toute interrogation philosophique :

"Qu'est-ce que le monde ?" ou mieux "Qu'est-ce que l'Être ?", ces questions ne deviennent philosophiques que si par une sorte de diplopie, elles visent en même temps qu'un état des choses, elles-mêmes comme questions, – en même temps que la signification « être », l'être de la signification et la place de la signification dans l'Être. C'est le propre de l'interrogation philosophique que de se retourner sur elle-même, de se demander aussi ce que c'est que questionner et ce que c'est que répondre.<sup>116</sup>

3. Par addition des deux premiers critères, on peut attendre de la métaphysique une certaine visée du principiel : la métaphysique cherche à rendre *raison* de la *totalité* du réel, au moyen par exemple d'un terme premier, auquel la recherche peut s'arrêter<sup>117</sup>. Si donc la métaphysique choisit de se concentrer sur une région de l'être (par exemple supra-sensible), c'est au profit d'une visée universelle, parce que, dans son éminence et son caractère fondateur, cette région « dit quelque chose » (pour rester neutre) des autres régions de l'être. Ou encore : si la métaphysique se conçoit comme effort pour fonder le « réel » dans des principes, par définition, elle aura pour tâche d'élucider ce principe (d'établir son existence, de justifier son caractère principiel, d'en établir les modalités), mais son discours sur ce principe a rapport avec l'ensemble du réel en tant que principiel, fondé par le principe lui-même. Toute théologie n'est pas d'elle-même métaphysique<sup>118</sup>.

---

κατὰ ἀφαίρεσιν τούτων, ὅπως καὶ σημεῖον ἐνοήσαμεν κατὰ ἀφαίρεσιν ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ, ἐπιφάνειαν νοήσαντες, εἶτα γραμμὴν, καὶ τελευταῖον τὸ σημεῖον. ». Le problème de la scientificité d'une enquête sur les premiers principes se pose aussi dans la métaphysique néoplatonicienne de l'Antiquité tardive. Voir à ce sujet. D. O'Meara [1986], p. 10 sq.

116 M. Merleau-Ponty, [1964] p. 157-158. On ne pourra donc s'accorder avec Hegel qui, dans l'*Encyclopédie* (add. au § 28) fustige la « métaphysique d'entendement » pour ce manque de réflexivité. Les catégories d'Aristote, que Hegel prend pour exemple au § 33, interrogent la possibilité du discours en général et *a fortiori* la possibilité d'une science de l'étant en tant qu'étant.

117 Ces expressions peuvent se pluraliser. On retrouve ici au fond la définition que donne l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert : « *Métaphysique* : c'est la science des raisons des choses ».

118 C'est l'un des enjeux de la distinction qu'effectue Thomas d'Aquin entre théologie révélée et théologie des philosophes (ou métaphysique), dans son commentaire au *De trinitate* de Boèce. La théologie philosophique étudie des principes au premier sens, à savoir des principes qui méritent une étude en eux-mêmes (c'est celle qu'effectue en réalité la théologie révélée) parce qu'ils sont d'une « nature complète », mais qui n'en restent pas principes d'autre chose qu'eux-mêmes, par différence des principes au deuxième sens qui sont bien principes d'autre chose qu'eux-mêmes mais n'ont pas de nature complète et ne peuvent donc être étudiés pour eux-mêmes. La théologie philosophique n'étudie

Rappelons-le : il n'est pas dans notre objectif de fournir un énoncé de l'essence de la métaphysique en général (pour autant qu'une telle chose soit possible et souhaitable), même si à plusieurs titres ces critères nous paraissent pouvoir fonctionner pour d'autres époques<sup>119</sup>. Nous cherchons seulement à dégager des *indices* du métaphysique en explicitant un certain nombre de nos attendus face à un discours tel qu'il puisse mériter le titre de métaphysique, dans le cadre restreint d'une contextualisation d'Alexandre. Ces indices ne prétendent même pas constituer des « propres » de la métaphysique, et ont davantage à voir avec des marques d'appartenance, des ressemblances familiales à la Wittgenstein.

Néanmoins, même au cœur des débats sur la « constitution onto-théologique » de la métaphysique, gisent bien ces trois indices. Ce qu'ajoute l'idée heideggerienne, du moins à partir de 1949, c'est : 1) qu'on aurait affaire à un invariant, à une « essence »<sup>120</sup> du discours métaphysique, malgré toutes ses transformations historiques ; 2) que la recherche métaphysique est premièrement recherche de l'étantité de l'étant ; 3) que le principe « divin » est lui-même un étant, l'étant suprême. Il faut toutefois rappeler et souligner, contre les trop courantes mésinterprétations, que cet étant éminent n'est pas nécessairement un ou le « Dieu » – ce peut être l'*ego*, comme chez Descartes<sup>121</sup>. L'expression « constitution onto-théologique » ne signifie donc pas que « la philosophie est orientée vers la théologie ou même qu'elle en est une au sens du

---

pas ces principes (les choses divines) pour eux-mêmes, mais comme principes de son sujet, à savoir l'étant en tant qu'étant, thèse résumée en : « *Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur.* » (*Super De Trinitate*, pars 3 q. 5 a. 4 co. 4).

119 C'est pourquoi nous ne nous sommes pas privé de références non antiques dans les passages qui précèdent. Ces critères fonctionnent également pour des pensées qui ne se revendiquent pas comme métaphysiques, mais dont l'intégration *a posteriori* dans une problématique métaphysique est rendue possible – c'est le cas de Hume : la science de la nature humaine se caractérise en effet par son ambition de totalité ou d'universalité parce qu'en étudiant « les principes de la nature humaine », elle se donne comme antérieure à toutes les sciences particulières et se signale aussi par sa réflexivité (voir l'introduction au *Traité de la nature humaine*).

120 Cf. M. Heidegger [1957], tr. fr. [1968], p. 286, 289, 294, etc. Cf. *a contrario* sur cet essentialisme G. Deleuze [1991], p. 91 : « Hegel et Heidegger restent historicistes dans la mesure où ils posent l'histoire comme une forme d'intériorité dans laquelle le concept développe ou dévoile nécessairement son destin. La nécessité repose sur l'abstraction de l'élément historique rendu circulaire. On comprend mal alors l'imprévisible création des concepts. » (Deleuze désigne ici une conception de l'histoire qui sous-tend précisément la conception essentialiste de la métaphysique). Cf. aussi J. Derrida [1972], p. 67. Sur les différentes versions que Heidegger donne de l'onto-théologie, voir O. Boulnois [2001], p. 380-389 et B. Mabile [2004], p. 293 sq.

121 Cf. M. Heidegger [1980] (= *GA*, Bd. 32), tr. fr. [1984], p. 196.

concept [...] de la théologie spéculative ou rationnelle »<sup>122</sup>. La « théologie » doit ici davantage être entendue comme le projet de fonder l'étantité de tout étant dans un étant suprême, conçu comme principe ou « premier fond », « πρώτη ἀρχή »<sup>123</sup>. Dès lors, le θεός dont parle Heidegger peut aussi bien être défini comme « l'étant purement et simplement »<sup>124</sup>. L'onto-théologie détermine donc une dynamique unitaire d'aller-retour entre la recherche sur l'étant et la considération de son principe<sup>125</sup>.

Ce que nous retirons à la constitution onto-théologique, ce sont donc à la fois le(s) trait(s) d'union (l'unité essentielle et impensée d'une constitution), le terme d'étant et le divin conçu comme étant exemplaire. Par abstraction, nous reste donc : de l'universel, du principiel, du *logos*. Il ne s'agit même plus de la structure katholou-protologique que R. Brague avait justement construite comme prémices de l'onto-théologie, car nous ne préjugeons pas de l'homogénéité de nature entre le « premier » et ce qu'il fonde. De fait, la structure katholou-protologique est définie par R. Brague comme une voie de recherche qui ne se cantonne pas au seul domaine « ontologique ». Ce mouvement consiste, dans le but de déterminer une généralité (l'amitié en général, la pensée en général, etc.), à prendre l'élément éminent de l'ensemble considéré comme exemplifiant particulièrement les traits propres à l'ensemble considéré, et ce, au point de résoudre ou d'absorber la recherche sur l'ensemble général<sup>126</sup>. La conséquence, au niveau d'une enquête sur l'étant, est que son premier principe doit aussi être un étant. Cette structure nous paraît encore trop déterminée et, pour le dire vite, ne pas pouvoir s'appliquer au cas d'un quasi contemporain d'Alexandre, à savoir Plotin<sup>127</sup>.

---

122 M. Heidegger [1980], tr. fr. [1984], p. 157. Cette précision qui vaut pour la première figure de l'onto-théo-logie (ici avec trois tirets) dans l'itinéraire de Heidegger, se voit cependant maintenue dans les versions suivantes qui l'étendent à l'ensemble de l'histoire de la métaphysique.

123 M. Heidegger [1957], tr. fr. [1968], p. 294.

124 Cf. par exemple M. Heidegger [2007] (= *Gesamtausgabe*, Bd. 26), p. 13.

125 C'est la raison pour laquelle Heidegger peut définir la théologie de cette manière : « quand la métaphysique pense l'étant comme tel dans son Tout, c'est-à-dire dans la perspective de l'Étant suprême qui fonde en raison toutes choses, elle est alors une logique en tant que théo-logique » (M. Heidegger [1957], tr. fr. [1968], p. 305). La théologie est donc ici une manière de penser l'étant logiquement antérieure aux théologies historiquement formulées. Dit autrement, ce que Heidegger appelle ici théologie constitue comme la condition de possibilité de ce qui a été nommé dans l'histoire de la pensée « théologie » – sans que cette théologie, cette orientation théologique de l'ontologie, doive nécessairement s'incarner dans une « théologie » explicitement constituée.

126 Voir en particulier R. Brague [1988], p. 513-515.

127 À propos de Plotin et du fait qu'il ne souscrit ni à une constitution onto-théologique ni même à la katholou-protologie telle qu'on vient de rapidement l'explicitier, voir W. Beierwaltes [1972] ; B. Mabille [2004], p. 312 sq. sur la « relativisation de l'onto-théo-logie ». Sur l'« autre métaphysique » de Plotin,

Nos critères représentent donc, et nous l'assumons, quelque chose d'encore plus pauvre, spéculativement parlant, et de méthodologiquement plus sceptique. L'enjeu est de laisser le champ libre à l'histoire effective de la métaphysique, en refusant à la fois la pente dogmatique d'une « essence de la métaphysique » et celle, historiciste, qui perd la métaphysique dans une multiplicité désordonnée et irrationnelle, faisant alors de « métaphysique » un terme purement équivoque.

Certains secteurs du débat philosophique contemporain à Alexandre semblent bien souscrire à cet ensemble de critères.

### *1.1.3. Implications métaphysiques de débats logique et physique*

#### *a) Le problème des universaux : ouverture vers une question de l'être*

Notre examen des rapports d'Alexandre avec les autres écoles doit surmonter la difficulté déjà mentionnée du fréquent anonymat des interlocuteurs dans ses textes. Si la mention de contemporains est assez rare, cependant, lorsque Alexandre discute les positions de Platon ou de Chrysippe, il est douteux qu'il n'y englobe pas aussi ceux qui professent leurs doctrines à son époque. Or son positionnement face au platonisme comme au stoïcisme semble assez net, c'est le plus souvent l'opposition frontale. Alexandre figure certainement l'aboutissement d'une tradition anti-platonicienne chez les Péripatéticiens<sup>128</sup> – sa connaissance de certains textes d'Aristote comme le *De ideis* ou le *De bono* n'y est peut-être pas pour rien<sup>129</sup>. Le commentaire à certaines apories de B, par exemple, se fait très souvent en explicitant, sans concession, l'enjeu anti-platonicien ou anti-académicien. Une telle position n'avait pourtant rien de totalement évident : comme le rappelle M. Frede, le péripatéticien Cléarque était aussi l'auteur d'un *Éloge de Platon*<sup>130</sup>. Toutefois, l'anti-platonisme d'Alexandre n'est pas strictement symétrique à son anti-stoïcisme. Au

---

voir L. Lavaud [2008a].

128 Cf. M. Rashed [2007b], n. 5, p. 2.

129 Pour le *De bono*, voir en particulier, M. Isnardi Parente [2000].

130 DL III, 2 ; M. Frede [1999], p. 787.

niveau explicite des textes, l'opposition aux stoïciens est souvent plus forte, orchestrée plus bruyamment – que ce soit sur la question du destin, la nature du mélange ou la place de la logique dans la philosophie. La raison en est assez claire : comme on l'a vu, au II<sup>ème</sup> s., ce sont encore les stoïciens qui définissent en grande partie l'agenda des questions philosophiques. Les platoniciens peuvent alors parfois servir d'alliés objectifs à cet anti-stoïcisme – on le verra, c'est en partie le cas dans le débat sur l'incorporité des qualités, mais on peut aussi songer à la thèse de l'immatérialité de l'âme ou dans certaines questions éthiques<sup>131</sup> – conformément, d'ailleurs, à une tradition contre laquelle réagissent Taurus et Atticus<sup>132</sup>.

Il reste qu'il est souvent aisé ou tentant de présenter les problématiques alexandriniennes comme la recherche d'une troisième voie par-delà stoïcisme et platonisme. C'est particulièrement le cas dans le problème des universaux. La question des universaux chez Alexandre a été beaucoup travaillée dans la deuxième moitié du XX<sup>ème</sup> s., peut-être même trop<sup>133</sup> : son traitement abondant a engendré un effet de loupe parfois biaisé sur l'Antiquité tardive et le Moyen Âge, lequel a au moins eu le mérite de favoriser une certaine reviviscence des études tardo-antiques et médiévales en général, et alexandriniennes en particulier. Pour la rappeler extrêmement brièvement, la « querelle des universaux »<sup>134</sup> pose la question du mode d'être des termes universaux que nous employons dans les définitions : les genres et les espèces. On en lit la formulation consacrée dans le questionnaire dressé par Porphyre au début de son *Isagogè*, texte souvent donné comme l'origine de la querelle médiévale des universaux :

Αὐτίκα περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἶτε ὑφέστηκεν εἶτε καὶ ἐν μόναις ψυλαῖς ἐπινοίαις κεῖται εἶτε καὶ ὑφεστηκότα σώματα ἐστὶν ἢ ἀσώματα καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστώτα, παραιτήσομαι λέγειν βαθυτάτης οὐσης τῆς τοιαύτης πραγματείας καὶ ἄλλης μείζονος δεομένης ἐξετάσεως·

Tout d'abord, à propos des genres et des espèces, quant à savoir 1) s'ils subsistent ou bien ne résident que dans de pures conceptions, 2) ou, dans le cas où ils subsistent, s'ils sont des corps ou des incorporels, et, 3) s'ils sont séparés ou bien s'ils sont dans les sensibles et subsistent en rapport avec eux<sup>135</sup> – de cela, je refuserai de parler, parce qu'une telle étude est très profonde et qu'elle requiert un autre examen plus

131 M. Frede [1999], p. 789.

132 Pour Taurus, cf. H.B. Gottschalk [1987], p. 1143. Pour Atticus, M. Frede [1999], p. 787 renvoie au passage d'Atticus cité par Eusèbe, *Prép. Ev.*, XV, 4, 6-19 ; 5, 3.

133 C'est ce qui explique sans doute la position tranchée de M. Rashed [2007b], p. 254 qualifiant de « faux problème » le statut des universaux chez Alexandre.

134 Selon l'expression popularisée par l'ouvrage d'A. de Libera [1996].

135 Ou : « ou bien s'ils existent dans les sensibles et en rapport avec eux » (tr. A. de Libera et A.-P. Segonds [1998], p. 1), mais cf. J. Barnes [2003], p. 44, n. 81 qui renvoie à Elias *In Isag.*, 49, 22-24 : « "ἐν τοῖς αἰσθητοῖς" τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς, "περὶ ταῦτα ὑφεστώτα" τὰ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, ὡς καὶ ἀνωτέρω εἴρηται. »

important.

(Introduction aux Catégories, 1, 9-14)

Texte paradoxal, comme de nombreux lecteurs l'ont noté, puisque le terme même d'universel n'y apparaît pas<sup>136</sup>, qu'il s'agit sans doute chez Porphyre plus d'un questionnaire que d'un problème<sup>137</sup>, et surtout, d'un questionnaire ajourné par son auteur, comme excédant le projet du livre. Le texte pose trois questions qui semblent s'enchaîner en arbre<sup>138</sup>. La chose est claire pour les deux premières, grâce à la répétition de « ὑφιστάναί » ; mais il est de même assez naturel de penser que la troisième question se pose si la deuxième a été résolue dans le sens des incorporels, puisque cette dernière question est peu sensée si elle porte sur des universaux déterminés comme corps (on se demande bien ce que seraient des universaux *corporels* existant « dans les sensibles et subsistant en rapport avec eux »).

Cette structure en arbre exige donc de lire la première question comme la plus fondamentale. Or la formulation même de cette question a fait débat chez les lecteurs de Porphyre. Le mouvement plus naturel est d'y lire des références au stoïcisme<sup>139</sup> : nombreux sont les textes stoïciens ou les témoignages sur les thèses stoïciennes à employer un tel vocabulaire, une telle opposition.

Cette tendance a toutefois été battue en brèche par J. Barnes, selon qui le vocabulaire ici employé par Porphyre est en réalité très courant à l'époque. Porphyre se servirait de termes qui relèvent en réalité d'une « *lingua franca* philosophique » de l'époque, un langage « neutre » d'un point de vue doctrinal<sup>140</sup>. Pour J. Barnes, en substance, si ces termes ont été peut-être popularisés par les stoïciens, leur origine s'est en effet perdue pour Porphyre. La recherche de sources stoïciennes relève d'un travail de « détective amateur »<sup>141</sup> et J. Barnes donne à raison de multiples références pour « ἐπίνοια », en soulignant par exemple que l'ajout de l'adjectif « ψιλός » est simplement pléonastique<sup>142</sup>. Porphyre construirait son questionnaire indépendamment des

---

136 Cf. par exemple L.P. Gerson [2004], p. 245 : « *There is a certain irony in the fact that, though this passage became the fons et origo of the problem of universals, the word 'universal' does not appear here. In fact, it does not appear as a technical term at all in this work.* »

137 L.P. Gerson [2004], p. 246.

138 Ce qu'explique la traduction d'A. de Libera et A.-P. Segonds [1998], p. 1. Contre les doutes de J. Barnes à ce sujet, cf. R. Chiaradonna [2008b], p. 20-21.

139 Cf. A. de Libera, A.-P. Segonds [1998], p. 33-35.

140 J. Barnes [2003], p. XIX.

141 J. Barnes [2003], p. XIX.

142 J. Barnes [2003], p. 40-41.

positions philosophiques qui lui sont contemporaines.

Assurément ces termes (l'opposition entre « ὑφιστάναί » et « ἐπίνοια ») sont employés par tous les penseurs de l'époque, et non pas seulement les stoïciens. Tel est le résultat du phénomène déjà signalé de porosité terminologique entre les différentes écoles. Assurément aussi, la présence de vocables stoïciens n'autorise pas à inférer une *influence* stoïcienne subie par Porphyre. Cependant, il est d'une part douteux que Porphyre, *a fortiori* en tant qu'élève de Plotin, soit totalement innocent en matière stoïcienne. D'autre part, cela n'interdit pas de chercher les antécédents des positions typiques auxquelles il se réfère ici<sup>143</sup>. L'attitude de l'interprète ne se limite pas ici à deux positions possibles : soit reconnaître le caractère stoïcien du vocabulaire employé par Porphyre et soutenir qu'il y a *ipso facto* influence ; soit admettre que ce vocabulaire est neutre d'un point de vue philosophique. Il y a une différence entre subir une influence et reprendre un vocabulaire en se référant à des thèses pour poser un problème<sup>144</sup>. À comparer les sources, l'expression « ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται » renvoie clairement à une conception stoïcienne ou stoïcisante de l'universel<sup>145</sup>.

De fait, la position du problème du statut de l'universel *via* l'opposition entre une position platonisante et une position stoïcisante se lit déjà chez Alexandre d'Aphrodise. Or, sur un certain nombre de points, et en particulier la question de l'universel, on suspecte souvent Porphyre d'avoir puisé à la source d'Alexandre<sup>146</sup>. L'opposition entre « ὑφιστάναί » et « ἐπίνοια » sert couramment chez l'Exégète, non pas seulement à propos du statut de l'universel, mais aussi du statut ontique des objets mathématiques par exemple. Mais on ne peut pas s'arrêter là : pour dévider la pelote jusqu'au bout, Alexandre lui-même hérite de ce vocabulaire, au moins en partie, des stoïciens. De fait, le problème du statut des universaux trouve l'une de ses origines à l'époque post-hellénistique, dans la confrontation des écoles qui occasionne la consolidation d'une problématique et d'un vocabulaire communs.

---

143 Voir dans un sens similaire R. Chiaradonna [2008b], p. 16-17.

144 Comme le résume très bien R. Chiaradonna ([2008b], p. 16) : « *B. posits a radical alternative : either (i) Porphyry is quoting a Stoic theory without any alterations, or (ii) he is simply ignoring Stoicism. By ruling out (i), B. infers (ii). B.'s is certainly an elegant procedure, but also a non sequitur : what we know about the reception of Stoic theories among imperial and late antique authors often contradicts the positing of any such radical alternative* ».

145 Sur cette expression ou des expressions approchantes, cf. Alexandre *Quaestio* I 16, 29, 21 et Sextus M. VIII, 459, 1-2. Cf. surtout Syrianus qui décrit ainsi la position stoïcienne, *In Met.*, 106, 12.

146 Le « problème de Porphyre » est la « dramatisation d'une discussion antérieure, menée par Alexandre » selon A. de Libera [1999a] p. 49.

Alexandre fait lui-même état d'un tel débat :

<Τίνων εἰσὶν οἱ ὀρίσμοι.>

Οἱ ὀρίσμοι τῶν μὲν καθέκαστα οὐκ εἰσὶν, ὅτι ταῦτα μετὰ συμβεβηκότων τινῶν τὸ εἶναι τοιαῦτα ἔχει καὶ οὐκ ἀεὶ τῶν αὐτῶν, ἀλλὰ μεταπιπτόντων, καὶ αἰσθήσεων μᾶλλον, ἢ λόγου δηλώσοντος αὐτὰ δεομένων ἀλλ' οὐδὲ κοινοῦ τινος τῶν καθέκαστα κεχωρισμένου καὶ ὄντος ἀσωμάτου [7.25] τινὸς φύσεως καὶ αἰδίου· πῶς γὰρ ἂν εἶη δίπουν ἀσώματόν τι, ἢ πῶς θνητὸν αἰδίον; λέγομεν δὲ ὀρίζόμενοι τὸν ἄνθρωπον ποτὲ μὲν ζῶον πεζὸν δίπουν, ποτὲ δὲ ζῶον λογικὸν θνητόν, ἀλλ' εἰσὶν οἱ ὀρίσμοι τῶν ἐν τοῖς καθέκαστα κοινῶν, ἢ τῶν καθέκαστα κατὰ τὰ ἐν αὐτοῖς κοινά.

« *De quoi il y a définition* »

Les définitions ne sont pas définitions des particuliers, parce que l'être de ces derniers s'accompagne d'accidents qui ne sont pas toujours les mêmes mais changeants, et qui nécessitent plutôt des sensations qu'un énoncé qui les fasse voir<sup>147</sup>. Mais elles ne sont pas non plus définitions de quelque <réalité> commune séparée des particuliers et qui serait quelque nature incorporelle et éternelle. Comment, en effet, bipède serait-il quelque chose d'incorporel, ou mortel quelque chose d'éternel ? Nous disons pourtant, en définissant l'homme, tantôt qu'il est "animal terrestre bipède", tantôt "animal rationnel mortel"<sup>148</sup>. Bien plutôt, les définitions sont définitions des communs dans les particuliers, ou des particuliers selon les communs qu'il y a en eux.

(*Quaestio* I 3, 7, 20-28)

Pour répondre à la question « de quoi il y a définition », Alexandre commence en effet par y présenter deux vues contradictoires et selon lui également erronées. L'une est nettement platonicienne, qui soutient que les définitions définissent « quelque chose de commun séparé des particuliers et qui serait quelque nature incorporelle et éternelle » (7, 24-25), dans un vocabulaire dont l'Exégète se sert aussi dans son commentaire à A 9, par exemple. Il y a cependant un doute quant à l'autre position, présentée très succinctement dans la première phrase, selon laquelle les définitions définissent des particuliers et leurs accidents, et qui appelle, dans le deuxième paragraphe<sup>149</sup>, la position d'une « nature » commune. Selon M. Rashed cette clarification est « à usage interne de l'école » : « les aristotéliens ne doivent pas combattre le platonisme en sombrant dans le nominalisme »<sup>150</sup>.

Cependant, cette clarification fait au moins double emploi en visant aussi les stoïciens (voire ne vaut que pour ces derniers). La stratégie employée ici par Alexandre pour contrer cette thèse – à savoir la position d'une nature, d'une essence commune, la forme, qui joue le rôle de fondement réel de la définition – est exactement la même que celle dont il use dans son

147 « Δηλώω » a probablement un sens technique, on retrouve par exemple de nombreuses occurrences de cet emploi dans le *Commentaire à Métaphysique Γ*.

148 R.W. Sharples [1992], p. 24 et M. Rashed [2007b], p. 257 suppriment les parenthèses de Bruns.

149 *Quaestio* I 3, 8, 8-17. Nous suivons la division en paragraphes proposée par M. Rashed [2007b], p. 257-258.

150 M. Rashed [2007b], p. 259.



*Commentaire aux Topiques* contre la conception stoïcienne de la définition. Celle-ci en effet, selon Alexandre, confond différence spécifique et propre parce qu'elle méconnaît justement la notion de forme, c'est-à-dire « ce en fonction éminente de quoi le défini a l'être »<sup>151</sup>. La définition stoïcienne, comme « ἰδίου ἀπόδοσις », se contente, au moins au niveau formel, d'un critère extensif, la réciprocalité du défini avec sa définition, ce que la *Quaestio* I 3, de façon peut-être plus diffuse, critique aussi. Assurément, l'identité des gestes réfutatifs, entre la *Quaestio* et le *Commentaire aux Topiques* n'assure pas que les adversaires visés soient chaque fois les mêmes : comme le montre la *Quaestio* la même thèse sur la définition permet à la fois de réfuter la position platonicienne et celle, opposée, selon laquelle les définitions « sont <définitions> des particuliers » (ὀρισμοὶ τῶν καθέκαστα). La thèse selon laquelle « les définitions définissent les communs dans les particuliers, ou les particuliers selon les communs qu'il y a en eux »<sup>152</sup>, suivant la façon dont on l'accentue, s'adresse à l'une ou l'autre des positions réfutées. Toutefois, un argument de poids à porter au crédit de l'identité des premiers adversaires est que la position stoïcienne sur la définition est précisément très proche de celle esquissée par Alexandre. C'est un fait connu qu'en régime stoïcien, la définition s'affirme d'abord comme définition des particuliers : les énoncés universels sur l'homme sont toujours réductibles, d'après le témoignage de Sextus, à des énoncés portant sur un homme particulier. La définition « l'homme est un animal raisonnable mortel », dit Sextus, équivaut d'abord et en réalité à « si quelque chose est un homme, cette chose est un animal raisonnable mortel »<sup>153</sup>. Si la similarité du contre-argument de la *Quaestio* avec celui du *Commentaire aux Topiques* ne saurait à elle seule emporter la conviction, elle devient toutefois davantage probante une fois couplée avec cette similarité des sources<sup>154</sup>.

L'enjeu pour Alexandre dans cette *Quaestio* est donc aussi de caractériser la position aristotélicienne par différence d'avec la doctrine stoïcienne. Alexandre soutient lui aussi une position qui pourrait paraître conceptualiste, mais ce qui fait l'objet d'un concept, c'est cette

---

151 « Καθ' ὃ μάλιστα ἐστὶ τῶ ὀριστῶ τὸ εἶναι », *In Top.*, 46, 10-11. Cf. aussi *In Top.*, 42, 25 – 43,8 (= SVF II 228).

152 *Quaestio* I 3, 7, 27-28 : « ἀλλ' εἰσὶν οἱ ὀρισμοὶ τῶν ἐν τοῖς καθέκαστα κοινῶν, ἢ τῶν καθέκαστα κατὰ τὰ ἐν αὐτοῖς κοινά ». Sur cette proposition et sa formulation en deux temps, voir M. Rashed [2007b], p. 258-259.

153 Sextus, *M.* XI, 8-11 (= SVF II 224 et LS 30 I).

154 M. Rashed ne produit en revanche pas d'arguments textuels sur l'identité péripatéticienne de ces premiers adversaires – mais seulement (si l'on peut dire) des arguments systématiques, qui, quoique très solides et offrant une belle cohérence, ne nous paraissent pas absolument contraignants. Cf. M. Rashed [2007b], p. 258-260.

nature commune, la forme, « τὸ τοιοῦτον ἐν ἐκάστῳ νοούμενον κοινόν τί ἐστι καὶ ἐν πλείοσι ταῦτόν » (8, 21-22). C'est ce qui explique les développements sur la nature conceptuelle de la forme : le conceptualisme alexandrinien – le fait que « les définitions se rapportent aux concepts » (νοημάτων, 8, 17) – s'accompagne d'un réalisme quant à l'existence *in re* de la forme et diffère en ce sens du conceptualisme stoïcien, dans lequel, du moins selon une certaine lecture appelée à devenir populaire, les universaux ne subsistent que dans de « purs concepts »<sup>155</sup>.

On dispose d'un dernier indice de l'opposition alexandrinienne aux stoïciens (et que telle est la lecture la plus probante de la *Quaestio* I 3) dans un autre passage du *Commentaire aux Topiques* :

Θεῖη δ' ἂν τὸ τοιοῦτον, ἐπεὶ τὰ γένη οὔτε καθ' αὐτὰ ἐστὶν ὑφεστῶτά που οὔτε ἐστὶ ψιλὰ χωρὶς ὑπάρξεως νοήματα, ὡς ἵπποκένταυρος, ἀλλ' ἐστὶν ἢ ὑπόστασις αὐτῶν ἐν τούτοις ὧν κατηγορεῖται, καὶ ἀναιρουμένοις τοῖς ἐν οἷς [355.15] ἐστὶ καὶ φθειρομένοις ἀνάγκη συμφθειρεσθαι καὶ τὸ ἐν ἐκείνοις ὄν τοῦ γένους· ἢ γὰρ οὐσία ἔμψυχος αἰσθητικὴ ἢ ἐν Ἀλεξάνδρῳ φθείρεται φθειρομένου Ἀλεξάνδρου σήμερον.

On poserait la chose suivante : puisque les genres ne subsistent pas par eux-mêmes ni ne sont de purs concepts séparés de l'existence (comme l'hippocentaure), mais que leur subsistance réside dans ce dont ils sont prédiqués, si ce dans quoi ils se trouvent est supprimé ou détruit, il est nécessaire que soit détruit aussi, avec eux, l'être du genre. En effet la « substance animée capable de sensation »<sup>156</sup> qui se trouve en Alexandre est détruite si est détruit l'Alexandre d'aujourd'hui.

(*In Top.*, 355, 12-17<sup>157</sup>)

Les similarités avec la première alternative du questionnaire porphyrien sont frappantes. Dans cette préhistoire de la querelle des universaux, Alexandre construit donc sa position dans une double opposition : à la fois contre ceux qui font des universaux, les Idées, le centre de leur ontologie, et contre ceux qui les renvoient dans les limbes du « non quelque chose ». Pour comprendre comment la querelle repose sur des questions métaphysiques et appelle à des développements métaphysiques selon les critères posés ci-dessus, on doit alors repartir de la théorie stoïcienne des universaux – à titre d'école la plus influente.

Le terrain étant miné, on propose d'en rappeler ici quelques éléments connus et à peu

155 Voir la référence rappelée ci-dessus de Syrianus, *In Met.*, 106, 12 ; cf. aussi Simplicius, *In Cat.*, 222, 30-33. Sur la lecture conceptualiste de la théorie stoïcienne des universaux, cf. D. Sedley [1985] ; pour une critique de cette position, cf. V. Caston [1999] et en particulier l'affirmation nette de la note 14, p. 161. Que la position stoïcienne ne soit pas en soi exactement un conceptualisme n'empêche pas qu'elle ait été ainsi lue dans la tradition et qu'Alexandre soit peut-être l'une des sources de ce que Caston considère comme un faux-sens.

156 Définition du genre animal.

157 Contexte : *Commentaire de Top.* IV, 5 (les lieux du genre), 127a 3 sq. : critique de la définition du vent comme air en mouvement.

près consensuels. Dès l'ancien stoïcisme<sup>158</sup>, le Portique procède à une critique radicale des Idées platoniciennes. Syrianus l'expose dans son commentaire à *Métaphysique* M, 4, 1078b 12 sq., où il est question de la genèse de la doctrine des Idées. Syrianus en profite alors pour rappeler :

...ἄρα τὰ εἶδη παρὰ τοῖς θείοις τούτοις ἀνδράσιν οὔτε πρὸς τὴν χρῆσιν τῆς τῶν ὀνομάτων συνηθείας παρήγετο, ὡς Χρύσιππος καὶ Ἀρχέδημος καὶ οἱ πλείους τῶν Στωϊκῶν ὕστερον ᾤθησαν (πολλαῖς γὰρ διαφοραῖς διέστηκε τὰ καθ' αὐτὰ εἶδη τῶν ἐν τῇ συνηθείᾳ λεγομένων), [105.25] οὔτε τοῖς λεκτοῖς τοῖς πολυθρηλήτοις ἀνάλογον τῷ νῶ παρυφίσταται, ὡς ἤρεϊτο Λογγίνος πρεσβεύειν· οὐδὲν γὰρ ὅλως παρυφίσταται τῷ νῶ, εἴπερ ἀνούσιόν ἐστι τὸ παρυφιστάμενον· πῶς δ' ἂν τὸ αὐτὸ νοητὸν τε εἶη καὶ παρυφίσταται; οὐ μὴν οὐδ' ἐννοήματ' εἰσι παρ' αὐτοῖς αἱ ἰδέαι, ὡς Κλεάνθης ὕστερον εἶρηκεν, οὐδ', ὡς Ἀντωνῖνος μιν γνῦς τὴν Λογγίνου καὶ Κλεάνθους [105.30] δόξαν, τῷ νῶ παρυφίστανται κατὰ τὰς ἐννοητικὰς ἰδέας.

Les Formes, donc, n'ont pas été introduites<sup>159</sup> par ces hommes divins<sup>160</sup> pour l'usage conventionnel des noms, comme l'ont cru Chrysippe, Archédème et la plupart des stoïciens ultérieurs (car les Formes en soi diffèrent de multiples façons de ce qui se dit par convention). Elles ne subsistent pas non plus dans l'intellect à la manière des fameux « exprimables », comme Longin avait décidé de s'en faire l'ambassadeur, car absolument rien ne subsiste dans l'intellect s'il est vrai que ce qui subsiste dans autre chose est sans substance. Comment donc la même chose pourrait-elle à la fois être intelligible et subsister dans autre chose ? Cependant, pour eux, les Idées ne sont pas non plus des concepts, comme Cléanthe l'a ensuite dit, ni, comme l'a dit Antonin en mélangeant les opinions de Longin et Cléanthe, ne subsistent dans l'intellect à la manière des idées conceptuelles.

(In *Met.*, 105, 21-30)

Syrianus présente ainsi, de façon systématique et non chronologique, trois critiques stoïciennes de type généalogique sur la formation des Idées, leur introduction ou leur « mise en scène » par les platoniciens. La première est d'obédience « nominaliste », les Idées n'étant au fond que l'effet d'une substantialisation induite de termes généraux ; la deuxième, à cheval entre une critique nominaliste et conceptualiste, identifie Idées et exprimables, ou plus exactement assimile le mode d'être des Idées à celui des exprimables. Il n'est en effet pas certain que beaucoup de stoïciens auraient accepté de parler des exprimables comme des universaux. Enfin, Syrianus présente une critique conceptualiste remontant à Cléanthe. Ces trois critiques progressent logiquement, depuis un éliminativisme qui prône la destruction pure et simple des Idées comme simples conventions linguistiques, à la réduction de la substantialité des Idées et leur conversion en autre chose. La proposition « pour eux, les Idées ne sont certes pas non plus des concepts, comme Cléanthe l'a ensuite dit... » implique que, pour Cléanthe, les Idées ne sont valides que si

158 Cf. J. Brunschwig [1988] ; V. Caston [1999] et en particulier p. 149 sq.

159 Voire, en mauvaise part, « mises en scène », sens courant dans le grec plus tardif de Plutarque et Diogène Laërce.

160 « Socrate, Platon, les parménidiens et les pythagoriciens », cf. Syrianus, *In Met.*, 105, 20-21.

elles sont réduites à des concepts<sup>161</sup>. L'ensemble signifie donc que si, dans l'ancien stoïcisme au moins, plusieurs positions avaient cours, elles avaient toutefois pour point commun de refuser aux Idées une subsistance par elles-mêmes. Le maximum de réalité qui leur est accordé est de subsister en autre chose qu'elles-mêmes, ce qu'indique le verbe « παρῳφίσταναί »<sup>162</sup>. La réalité des concepts ou des exprimables est une réalité hétéronome, dérivée – ce qui attire, bien sûr, les légitimes foudres de Syrianus.

Si les stoïciens, du moins certains d'entre eux, réduisent les Idées à des concepts, il faut dès lors comprendre comment la chose est compatible avec la thèse (d'ailleurs partagée avec les épicuriens) selon laquelle, au sens fort, il n'y a que des particuliers<sup>163</sup>. On s'en souvient, la physique stoïcienne est gouvernée par une thèse de fond : seuls les corps sont. Or cette ontologie n'étant pas accueillante à l'idée de degrés de l'être, ce qui n'est pas un corps ou quelque chose du corps, *i.e.* l'incorporel, devrait sombrer dans le néant – thématique pourtant absente de nos sources stoïciennes. On a pu soutenir que cette absence serait précisément due au désintérêt des stoïciens pour la notion d'étant ou d'être, et au caractère « trop complexe » de la catégorie du non-étant<sup>164</sup>. Il nous semble au contraire que l'effort des stoïciens, et leur grandeur, est de n'avoir pas cédé à l'inférence selon laquelle si c'est incorporel, alors ce n'est rien.

Les stoïciens reconnaissent en effet qu'« il y a » des choses qui ne sont pas des corps et qui sont, en quelque sorte, ce dans quoi les corps prennent place : ainsi le vide, le temps, le lieu. Le tout du monde prend place dans le vide et un corps est un objet spatio-temporel, ce qui interdit d'accorder un statut corporel à l'espace et au temps puisque, par exemple, un corps pouvant changer de lieu, le lieu doit différer du corps lui-même. Or, même dans une ontologie corporaliste, il est difficile d'admettre que ce dans quoi sont les corps n'est *rien*. Si l'une des caractéristiques des corps est la tridimensionnalité, cette propriété doit bien se réaliser dans un lieu. Si en outre le propre des corps est de changer, de se mouvoir selon des chaînes de causalité,

---

161 En tout cas d'après ce texte – voir à l'inverse V. Caston [1999], p. 176 sq.

162 Le LSJ définit : « *stand close beside* » ; « *subsist coordinately with* » (avec références à Sextus, Diogène, Plotin, Porphyre, Asclépius, Simplicius) ; « *arise in consequence* ». Sur ce sens chez Porphyre, cf. A. Smith [1994], p. 36-38.

163 Dont témoigne Syrianus lui-même, cf. *In Met.* 104, 21. Pour V. Caston, c'est la preuve que les stoïciens ont généralement refusé de penser les Idées comme des concepts : « *Had the Stoics identified Forms with concepts and included them within their ontology as not-somethings, Syrianus' global claim would be false – there would be common entities as well as particulars. But if there are not, then the Stoics are not admitting Forms when they acknowledge concepts.* » (V. Caston [1999], p. 168). On va tenter de montrer que la position nous paraît malgré tout plus complexe.

164 K.M. Vogt [2009].

il est difficile de ne pas admettre que ces mouvements impliquent ou supposent une temporalité. En concédant qu'en un sens faible, « il y a » des incorporels, les stoïciens ont donc dû aménager leurs concepts fondamentaux pour dire le réel. Notre langage est ici à la limite : les incorporels ne *sont pas*, seulement ils ne « sont » pas rien. Il doit donc y avoir un genre au-dessus de l'être, à savoir le « quelque chose ». Être *quelque chose* (sans aucun poids existentiel au verbe être), c'est être ce dont on peut parler, ce qu'on peut penser, sur lequel on peut raisonner (les incorporels sont atteints *via* une certaine inférence<sup>165</sup>), c'est aussi, sans doute, être individuel. Le « τι » stoïcien serait le « τόδε τι » aristotélicien amputé de la substantialité et de la manifestation ou de la monstration – c'est-à-dire pas grand-chose, mais quelque chose quand même. L'incorporel, donc, bien qu'incapable d'action ou de passion, néant au sens où il n'est pas un corps, est toutefois quelque chose qui a partie liée au corps, qui est, comme le résume justement I. Kupreeva, « concomitant d'une action »<sup>166</sup>.

La plupart des textes octroient aux incorporels le mode d'être d'une certaine subsistance<sup>167</sup>. Le vocabulaire n'indique pas que ceux-ci aient à proprement parler une autre forme de réalité, par exemple une réalité intégralement mentale : les incorporels sont certes atteints par abstraction<sup>168</sup>, mais doivent le fait d'« être » *quelque chose* à un corps, ils sont liés (d'une manière propre à chacun) à des entités corporelles<sup>169</sup>. Dans ce cas, la subsistance désigne la liaison d'un non-étant à un étant. Il y a une forme d'objectivité du temps, du lieu, du vide et des

---

165 DL VII, 53.

166 I. Kupreeva [2003], p. 301.

167 Voire une certaine existence, mais, dans ce cas, « ὑπάρχειν » est toujours modalisé. Cf. par exemple Plutarque, *Contre Colotes*, 1116 bc : « τοῦτο δὲ καὶ τοῖς νεωτέροις συμβέβηκε· πολλὰ γὰρ καὶ μεγάλα πρᾶγματα τῆς τοῦ ὄντος ἀποστεροῦσι προσηγορίας, τὸ κενὸν τὸν χρόνον τὸν τόπον, ἀπλῶς τὸ τῶν λεκτῶν γένος, ἐν ᾧ καὶ τὰληθῆ πάντ' ἔνεστι. ταῦτα γὰρ ὄντα μὲν μὴ εἶναι τινὰ δ' εἶναι λέγουσι, χρώμενοι δ' αὐτοῖς ὡς ὑφιστάσιν καὶ ὑπάρχουσιν ἐν τῷ βίῳ καὶ τῷ φιλοσοφεῖν διατελοῦσιν. ». Sur le mode d'être des incorporels, voir plus généralement A.A. Long [1971]. La distinction entre ὑφιστάσιν et ὑπάρχειν a été discutée par P. Hadot [1969] et V. Goldschmidt [1972] ; les arguments de ce dernier nous paraissent plus convaincants. On ôte de toute façon une partie du sens de la polémique dès lors que l'on s'avise (en étudiant ce vocabulaire de façon transversale, entre les diverses écoles) que ces termes ne prennent sens que spécifiés, ou modalisés, et en un certain contexte. Cf. aussi ci-dessous. Pour la subsistance par la pensée des incorporels, cf. Proclus, *In Plat. Tim.* 271d (LS 51F), sur les exprimables, DL VII 63 (LS 33F) ; Sextus Empiricus, *M.* VIII, 70 (LS 33C) ; *M.* VIII, 11-12 (LS 33B).

168 DL VII, 53 (SVF II 87 ; LS 39 D) parle d'un « transfert » pour les exprimables ou le lieu.

169 Cf. aussi V. Caston [1999], p. 154. De ce point de vue, « ὑφιστάσιν », pour un incorporel, c'est toujours en fait « παρῳφίσταται ». Cf. par exemple Simplicius, *In Cat.*, 361, 10-11 : « καὶ φησιν ὅτι, εἰ μὲν ὡς οἱ Στωικοὶ λέγουσιν, παρῳφίσταται τοῖς σώμασιν ὁ τόπος » (SVF II 507). Voir V. De Harven [à paraître], p. 7-10.

exprimables. Ainsi comprise, la position d'incorporels ne vient pas remettre en cause la thèse centrale de l'ontologie du Portique.

En outre, la réalité des incorporels ne s'épuise pas dans leur relation à la pensée, à l'inverse des concepts. Dans la subsistance par la pensée, il faudrait alors distinguer cette objectivité des incorporels<sup>170</sup>, et la pure subsistance mentale des corrélats de nos conceptions que sont les concepts. Cette pure subsistance mentale est aussi celle des phantasmes de l'imagination ou des hallucinations des fous, ce que, pour les stoïciens, les platoniciens ne sont pas loin d'être. Les platoniciens sont fous parce qu'ils croient qu'*existe* quelque chose qui n'a plus rien à voir avec les corps. Le corrélat mental d'une Idée, pour un stoïcien, c'est bien un phantasme, une attraction à *vide* de l'imagination : le concept de chien n'aboie pas. Comme le dit très bien D. Sedley, l'Idée d'Homme, pour un stoïcien, est comparable à l'« homme moyen » des statistiques<sup>171</sup>.

Les concepts universaux sont rapprochés des incorporels par leur subsistance mentale mais simultanément, ils en sont distingués parce qu'eux ne sont plus rien des corps, d'où sans doute le fait qu'ils ne figurent jamais dans la liste canonique des incorporels. Et pour cause : si les incorporels sont « quelque chose » parce qu'ils sont particuliers, les universaux tombent à la limite du paysage ainsi dessiné. La question est alors de savoir si les concepts universels sont à classer hors du quelque chose, ou s'ils doivent être rattachés à un groupe flottant sous le quelque chose, ni corps, ni incorporels. Il s'agit ici de comprendre les liens entre la critique stoïcienne des Idées et la position de concepts universels auxquels les stoïciens reconnaissent, du moins à certaines conditions, une légitimité épistémique<sup>172</sup>.

Ce nœud a fait débat chez les interprètes ; il n'est pas nécessaire d'en déployer toutes les implications. Deux textes centraux sont en effet discutés, l'un de Stobée, l'autre de Diogène qui font des universaux des phantasmes issus de l'âme et des « quasi quelque chose ». L'expression « quasi quelque chose » doit bien s'entendre au sens où, par exemple, ce qui est « presque vrai » ne l'est en réalité pas du tout, *a fortiori* dans une pensée qui n'est pas friande des degrés de l'être

170 Pour les phantasmes qui ne renvoient à rien (cf. par exemple Marc Aurèle, *Pensées* IX, 42, 2 ou la définition des phantasmes dans Aetius IV, 12, 1-5 ; LS 39B). L'incorporel est atteint *via* une abstraction mais demeure analysable en un particulier rattaché à un corps. Par exemple, le lieu en général est l'ensemble abstrait des lieux particuliers dans lesquels sont les corps.

171 D. Sedley [1985].

172 Cf. D. Sedley [1985], p. 88-89. Le concept, « ἐννόημα », est le corrélat objectif d'une conception, « ἔννοια », et doit être distingué de l'ensemble des « νοούμενα » (voir les textes rassemblés dans J. Brunschwig [1988], p. 34 sq.). Sur la question de la légitimité épistémique des concepts, voir A.A. Long [1971], p. 113 ; J. Brunschwig [1988], p. 37-39 ; A.A. Long, D.N. Sedley [1987], tr. fr. [2001], t. II, p. 185-186.

ou, en l'occurrence, du quelque chose. Que les concepts ne soient quelque chose que « pour ainsi dire » signifient qu'ils ne sont pas quelque chose mais ne sont pas rien du tout. Pour mémoire, il s'agit des passages suivants :

<Ζήνωνος.> Τὰ ἐννοήματα φασὶ μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιὰ, ὡσανεὶ δὲ τινὰ καὶ ὡσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς · ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ιδέας προσαγορεύεσθαι. Τῶν γὰρ κατὰ τὰ ἐννοήματα ὑποπιπτόντων εἶναι τὰς ιδέας, οἷον ἀνθρώπων ἵππων, κοινότερον εἰπεῖν πάντων τῶν ζώων καὶ τῶν ἄλλων ὁπόσων λέγουσιν ιδέας εἶναι. Ταύτας δὲ οἱ <Στωϊκοὶ> φιλόσοφοι φασὶν ἀνυπάρκτους εἶναι, καὶ τῶν μὲν ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι, τυγχάνειν.

De Zénon : les concepts, selon eux, ne sont ni quelque chose, ni qualifiés, mais des phantasmes issus de l'âme qui sont presque quelque chose et presque qualifiés ; ces concepts sont appelés « Idées » par les Anciens. Les Idées, en effet, sont Idées de ce qui tombe sous les concepts, par exemple des hommes ou des chevaux et, pour parler plus généralement, de tous les animaux et de toutes les autres choses dont, selon eux<sup>173</sup>, il y a des Idées. Mais, ces Idées, les philosophes stoïciens disent qu'elles sont inexistantes : d'une part, ce sont des concepts que nous participons et, d'autre part, nous sommes porteurs des termes déclinables qu'ils nomment « appellatifs »<sup>174</sup>.

(Stobée I, 136, 20 – 137, 6<sup>175</sup>)

Ἐννόημα δὲ ἐστὶ φάντασμα διανοίας, οὔτε τι ὄν οὔτε ποιόν, ὡσανεὶ δὲ τι ὄν καὶ ὡσανεὶ ποιόν, οἷον γίνεται ἀνατύπωμα ἵππου καὶ μὴ παρόντος.

Un concept est un phantasme issu de la pensée, qui n'est ni quelque chose, ni qualifié, mais presque quelque chose<sup>176</sup> et presque qualifié, à la façon dont se produit la représentation d'un cheval même en son absence.

(Diogène Laërce, VII, 61)

Notre traduction reflète un parti-pris qui a tout au moins l'avantage de maintenir la cohérence entre ces deux textes eux-mêmes, et entre ces textes et d'autres<sup>177</sup>, parmi lesquels un passage parallèle chez Alexandre :

173 Les platoniciens.

174 Sur le vocabulaire technique de cette fin de phrase, cf. LS 30 A et 33 B.

175 = Arius Didyme, *Physique*, Fr. 40 = SVF I 65.

176 Le problème se situe dans l'expression « ὡσανεὶ δὲ τι ὄν » que V. Caston ([1999], p. 169) traduit par : « as if it were something existent ». En ce sens, le concept est bien un quelque chose, mais seulement « quasi existant » en prenant « ὄν » au sens existentiel. Il devient dès lors inutile de forger, aux côtés de la classe des quelque chose, une nouvelle classe des non quelque chose. V. Caston libère en outre les stoïciens de la critique qui consiste à demander s'il y a un genre supérieur au-dessus des quelque chose et non quelque chose. Voir l'excellente réponse de Brunschwig [2003], p. 226. Surtout, comme l'a montré J. Brunschwig ([2003], p. 225-226), la solution de V. Caston demeure difficile au point de vue syntaxique : cette compréhension suppose de faire porter le « ὡσανεὶ » seulement sur « ὄν », et non pas pas sur « τι ». De surcroît, c'est là une traduction philosophiquement coûteuse car elle implique de considérer que le texte parallèle de Stobée contient une distorsion.

177 Cf. aussi Simplicius, *In Cat.*, 105, 8-16 (SVF II 278 ; LS 30 E). On laisse ici de côté le difficile texte de Sextus, *M. I*, 17 (SVF II 330 ; LS 27C) dont V. Caston se sert évidemment beaucoup et sur lequel J. Brunschwig a émis de légitimes doutes, cf. J. Brunschwig [2003], p. 226.

Οὕτω δειχθήσεται μηδὲ τὸ τι γένος ὄντων πάντων ἔσται γὰρ καὶ τοῦ ἐνὸς γένος ἢ ἐπ' ἴσης ὄντος αὐτῶ ἢ καὶ ἐπὶ πλέον, εἴ γε τὸ μὲν ἔν καὶ κατὰ τοῦ ἐννοήματος, τὸ δὲ τι κατὰ [359.15] μόνων σωμάτων καὶ ἀσωμάτων, τὸ δὲ ἐννόημα μηδέτερον τούτων κατὰ τοὺς ταῦτα λέγοντας. Οὕτως ἀμαρτάνοι ἂν ὁ τοῦ ὄντος διαφορὰν τὸ δοξαστὸν ἀποδοῦς· ἐπὶ πλέον γὰρ τοῦ ὄντος τὸ δοξαστὸν, εἴ γε δοξαστὸν καὶ τὸ μὴ ὄν.

On montrera de cette façon que le « quelque chose » non plus n'est pas le genre de toutes choses. En effet, le quelque chose sera aussi le genre de l'un, qui a une extension égale à la sienne ou même supérieure, si du moins l'un s'attribue aussi au concept, tandis que le quelque chose s'attribue seulement aux corps et aux incorporels, et que le concept n'est ni l'un ni l'autre, d'après ceux qui disent cela. C'est commettre la même erreur que de donner l'objet d'opinion comme différence de l'étant, car l'objet d'opinion a plus d'extension que l'étant, s'il est vrai que le non-étant aussi est objet d'opinion.

(In *Top.*, 359, 12-18<sup>178</sup>)

La fiabilité de ce témoignage a pu être remise en cause<sup>179</sup>. Pris dans un mouvement polémique, Alexandre trahirait l'esprit de la doctrine stoïcienne. La chose n'est pas impossible, puisqu'il lui arrive bien de radicaliser, voire de caricaturer les stoïciens pour mieux faire ressortir les contradictions internes à leurs doctrines. Il serait cependant étonnant de la part d'Alexandre de combiner une prémisse authentique et attestée (celle selon laquelle le quelque chose comprend les corps et les incorporels) avec une inauthentique (celle selon laquelle les concepts ne sont ni corps ni incorporels)<sup>180</sup>. Dès lors, conformément au témoignage d'Alexandre, en cohérence avec les textes précédents, il n'y a pas de troisième possibilité entre corporels et incorporels : les fictions de l'esprit, par exemple, qu'elles soient fictions d'individus ou espèces fictives sont des non quelque chose. Ainsi comprise, la position stoïcienne ménage donc à l'universel une place, à la limite ou dans les marges d'un paysage, non pas ontologique, mais, si l'on peut dire, tinologique.

Or cette thèse, puissante et à plusieurs égards révolutionnaire, a très probablement connu un regain d'intérêt à l'époque post-hellénistique. De fait les témoignages déjà mentionnés semblent la faire remonter jusqu'à l'ancien stoïcisme<sup>181</sup> ; il n'y a cependant aucune raison de limiter à cette période les interrogations sur le statut des universaux et la distinction entre

178 Contexte : Commentaire de *Top.* IV, 6, 127a 26 sq. (contre les confusions possibles sur le genre ; qu'il n'y a pas de genre de toutes choses, donc pas de genre de l'étant ni de l'un).

179 V. Caston [1999], p. 162 sq.

180 J. Brunschwig [2003], p. 222-223.

181 Il faut toutefois garder à l'esprit que Stobée emploie toujours « Zénon » pour désigner les stoïciens en général, même pour des thèses moins anciennes – d'où le pluriel qui suit. Cf. D. Sedley [2005a], p. 119, n. 8, contre V. Caston [1999].



quelque chose et non quelque chose. Le passage de Syrianus fait état d'une discussion suivie – même si nous savons peu de choses des thèses de Longin et Antonin à ce sujet. Mais si la période post-hellénistique démontre un intérêt pour ces questions, c'est aussi voire surtout à la faveur du retour sur la scène philosophique d'académiciens non sceptiques. Les stoïciens discutent ainsi à nouveau les thèses platoniciennes<sup>182</sup>.

En témoigne nettement la *Lettre* 58 de Sénèque :

Illud genus 'quod est' generale supra se nihil habet; initium rerum est; omnia sub illo sunt.

(13) Stoici uolunt superponere huic etiam nunc aliud genus magis principale; de quo statim dicam, si prius illud genus de quo locutus sum merito primum poni docuero, cum sit rerum omnium capax.

(14) 'Quod est' in has species diuido, ut sint corporalia aut incorporalia; nihil tertium est. Corpus quomodo diuido? ut dicam: aut animantia sunt aut inanima. Rursus animantia quemadmodum diuido? ut dicam: quaedam animum habent, quaedam tantum animam, at sic: quaedam impetum habent, incedunt, transeunt, quaedam solo affixa radicibus aluntur, crescunt. Rursus animalia in quas species seco? aut mortalia sunt aut immortalia.

(15) Primum genus Stoicis quibusdam uidetur 'quid'; quare uideatur subiciam. 'In rerum' inquiunt 'natura quaedam sunt, quaedam non sunt, et haec autem quae non sunt rerum natura complectitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quidquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamuis non habeat substantiam'<sup>183</sup>.

Le genre général « ce qui est » n'a rien au-dessus de lui ; il est le principe des choses ; tout lui est subordonné.

Les stoïciens veulent encore lui superposer un autre genre plus premier ; j'en parlerai tout à l'heure, quand j'aurai établi que celui dont je viens de traiter est mis à bon droit le premier, puisqu'il enveloppe toutes choses.

« Ce qui est », je le divise en deux espèces qui seront le corporel ou l'incorporel. Il n'y a pas de tierce espèce. Et pour le corps, comment le divisé-je ? Comme je vais le dire : il y a des êtres animés ; il y a des êtres inanimés. Derechef, comment divisé-je les êtres animés ? Comme je vais le dire : certains êtres ont un esprit ; d'autres n'ont que l'âme ; et ainsi : certains ont l'impulsion, marchent, se déplacent ; certains, implantés dans le sol, se nourrissent, s'accroissent par leurs racines. Derechef, pour les animaux, en quelles espèces les partager ? Ils sont mortels ou immortels.

Le premier genre, dans l'opinion de certains stoïciens, est « quelque chose ». Voici sur quoi ils fondent leur opinion : « Dans la nature, disent-ils, il y a des choses qui sont, des choses qui ne sont pas. Or la nature embrasse les choses qui ne sont pas : ce qui se présente à l'esprit comme les Centaures, les Géants, et tout ce qui, issu d'une pensée fautive, a commencé à prendre quelque consistance d'image, tout en étant dépourvu de substance. »

(Tr. H. Noblot [1947], très modifiée)

182 Cf. Antipater, Posidonius, Panétius, Cornutos auxquels se réfère D. Sedley [2005a]. La p. 118 cite même un ouvrage d'Antipater sur le bien platonicien.

183 On pourrait penser que le grec derrière le latin « *substantia* » ne peut être οὐσία, étant donné que Sénèque a proposé un peu plus haut (§ 6) de traduire οὐσία par *essentia*. D. Sedley ([2005], p. 124, n. 18) propose de lire ici une référence à la ὑπόστασις que les stoïciens accordent normalement aux incorporels, tandis que οὐσία dit le mode d'être des corps (Proclus, *In Tim.*, 138e = SVF II 533). Il faudrait se résoudre à comprendre que, dans la théorie présentée par Sénèque, les fictions sont dépourvues non seulement d'être, mais aussi de « réalité » ou de « subsistance ». Les fictions n'auraient donc même pas la subsistance des incorporels parce qu'elles sont illusoire, sans aucune attache dans le corporel. Toutefois, on pourrait émettre l'hypothèse que ὑπόστασις est bien plutôt à chercher derrière « *animo succurrunt* », qui rendrait « ὑφιστάναί τῃ ἐπινοίᾳ » (cf. V. de Harven [à paraître]). Sénèque

Dans cette lettre, après s'être plaint de la pauvreté du latin pour traduire « ὄν », Sénèque présente de façon scolaire six usages d'« étant » chez Platon, avant d'en venir au problème de la position d'« étant » comme genre suprême. Le philosophe ne présente guère ici la théorie stoïcienne des universaux, mais il parle de la division genre – espèce et des fictions de l'esprit<sup>184</sup>, et fait aussi état de débats sur la distinction entre « étant » (ou « ce qui est ») et « quelque chose » dans le contexte d'une présentation de la notion platonicienne d'ὄνσις et des différents degrés de la réalité.

Contre une lecture simplement éclectique de cette lettre, contre l'idée d'un Sénèque, stoïcien versatile ou peu orthodoxe<sup>185</sup>, mélangeant sans cohérence des sources diverses, il nous paraît au contraire plus pertinent de prendre la lettre au sérieux. Celle-ci prouve non seulement l'existence de polémiques entre stoïciens et platoniciens, mais aussi la diffusion de certaines thèses stoïciennes chez les platoniciens<sup>186</sup>. Mais Sénèque témoigne aussi de débats *internes* au stoïcisme sous la pression de la reviviscence du platonisme. Sénèque revendique ainsi comme sa propre position le maintien de l'étant comme genre suprême<sup>187</sup>, tout en restreignant à « certains stoïciens » une version hétérodoxe, du moins non standard, de la théorie du quelque chose comme genre suprême<sup>188</sup>. Mais c'est précisément cette hétérodoxie qui est intéressante : la Lettre

---

emploie en effet une expression latine destinée à devenir courante pour parler de l'irréel comme ce qui ne possède pas de substance (« *habere substantiam* », cf. les passages listés par J.-F. Courtine [1980], à comparer aussi avec Cicéron, *Top.* V, 25-27). Ainsi comprise, la thèse serait cohérente avec les textes où l'on parle des phantasmes, fictions ou concepts, comme dotés d'une seule subsistance mentale (cf. les passages déjà cités de Syrianus et Stobée ; voir aussi Marc Aurèle, *Pensées* IX, 42, 2), mais bien sûr dépourvus de toute substance, c'est-à-dire de toute corporalité. En ce cas, *substantia* ne peut traduire ὑπόστασις, puisque celle-ci est effectivement accordée aux fictions de l'esprit qui « *animo succurrunt* ». D'où notre traduction par « substance » et non « subsistance ».

184 On peut toujours tenter de penser que les universaux sont compris dans la catégorie des Centaures et des Géants et « *quidquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamvis non habeat substantiam* » (Lettre 58, 15). Cf. V. Caston [1999], p. 154 sq. et à l'inverse J. Brunschwig [2003], p. 222.

185 K.M. Vogt [2009].

186 Ainsi au paragraphe 22, dans sa description de la hiérarchie ontologique platonicienne, Sénèque place-t-il le vide et le temps, déterminés comme « quasi étants » (*quae quasi sunt*), au dernier rang de cette échelle des étants. Cf. D. Sedley [2005a], p. 125.

187 Cette attribution à été discutée, cf. J. Mansfeld [1992a], p. 84-85, n. 22 et à l'inverse D. Sedley [2005a], p. 125. Voir les usages de la première personne dans le § 14, dont il nous paraît difficile de penser qu'ils sont simplement rhétoriques.

188 Non standard, par exemple, parce qu'ici les « quelque chose non étant » ne sont pas la liste canonique des incorporels, mais des fictions, les centaures et les géants. On laissera ici de côté les hypothèses à notre sens assez faibles, selon lesquelles Sénèque aurait commis une « erreur » dans sa liste (cf. P. Pasquino [1978] et en particulier p. 378). On laisse également de côté la question plus cruciale de savoir

vient démentir les affirmations de certains interprètes, selon lesquelles les stoïciens se seraient désintéressés des notions d'étant ou d'être, auraient buté sur le caractère « trop complexe » de la catégorie du non-étant<sup>189</sup>. Au contraire, la lettre constitue un document sur les débats ontologiques qui ont eu cours dès le début de l'ère post-hellénistique sur ce qui est réel à partir de ce qui ne l'est pas.

C'est en effet dans ce contexte que l'on peut inscrire un certain nombre de thèses et d'arguments platoniciens et péripatéticiens de l'époque. Comme l'a noté J. Brunschwig au premier chef, les stoïciens défont en effet la ligature platonicienne et aristotélicienne entre être et être quelque chose – celle, par exemple, qu'énonce le *Parménide* en 132 b-c<sup>190</sup>. C'est ce qui exige réponse de la part des écoles rivales. Les platoniciens par exemple se font fort de réaffirmer presque brutalement l'impossibilité de séparer le  $\tau\iota$  de l' $\acute{\omicron}\nu$ <sup>191</sup>. Les stratégies plus raffinées consisteront à montrer l'impossibilité pour le quelque chose d'être un genre supérieur à l'être<sup>192</sup>, ou, du côté péripatéticien, à rappeler les arguments qui interdisent la position d'un genre de l'étant. Plusieurs passages d'Alexandre recyclent ainsi les arguments aristotéliciens explicitement contre les stoïciens<sup>193</sup> :

*Top.* IV, 1, 121a10 “Πάλιν εἰ ἀνάγκη ἢ ἐνδέχεται τοῦ τεθέντος ἐν τῷ γένει μετέχειν τὸ γένος.”

Τί μὲν ἐστὶ μετέχειν, αὐτὸς ἐδήλωσε· τὸ γὰρ <ἐπιδέχεσθαι τὸν [301.10] τοῦ μετέχεσθαι λεγομένου λόγον> μετέχειν ἐστὶν αὐτοῦ. Τὸ δὲ τιθέμενον ἐν τῷ γένει ἐστὶ τὸ εἶδος, οὗ τὸ ἀποδιδόμενον ὡς γένος ἀποδοῖται. Ἐπεὶ τοίνυν κεῖται τὰ μὲν εἶδη τὸν τῶν γενῶν ἐπιδέχεσθαι λόγον, τὰ δὲ γένη τὸν τῶν εἰδῶν οὐκέτι, τὰ μὲν εἶδη μετέχου ἂν τῶν γενῶν, οὐκέτι δὲ καὶ τὰ γένη τῶν εἰδῶν.

Οὕτως τοίνυν τούτων ἐχόντων, εἰ τοῦ

« Et encore, voir s'il ne se trouve pas que le genre doit ou peut participer de ce qui a été placé en lui. »

Ce que c'est que « participer », d'une part, Aristote l'a lui-même fait voir <en disant> : « admettre la définition du terme dont on est dit participer », c'est y participer. Ce qui est « placé dans le genre », d'autre part, c'est l'espèce, dont l'énoncé est donné comme genre. Donc, puisqu'il a été posé que les espèces admettent l'énoncé des genres, tandis que les genres n'admettent plus celui des espèces, alors les espèces participeront aux genres, mais les genres ne participeront plus aux espèces.

Dès lors, les choses étant ce qu'elles sont, si, du terme placé comme en un genre<sup>194</sup>, le terme prédiqué

si ces choses (centaures, géants) sont des particuliers fictifs ou bien des espèces fictives.

189 K.M. Vogt [2009].

190 C'est la thèse célèbre de J. Brunschwig [1988], reprise et développée par P. Aubenque [1991].

191 Et ce même quand ils reprennent apparemment la théorie stoïcienne du genre suprême, ainsi chez Philon d'Alexandrie (SVF II 334). Severus aurait quant à lui argumenté le fait que les Idées sont « quelque chose » (D. Sedley [2005a], p. 129-131). Plutarque enfin présente une affirmation brute de ce type, voir par exemple *De Comm. Not.*, 1073a sq.

192 Cf. Plotin, *Traité 42, Enn.* VI, 1, 25-27 et l'argument de l'impossibilité d'un genre commun au corporel et à l'incorporel.

193 Voir le passage déjà cité d'*In Top.*, 359, 12-18.

194 À savoir l'espèce.

τεθέντος [301.15] ὡς ἐν γένει τινὶ τὸ κατηγορηθὲν ὡς γένος αὐτοῦ τὸν λόγον τε καὶ ὀρισμὸν ἢ ἐπιδέχεται ἢ οἶόν τε ἐπιδέχασθαι, οὐκ ἂν εἴη γένος τὸ εἰλημμένον.

Οἶον ἂν λέγη τις τοῦ ὄντος γένος [τὸ] τι εἶναι ἢ τοῦ ἐνός· τὸ γὰρ τούτων τινὸς ἀποδοθὲν ὡς γένος πάντως ἐπιδέξεται τὸν τε τοῦ ὄντος λόγον καὶ τὸν τοῦ ἐνός· πᾶν γὰρ τὸ ἐν ὑπάρξει ὄν καὶ ὄν καὶ ἓν ἐστίν. Οὕτω δεικνύοις [301.20] ἂν ὅτι μὴ καλῶς τὸ τί οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς γένος τοῦ ὄντος τίθενται· εἰ γὰρ τί, δηλὸν ὅτι καὶ ὄν· εἰ δὲ ὄν, τὸν τοῦ ὄντος ἀναδέχοιτο ἂν λόγον.

Ἄλλ' ἐκεῖνοι νομοθετήσαντες αὐτοῖς τὸ ὄν κατὰ σωμάτων μόνων λέγεσθαι διαφεύγοιεν ἂν τὸ ἡπορημένον· διὰ τοῦτο γὰρ τὸ τί γενικώτερον αὐτοῦ φασιν εἶναι, κατηγορούμενον οὐ κατὰ σωμάτων μόνον ἀλλὰ καὶ κατὰ [301.25] ἀσωμάτων. Ἄλλ' ἐπεὶ γενικώτατον τὸ τί, εἴη ἂν ὑπ' αὐτὸ καὶ τὸ ἓν· ἀλλ' ἔστι καὶ τοῦ τινὸς αὐτοῦ τὸ ἓν κατηγορησῆαι· ὥστε οὐ γένος τὸ τί τοῦ ἐνός, ἐπιδεχόμενον αὐτοῦ τὸν λόγον.

comme étant son genre admet, ou peut admettre, son énoncé et sa définition<sup>195</sup>, alors ce qu'on a posé ne sera pas un genre.

Par exemple, quelqu'un pourrait soutenir que le quelque chose<sup>196</sup> est genre de l'étant ou de l'un. De fait, le genre de l'un de ces deux, si on le donnait comme genre de toutes choses, admettra aussi à la fois la définition de l'étant et celle de l'un, car tout ce qui est dans l'existence est à la fois étant et un. Tu montrerais ainsi que c'est de façon incorrecte que les stoïciens posent le quelque chose comme genre de l'étant. Si en effet il y a quelque chose, il est clair que c'est aussi un étant. Et si c'est un étant, il recevra la définition de l'étant.

Mais ceux-là, édictant pour eux-mêmes la loi selon laquelle l'étant se dit uniquement des corps, voudraient échapper à la difficulté : pour cette raison, en effet, ils disent que le quelque chose est plus générique que l'étant, prédiqué qu'il est non seulement des corps, mais aussi des incorporels. Néanmoins, puisque le quelque chose est le genre le plus haut, l'un sera sous lui. Or il est possible de prédiquer l'un du quelque chose lui-même, de sorte que le quelque chose n'est pas le genre de l'un, puisqu'il admet sa définition.

(In *Top.*, 301, 9-27)

La référence du commentaire à la doctrine du Portique semble appelée par le texte d'Aristote lui-même. Dans ce chapitre des *Topiques*, le Philosophe étudie le genre en tant qu'atome de toute définition et établit les critères à partir desquels on peut établir un genre ou décider si telle chose appartient ou non à tel genre. L'extrait que commente ici Alexandre établit comme critère la non-participation à ce qui est placé sous soi. Il s'agit bien d'un critère négatif : si ce qu'on a pris pour un « genre » participe de ce qu'on a pris pour l'une de ses espèces, alors ce n'est pas un genre, car c'est l'espèce qui doit participer du genre et non l'inverse. Que veut dire ici participer ? L'emploi aristotélicien n'est bien sûr pas totalement homonyme avec l'emploi platonicien (mais dans ce cadre, il est délesté de toute implication ontique) : participer signifie « admettre la définition du terme dont on participe » (ἐπιδέχασθαι τὸν τοῦ μετεχομένου λόγον, 121a 11-12). En résumé, si la définition d'un prétendant au titre de genre admet dans sa définition

195 La définition de l'espèce. Si un genre peut être défini par la définition de l'espèce, alors ce n'est pas un genre, car, comme le dit Aristote « l'espèce admet bien la définition du genre, mais le genre n'admet pas celle de l'espèce » (121a 13-14, traduction J. Brunschwig).

196 L'athétèse proposée par Wallies, contre tous les manuscrits, ne semble pas nécessaire.

un élément définitionnel de l'espèce, alors ce n'est pas un genre. Et Aristote de l'illustrer en prenant sans détour un exemple à la fois philosophiquement lourd et dialectiquement convaincant – l'étant et l'un, dont l'extension<sup>197</sup> est telle que rien ne peut en constituer le genre. De fait, tout ce qui prétendrait au titre de genre de l'étant et de l'un devrait admettre dans sa définition le fait d'être un étant ou d'être un. Il est donc aisé pour Alexandre d'employer ce raisonnement contre le quelque chose stoïcien, en réinstaurant le lien rompu entre être et être quelque chose.

Mais platoniciens et péripatéticiens ne se cantonnent pas à la réfutation logique de la thèse stoïcienne qui fait des universaux des non quelque chose. Il s'agit aussi pour chaque école de réaffirmer sa propre conception de l'universel et d'en démontrer la supériorité. Dans cette *pars construens*, les platoniciens s'attachent ainsi à distinguer les Idées de concepts universaux en mettant en exergue la causalité des Idées qui donnent l'être au sensible<sup>198</sup>. On verra aussi plus loin comment tous les platoniciens répètent le geste platonicien du « renversement »<sup>199</sup> en démontrant que l'incorporel est le véritable être.

Au sein du *Peripatos*, Alexandre constitue un exemple de choix dans la discussion du statut des universaux et la réflexion ontologique que soulève cette discussion. On rappellera brièvement, sur cette question très disputée<sup>200</sup>, que l'Exégète distingue deux états et deux modes d'être de l'universel, *in re* et *post rem*. Il n'y a bien sûr pas d'universel *ante rem* ou, selon un vocabulaire fréquent chez l'Exégète, d'universel subsistant par soi, ayant une « *ἰδία ὑπόστασις* ». La thèse d'Alexandre est à grands traits la suivante : pour qu'une essence puisse être qualifiée d'universelle, elle doit résider en plusieurs particuliers. Si elle ne réside que dans un particulier, l'universalité est supprimée<sup>201</sup>. L'universel a une certaine « existence » dans les choses particulières et ce n'est qu'au terme d'un acte d'abstraction que le concept universel est obtenu, doté alors d'une substance par la pensée (« *τῆ ἐπινοία* »)<sup>202</sup>. Contrairement peut-être aux

197 Cf. aussi *Met.* I, 2, 1053b 17 sq.

198 Plutarque, *Contre Colotès* 1115e sq. C'est là aussi le seul texte qu'on ait trouvé à faire état d'une incursion épiciurienne dans le débat.

199 Selon le titre évocateur de H. Joly [1974].

200 Voir entre autres A.C. Lloyd [1981] ; M.M. Tweedale [1984] ; A. de Libera [1999a] ; R.W. Sharples [2005].

201 Cf. Alexandre, *In Top.*, 355, 18 sq.

202 Cf. *DA*, 90, 2-11 : « Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν ἐνύλων εἰδῶν, ὥσπερ εἶπον, ὅταν μὴ νοῆται τὰ τοιαῦτα εἶδη, οὐδέ ἐστιν αὐτῶν τι νοῦς, εἴ γε ἐν τῷ νοεῖσθαι αὐτοῖς ἢ τοῦ νοητοῦ εἶναι ὑπόστασις. Τὰ γὰρ καθόλου καὶ κοινὰ τὴν μὲν ὑπαρξιν ἐν τοῖς καθέκαστά τε καὶ ἐνύλοις ἔχει. Νοούμενα δὲ χωρὶς ὕλης κοινὰ τε καὶ καθόλου γίνεται, καὶ τότε ἐστὶ νοῦς ὅταν νοῆται. εἰ δὲ μὴ νοοῖτο, οὐδὲ ἐστὶν ἔτι. Ὅστε χωρισθέντα τοῦ νοοῦντος αὐτὰ νοῦ φθίρεται, εἴ γε ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῖς. ὅμοια δὲ

apparences, Alexandre n'y soutient donc pas un conceptualisme qui le rapprocherait des stoïciens puisque les universaux ne sont pas purement mentaux. L'objectif est bien de substantialiser l'universel (à la faveur de sa coordination avec la forme hylémorphique), de lui accorder une subsistance *in re* contre le conceptualisme stoïcien, sans tomber pour autant dans le platonisme, conformément au défi posé, par exemple, par la *Quaestio* I 3. Ce geste suppose en amont tout un travail pointu et technique sur la nature de la forme du composé hylémorphique, son lien avec la différence spécifique et le genre, sur l'éternité spécifique de la forme, une modélisation de l'acte de connaître par l'abstraction mathématique<sup>203</sup>, qu'on esquissera plus loin. Certes, ce positionnement d'Alexandre, pour être totalement compris, devrait également être rattaché à un contexte interne au *Peripatos*, la discussion sans doute du conceptualisme de Boéthos de Sidon. Il en va de même pour les platoniciens : la théorie des Idées et les arguments au profit de la thèse identifiant l'incorporel et l'être ont nécessairement partie liée avec des problématiques exégétiques et des querelles internes au médio-platonisme. Il n'en demeure pas moins impossible de lire ces développements hors du contexte agonistique de l'époque post-hellénistique.

Au terme de ce premier parcours, nous sommes en mesure de fonder davantage notre thèse. L'époque post-hellénistique, outre qu'elle a servi d'incubateur à la querelle tardo-antique et médiévale des universaux, n'est pas dénuée de préoccupations « métaphysiques » selon les critères établis ci-dessus. L'interrogation sur les universaux est l'occasion de développements rationnels et transversaux sur la réalité du réel en ses genres ultimes. La diffusion en ce contexte du terme de « ὑπόστασις », tant chez les stoïciens que les platoniciens ou les péripatéticiens, signe la constitution d'un vocabulaire ontologique commun. La thèse de J. Barnes selon laquelle le questionnaire de Porphyre s'exprime dans la « *lingua franca* » philosophique de l'époque constitue moins une objection qu'un argument en faveur de la recherche des sources du Tyrien.

Faut-il pour autant en déduire une uniformisation doctrinale de l'époque ? C'est

---

τούτοις καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως, ὅποιά ἐστι τὰ μαθηματικά. » ; « Ainsi, pour les formes données dans une matière, comme je l'ai dit, quand de telles formes ne sont pas pensées, aucune d'elles n'est un intellect, s'il est vrai que c'est dans le fait d'être pensées que réside pour elles la réalité de leur être d'intelligibles. En effet, les universels et les communs existent dans les choses particulières et matérielles. C'est une fois pensés à part de la matière qu'ils deviennent communs et universels, et ils sont intellects au moment où ils sont pensés. S'ils ne sont pas pensés, ils ne <le> sont plus, de sorte que, séparés de l'intellect qui les pense, ils se corrompent, puisque leur être réside dans le fait d'être pensé. Sont semblables à eux les choses obtenues par abstraction, comme les êtres mathématiques. »

203 On a tenté d'en dire quelques mots dans G. Guyomarc'h [2008].

l'hypothèse défendue par exemple par J.-F. Courtine, selon qui la traduction d'οὐσία en *substantia* qui se fait jour à l'époque post-hellénistique et dans l'Antiquité tardive est le résultat de la popularisation du corporalisme stoïcien<sup>204</sup>. Cette thèse ne nous paraît pas résister aux textes<sup>205</sup>. Chaque école emploie « ὑπόστασις », ou « ὑφιστάναι », à sa manière, pour formuler ses propres thèses, pour poser la question de la réalité du réel. Il est ainsi net que lorsque Alexandre reprend « ὑπόστασις », il aristotélise un vocable d'origine stoïcienne. Quand l'Exégète dénie une « ἰδία ὑπόστασις » ou une « ὑπόστασις καθ' αὐτά » aux Idées, il entend explicitement par « ὑπόστασις » l'indépendance de la substance en un sens typiquement aristotélicien<sup>206</sup>. Mais même chez l'Exégète le terme ne prend sens qu'en contexte, quand il est qualifié et c'est pourquoi Alexandre évoque parfois une subsistance de l'universel, mais c'est alors une subsistance « τῆ ἐπινοίᾳ »<sup>207</sup>. La même amplitude sémantique se lira chez Plotin, qui parle aussi bien de l'hypostase des Idées que de l'hypostase de l'âme, des relatifs ou de la matière<sup>208</sup>. Ce vocabulaire ne prend consistance qu'au sein d'un système ontologique global, sans quoi il demeure une coquille vide, un signifiant flottant comme « chose »<sup>209</sup>.

Si s'affine un tel vocabulaire ontologique, c'est bien que la question de l'être n'a pas disparu à l'époque d'Alexandre et que le traitement qu'en donne Alexandre n'est pas isolable de ce contexte. On aura bien du mal, sans cela, à comprendre pourquoi, en plein début de son commentaire à *Métaphysique Γ*, l'Exégète s'exclame qu'il n'y a rien au-dessus de l'étant<sup>210</sup>. Du

---

204 Cf. J.-F. Courtine [1980]. On notera en passant que la dissension entre Courtine (ou de Libera) et Barnes mime pour le coup de façon assez nette l'une des lignes de fractures entre philosophies dites analytique et continentale. Se dessine en creux le problème classique de l'historicité du mot et du statut véhiculaire ou non du langage. Sommes-nous maîtres de nos mots, lesquels seraient, en particulier dans les contextes techniques comme ceux de la philosophie par exemple, de purs instruments ? Ou sommes-nous le jouet de forces historiques à l'œuvre dans une langue qui parle d'elle-même ?

205 Sauf à régresser à une thèse extrêmement vague : cette époque penserait uniformément la réalité comme le fait de subsister (sous-entendu alors qu'on peut concevoir autrement le réel – comme existence, etc.). Mais une telle thèse, par sa généralité, en devient peu discriminante. Or, entre la subsistance du corps stoïcien, celle de la substance alexandrinienne et celle des Idées plotiniennes, il y a discussion, différence, écarts. À notre sens, concevoir le corps stoïcien (qui est une fonction ou un événement) comme une substance aristotélicienne est extrêmement discutable.

206 Voir entre autres exemples l'emploi du terme dans le commentaire à *Met. A* (*In Met.*, 92, 19 ; 110, 13, etc.).

207 Ainsi en *DA*, 90, 2-11 : Alexandre accepte aussi bien de parler d'une ὑπόστασις des universaux, mais il s'agit de « ἡ τοῦ νοητοῦ εἶναι ὑπόστασις », la réalité de leur être d'intelligibles ou de leur essence intelligible. Nous nous permettons de renvoyer aussi à G. Guyomarc'h [2008], p. 333-334.

208 Cf. les listes établies par C. Rutten [1994].

209 On n'emploie pas ici « signifiant flottant » dans son sens rigoureusement levi-straussien.

210 *In Met.*, 240, 20 : « ἀλλ' οὐδὲν ὑπέρ τοῦ ὄν ». L'interprétation que donne J.-F. Courtine ([2005], p. 131, n.

« problème de l'être » on n'attendra toutefois pas une formulation dans les termes de la *Métaphysique* d'Aristote. À cet égard, la situation de l'époque post-hellénistique est similaire à celle du haut Moyen Âge latin<sup>211</sup>. De même qu'une pensée politique de la justice ou une pensée de la liberté prennent leur essor sur fond d'une épreuve de l'injustice ou de la contrainte, de même le point de départ du Portique pour poser la question de l'être serait ces choses qui ne sont pas ou à peine. Le problème n'est donc pas « onto-logique », au sens de l'élaboration d'un discours (ou d'une science) sur l'être, mais « ontique ». La question stoïcienne des modes d'être émerge en effet à partir de questions locales. Des étants divers s'offrent à mon regard et de là, se posent les questions : les corps ou les universaux sont-ils, et sont-ils seulement *quelque chose* ? S'ils ne sont pas de la même manière, comment dire ces deux modes d'être sans briser la continuité de ce qui est ? Il s'agit alors de classer ce qui n'est pas au sens plein, en fonction de ce qui est proprement, en élaborant des critères et une taxinomie des étants – comme un inventaire du monde et qui rapprocherait plutôt cette pensée de l'ontologie au sens de Russell ou Armstrong<sup>212</sup>. On pourrait par ailleurs se demander si la vogue des *Catégories* d'Aristote<sup>213</sup>, jusque chez les stoïciens (même si c'est sur un mode critique) et quelques platoniciens, n'a pas joué un rôle dans cette question du mode d'être des genres et des espèces<sup>214</sup>. On aurait ainsi affaire à une transmission comme « latérale » de questions métaphysiques *via* les *Catégories*, à l'instar encore de ce qui se produira dans le Haut Moyen Âge latin<sup>215</sup>.

2) de la proposition – qui n'est pas lue dans son contexte – nous semble discutable.

211 Voir A. de Libera [1999b] et [2005].

212 Voir S. Chauvier [2003], p. 413.

213 Ce souci classificatoire est peut-être à l'origine chez Aristote de la distinction des catégories. C'est là une thèse de Ross selon qui la distinction des catégories a d'abord été motivée chez Aristote par le souci de classer et non la question des sens de l'être (voir aussi en ce sens A. Stevens [2000], p. 184). Sur le fait que la plurivocité de l'étant, chez Aristote, ne doive justement pas s'entendre au sens de la pluralité de classes d'étants divers, ou même seulement de classes de prédicats, cf. M. Crubellier, P. Pellegrin [2002], p. 346.

214 Sur cette datation tardive, cf. aussi J-B. Gourinat [2009], p. 73.

215 Cf. A. de Libera [1999b] et [2005]. Nous manquons cependant de sources pour totalement établir cette hypothèse. Les extraits stoïciens à ce sujet (dans Simplicius, par exemple) ne semblent pas déborder le strict cadre de la logique. On se rappelle en outre que parler de « catégories » stoïciennes est un effet rétrospectif : jamais le mot n'apparaît dans les sources stoïciennes (cf. S. Menn [1999]) et des différences importantes séparent les catégories aristotéliennes des stoïciennes qui ne constituent pas des classes de prédicats ou de sens de l'être, mais des couches dans toute chose du monde. Les quatre genres du corps sont en effet quatre strates de tout corps. Néanmoins, le regard rétrospectif, l'intégration par Simplicius des positions stoïciennes dans son commentaire aux *Catégories* n'est-il pas fondé par des débats plus anciens ? Cf. à ce sujet les hypothèses de Sharples à propos du renouveau des *Catégories* à l'époque post-hellénistique, dans R.W. Sharples [2008b] et, surtout, les corrections rapidement apportées dans R.W. Sharples [2010], p. 48, qui nous semblent plus probables.



Mais quoiqu'elle en naisse, cette question de l'être n'est ni confinée ni assujettie à ces secteurs purement locaux. Il se pourrait même, au contraire, que certains stoïciens n'aient pas été inconscients des problèmes transversaux et méta-philosophiques que posaient ces questions<sup>216</sup>. La tendance intrinsèque à la systématisation n'est sans doute pas étrangère à cela, mais cette propension au système devait être compensée par la tendance (opposée et corrélative) à la classification des problèmes et leur traitement en fonction des parties de la philosophie. Néanmoins, en se demandant si l'être est le prédicat le plus universel et au sommet de la hiérarchie du monde, ou bien s'il est second, en attaquant l'équation platonicienne entre être et quelque chose, les stoïciens ne posent déjà plus seulement une question classificatoire ou ontique. L'inventaire ontique n'est pas dénué de toute ambition fondatrice. La secondarisation ou la rétrogradation de l'étant qu'opèrent les stoïciens, sa disjonction d'avec le quelque chose, peut bien apparaître comme un geste éminemment « métaphysique » selon les critères que nous avons proposés plus haut<sup>217</sup>. Les réactions platonicienne et péripatéticienne en relèvent elles aussi.

Un deuxième débat, littéralement crucial pour l'époque, est à même de conforter cette conclusion. Cette fois-ci, la polémique prend son essor à partir d'une question de physique, dont la transversalité et le caractère fondamental tendent au<sup>218</sup> métaphysique.

*b) l'incorporité des qualités : la question des principes*

On se souvient de l'affirmation fondamentale de la physique stoïcienne : seuls les corps sont. Dit autrement : seules les entités tri-dimensionnelles dotées de résistance sont des étants<sup>219</sup>. Comme chez les fils de la Terre dans le *Sophiste*<sup>220</sup>, le critère stoïcien de la corporité consiste en la

---

216 Comme l'a bien vu D. Sedley ([2005], p. 140) qui termine en disant, à propos de l'intérêt de Sénèque pour les questions métaphysiques : « *I have tried to sketch in a background which makes it plausible that, far from being Seneca's own quirk, this attitude was characteristic of Roman Stoicism in his days* ».

217 Contre K.M. Vogt [2009].

218 En employant ici à nouveau un neutre, par distinction de « la » métaphysique comme science.

219 Le critère de la résistance n'est pas toujours présent mais cf. Galien, SVF II 381. Pour la tri-dimensionnalité, cf. DL, VII, 135. Pour l'identité corps et étant, cf. déjà chez Platon, *Sophiste*, 246b. Pour l'équivalence entre étant et corps, cf. Sextus Empiricus, M. X, 3-4 (SVF II 505 et LS 49B).

220 Platon, *Sophiste*, 247c. Le critère est commun aux fils de la terre et aux amis des formes, comme critère de la réalité. Il s'agit en fait ici d'une complication introduite dans la doctrine des fils de la Terre, suite aux apories où les conduisait leur théorie première professant un corporalisme assez simpliste. Sur tout cela, cf. J. Brunschwig [1988] ; voir aussi I. Kupreeva [2003], p. 300-301

capacité d'agir *ou* d'être affecté (Alexandre lui-même en témoigne<sup>221</sup>). Le « ou » importe s'il est vrai que certains êtres ne sont capables que de l'un ou de l'autre, à savoir les deux principes ultimes, le dieu et la matière<sup>222</sup>. Cependant, à la différence des fils de la Terre, les stoïciens utilisent le critère action-passion pour élargir la classe des étants corporels à des étants qui ne le semblent pas et ne sont pas perceptibles<sup>223</sup>. Ainsi l'âme ou les vertus étant capables d'agir, elles doivent donc être comptées parmi les corps. Cela témoigne de ce que le corporalisme stoïcien est plus une position théorique qu'une simple généralisation inductive ou une reprise irréfléchie d'un matérialisme naïf<sup>224</sup>. La conséquence de cette thèse corporaliste est que, dans la nature, seuls les corps sont causes<sup>225</sup>, même si, selon le témoignage de Sextus<sup>226</sup>, l'effet de la cause n'est pas un nouveau corps mais un prédicat incorporel (un exprimable) qui se surajoute au corps, lequel continue de persister dans la chaîne causale, avec de nouvelles déterminations corporelles.

Ce qui va devenir le problème de l'incorporité des qualités consiste à se demander : ce qui qualifie (en un sens très large), ce qui détermine un corps est-il ou non corporel ? Le problème part en effet d'une conséquence de la thèse corporaliste esquissée ci-dessus. Les stoïciens distinguent, dans un corps, son substrat et ses qualités<sup>227</sup>. Les qualités sont des modifications de la corporalité qui déterminent et différencient chaque corps et qui résultent de l'activité divine<sup>228</sup>. Le « qualifié » correspond donc au corps au sens plein du terme<sup>229</sup>. Il faut alors ici jouer de prudence et ne pas céder à la tentation d'en conclure que, d'un strict point de vue stoïcien, les qualités sont corporelles (ainsi que le comprendront platoniciens et péripatéticiens). Il n'est en effet pas certain que les stoïciens aient soutenu sans condition la pleine corporalité des « qualités »<sup>230</sup> : ce qui existe

---

221 Par exemple *De mix.*, 230, 26, sq. et surtout 224, 32 sq. (SVF II 310).

222 Le statut corporel de ces deux principes n'est toutefois pas unanime, comme le montrent les difficultés textuelles de DL VII, 134.

223 C'est la « greffe de corporalité » décrite par J. Brunschwig [1988], p. 88

224 Cf. I. Kupreeva [2003], p. 301.

225 Selon le témoignage de Clément d'Alexandrie (cf. SVF II 345). Une telle thèse implique avec elle de repenser ce qu'est la cause, une théorie stoïcienne bien documentée et dont les enjeux historiques sont décisifs, cf. M. Frede [1980] et, dans un style différent, V. Carraud [2002].

226 Sextus, *M.* IX, 211 (SVF II 341).

227 Sur ce qu'on nomme les « catégories » stoïciennes, voir S. Menn [1999].

228 Simplicius, *In Cat.*, 222, 30-33 (SVF II 378, LS 28H). Cf. aussi, justement, Alexandre, *In Top.*, 360, 9-12 (SVF II 379) : « κατὰ μὲν οὖν τὸν ἐν ὑποκειμένῳ ἀναιροῖτ' ἂν τὸ τὴν ποιότητα εἶναι πνευμά πως ἔχον ἢ ὕλην πως ἔχουσιν οὐ γὰρ δύναται τὸ πνεῦμα ἢ ἡ ὕλη γένος εἶναι τῆς ποιότητος· ἐν ὑποκειμένοις γὰρ αὐτοῖς ἡ ποιότης. »

229 Cf. M. Frede [2005], p. 222-223.

230 Cf. V. Cordonier [2008], p. 361 : « la thèse de la corporalité des qualités, elle non plus, n'est pas attestée

corporellement pour un stoïcien, ce n'est pas tant la coupure du couteau, encore moins la caballéité, c'est mon doigt coupé en cuisinant, ou le cheval lui-même comme « qualifié »<sup>231</sup>. La précision terminologique des textes stoïciens qui consiste à poser comme second genre le « qualifié » (ποιῖον) ou, encore plus clairement, l'individu qualifié (ποιός), et non la qualité (ποιότης), doit donc être respectée<sup>232</sup>.

Cette thèse physique est pleinement cohérente avec la critique des Idées qu'on a vue ci-dessus : incorporelles, et même moins étantes que les véritables incorporels, elles sont moins que rien, incapables de subir ou d'exercer quelque action que ce soit. L'attaque frontale ne peut qu'exiger réponse de la part des platoniciens, *a fortiori* dès lors que le courant platonicien, comme c'est le cas au II<sup>ème</sup> s., se recentre sur la théorie des Idées<sup>233</sup>. Contre les stoïciens, les platoniciens doivent donc rendre compte du pouvoir causal de l'incorporel et de son rôle dans la détermination du corps. Il leur faut donc démontrer le caractère incorporel des « qualités » et leur pleine existence. Mais comme par effet de retour, la critique platonicienne va également tendre à simplifier la position stoïcienne, en lissant les nuances qu'on a tenté de rendre ci-dessus, pour leur faire soutenir la thèse d'une corporéité des qualités – qu'on retrouvera chez Alexandre<sup>234</sup>.

De fait, les parallèles entre les textes sur l'incorporéité des qualités, et en particulier chez Plutarque, laissent supposer une origine académique des critiques adressées à la thèse stoïcienne<sup>235</sup>. Comme l'indique un passage du *De Qualitatibus incorporeis*<sup>236</sup>, la démonstration de l'incorporéité des qualités devient un *locus communis* des écoles, qui conduit à déployer des

---

dans les fragments et les témoignages stoïciens fiables ». Mais, pour nuancer cette affirmation, il faut rappeler que certains textes décrivent les qualités comme actives ou principes d'activité du corps – en ce sens, elles remplissent le critère de la corporéité.

231 Selon Antisthène, d'après Simplicius, *In Cat.*, 211, 15-21. Voir A. Brancacci [2005], p. 57.

232 Cf. A.A. Long, D.N. Sedley [1987], tr. fr. [2001], t. II, p. 38.

233 Selon le témoignage d'Atticus, Fr. 13, 4.1-6 (Des Places). M. Zambon ([2002], p. 77-78) avance cependant que Plutarque, par exemple, serait peu intéressé par la doctrine des Idées. À ce compte, toutefois, on comprendrait mal la radicalité de sa critique de la corporéité des qualités, par exemple dans le *De Comm. Not.*, 50, ou les précisions apportées à ce sujet dans le *Contre Colotès*, 1115e sq. Plutarque reste encore assez platonicien pour avoir à cœur de maintenir l'incorporéité de l'être.

234 Cf. *DA*, 18, 7-10. Cette simplification de la thèse est reprise sans vergogne par Simplicius (SVF II 383-393).

235 I. Kupreeva [2003], p. 304.

236 *De Qualitatibus incorporeis*, 318, 25 édition Giusta (citée par Kupreeva [2003], p. 304), ou, dans l'édition Kühn, 19, 481, 7-10 : « Τί δὲ ποιήσουσι πρὸς τοὺς οὐδὲ ποιεῖν φάσκοντας τὰ σώματα, μόνα δὲ τὰ ἀσώματα; τί δὲ πρὸς Ἀριστοτέλην, ὃς καὶ αὐτὸς γενικὴν τῶν ὄντων διαίρεσιν ποιούμενος τὰ μὲν εἶναι φησὶν οὐσίας, τὰ δὲ συμβεβηκότα ; ». Sur ce texte et l'identité de son auteur, voir P. Moraux [1984], p. 470-471, n. 130 et les références plus récentes listées par I. Kupreeva [2003], p. 304, n. 23.

arguments bien rodés, parfois éculés<sup>237</sup>. La section du *Didaskalikos* d'Alcinoos dévolue à ce sujet atteste encore plus nettement de ce caractère scolaire, à travers une suite de syllogismes simples sans justification des prémisses :

Καὶ μὴν καὶ αἱ ποιότητες τοῦτον τὸν τρόπον δεικνύουσιν ἂν ἀσώματοι. Πᾶν σῶμα ὑποκειμένον ἐστίν, ἢ δὲ ποιότης οὐχ ὑποκειμένον, ἀλλὰ συμβεβηκός· οὐκ ἄρα σῶμα ἢ ποιότης. Πᾶσα ποιότης ἐν ὑποκειμένῳ, οὐδὲν δὲ σῶμα ἐν ὑποκειμένῳ, οὐκ ἄρα σῶμα ἢ ποιότης [...]

Εἰ δὲ αἱ ποιότητες ἀσώματοι, καὶ τὸ δημιουργικὸν τούτων ἀσώματον. Ἐτι τὰ ποιούντα οὐκ ἂν ἄλλα εἴη ἢ τὰ ἀσώματα· παθητὰ γὰρ τὰ σώματα καὶ ῥευστὰ καὶ οὐκ αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα, οὐδὲ μόνιμα καὶ ἔμπεδα, ἃ γε καὶ ἐν οἷς δοκεῖ τι ποιεῖν πολὺ πρόσθεν εὐρίσκεται πάσχοντα· ὥσπερ οὖν ἐστὶ τι παθητικὸν εἰλικρινῶς, οὕτως ἀναγκαῖόν τι εἶναι καὶ ἀτρεκῶς ποιητικόν· οὐκ ἄλλο δὲ εὐροίμεν ἂν τοῦτο ἢ ἀσώματον.

« De plus, que les qualités soient incorporelles, on peut le montrer de la façon suivante. Tout corps est un sujet ; or la qualité n'est pas un sujet mais un accident : donc la qualité n'est pas un corps. Toute qualité est dans un sujet, or aucun corps n'est dans un sujet : donc la qualité n'est pas un corps. [...]

Et si les qualités sont incorporelles, ce qui les produit doit lui aussi être incorporel. De plus, les causes efficientes ne sauraient être autre chose que les incorporels : les corps, en effet, sont passibles et fluents, ils ne sont jamais identiques à eux-mêmes ni invariables, ils n'ont ni stabilité ni solidité et même lorsqu'ils paraissent produire une action, on s'aperçoit que ce sont d'abord eux qui la subissent. Donc, de même qu'il existe aussi quelque chose de purement passif, de même est-il nécessaire qu'il existe aussi quelque chose de réellement actif : or cela ne saurait être autre chose qu'incorporel. »

(Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, XI, 166, 15-35, tr. P. Louis modifiée)

De même que la critique platonicienne conduit à simplifier la position stoïcienne et y injecter de la « qualité » là où le Portique parle de « qualifié », de même aussi le débat pousse les écoles concurrentes à modifier leur vocabulaire traditionnel. Ainsi le terme de « ποιότης » est-il un *hapax* chez Platon<sup>238</sup> et il n'est évidemment pas anodin que les platoniciens convertissent le « ποῖον » stoïcien en une « ποιότης ». La nécessité de répondre aux stoïciens n'est ainsi pas sans conséquence sur la conception médio-platonicienne des Idées.

En effet les platoniciens travaillent à démontrer que l'incorporel est l'être (et réciproquement) à partir d'un critère proche de celui des stoïciens. Le texte d'Alcinoos, qui en offre une version peu raffinée, se contente de renverser la description stoïcienne du corps : les corps, en effet, selon un terme extrêmement courant à l'époque chez les platoniciens<sup>239</sup>, sont

237 On pourrait comparer terme à terme le passage cité du *Didaskalikos* et celui, également très scolaire, d'Alexandre, dans la *Mantissa*, § 6.

238 Platon, *Théétète* 182a 8. Pour la reprise médio-platonicienne du terme de qualité, cf. déjà Antiochus et les références données par J. Dillon [1977], p. 82-83.

239 Cf. la note 9 de J. Whittaker [1990], p. 74-75. Pour une origine platonicienne, Whittaker renvoie par exemple au *Philèbe*, 43a 3 – lequel renvoie sans doute aussi au mobilisme héraclitéen.

« ὄευστά » ; ils n'offrent donc pas la résistance et la consistance<sup>240</sup> que leur accordent les stoïciens. Bien sûr, la solidité est ici identifiée avec la capacité de perdurer dans l'être, et non une propriété physique. Selon un critère à la fois temporel et qualitatif, le plus résistant, le plus consistant, c'est ce qui n'est jamais soumis à modification et demeure tel qu'en lui-même. Dans un geste répétant le renversement platonicien, les médio-platoniciens proposent donc une doctrine contre-intuitive ou littéralement paradoxale<sup>241</sup>. Le manuel d'Alcinoos conserve ainsi le critère d'action et de passion élevé par les stoïciens au rang de critère de la corporéité (et donc de l'étantité), mais introduit la coupure platonicienne au sein même du couple : les corps ne sont que passivité et l'action est réservée à l'intelligible, à la faveur d'un lien étymologisant entre « ποιότητες » et « ποιεῖν »<sup>242</sup>. Alcinoos, dans la section XI, tout en tentant une réfutation des stoïciens, reprend la distinction des deux principes éternels de la physique du Portique : un élément purement passif identifié avec les corps en général (alors qu'à la section VIII il l'était avec la matière, « ni corporelle, ni incorporelle », du *Timée*) et un élément purement actif, donc incorporel, à savoir le démiurge.

On perçoit donc déjà comment la dispute sur l'incorporéité des qualités implique des choix philosophiques qui outrepassent la seule physique, ou du moins interrogent cette dernière dans ce qu'elle a de plus fondamental. En reprenant la métaphore kantienne, on peut dire que l'offensive du stoïcisme contraint les écoles concurrentes à assurer leurs arrières, à la faveur d'un retour à leurs principes fondamentaux. En ce sens, la réponse des platoniciens à la question de l'incorporéité des qualités – même chez ceux qui reprennent sans ciller la tripartition stoïcienne en logique, physique, éthique – ne se situe pas dans la physique proprement dite. La question est telle qu'Alcinoos par exemple l'extirpe du champ physique et la place à la fin de la section théologique. Selon lui, en effet, la théologie appartient à la partie théorique de la philosophie,

---

240 Cf. aussi le passage de Galien (SVF II 440), par exemple, qui parle du « συνέχειν » des corps que leur assurent le feu et le souffle. Pour l'ἀντιτυπία, cf. aussi Galien, *De Qualitatibus incorporeis*, SVF II 381.

241 Cf. entre autres le *Phédon*, 78c sq., etc. Le phénomène s'avère d'autant plus complexe que l'on admet certaines filiations – même sur un mode critique – entre le stoïcisme et la philosophie platonicienne. Ainsi, identifier, comme le fait Alcinoos, le démiurge du *Timée* au principe actif – dans des termes consonants avec le dieu stoïcien – peut-il très bien passer pour un juste retour de cette thèse dans le giron du platonisme, si l'on admet que la théologie stoïcienne n'est pas sans racine platonicienne (cf. D. Sedley [2002]). S'interroger sur la part respective du platonisme d'origine et du stoïcisme ambiant dans la doctrine médio-platonicienne constitue un champ de recherches passionnant, *a fortiori* pour la question de la cosmologie du *Timée*.

242 Pour l'origine de ce lien, cf. J. Whittaker [1990], n. 215, p. 108 et J. Dillon [1977], p. 285.

partie qui consiste en la connaissance des étants<sup>243</sup> (expression dans laquelle on doit sans doute donner un sens fort à « étants ») et s'oppose aux parties pratique et dialectique. On reconnaît ici sans difficulté la tripartition stoïcienne – à ceci près que la physique n'occupe plus le champ théorique à elle seule : la partie théorique comprend la théologie, la physique et la mathématique<sup>244</sup>. L'objet de la théologie, ce sont précisément « les causes premières, c'est-à-dire <les causes> suprêmes et principales »<sup>245</sup> qui seront développées par une étude de la matière, des Idées et du Dieu, avant d'en venir à la démonstration de l'incorporité des qualités. Le texte du *Didaskalikos* que nous citons plus haut se termine en effet par « Tel est donc le discours au sujet des principes, que l'on pourrait appeler théologique »<sup>246</sup>.

De même, Numénius subsume clairement le débat de l'incorporité des qualités sous la question « qu'est-ce que l'étant ? » qui constitue l'objet de la « science suprême » (Fr.2). La réponse à cette question est en effet l'incorporel, dont le nom est « essence et être ». Ce nom était, dit Numénius, « cherché depuis longtemps [πάλαι ζητούμενον] »<sup>247</sup>. À la différence d'Alcinoos ou de Plutarque, Numénius propose donc, à partir de la question du statut de l'incorporel, une théologie dont les enjeux ontologiques sont explicites et assumés. Le point de départ est semblable – à la fois platonicien (et/ou pythagoricien) et stoïcien. Dans le *De bono*, en effet, Numénius écarte les candidats au titre de réponses à la question « qu'est-ce que l'étant ? » en visant manifestement le corporalisme stoïcien<sup>248</sup>. Calcidius considère d'ailleurs que si Numénius use de la doctrine de Pythagore, c'est dans l'objectif de réfuter la doctrine stoïcienne des principes<sup>249</sup>. De Platon, Numénius cite le passage du *Timée* divisant être et devenir :

Platon s'exprime ainsi (voyons que je me rappelle la phrase) : « Qu'est-ce que ce qui est

---

243 Alcinoos, *Didaskalikos*, 153, 25-30. Voir aussi le tableau récapitulatif de la division de la philosophie selon Alcinoos, proposé par I. Hadot [1990], p. 77.

244 Notons qu'Atticus, lui, réduit la physique à la théologie (cf. Fr. 1, 2) tout en rappelant la dénomination platonicienne d'« histoire de la nature ». Sur l'idée d'un développement autonome de la théologie à l'époque post-hellénistique, cf. R.W. Sharples [2002a] et [2010], p. X.

245 Alcinoos, *Didaskalikos*, 161, 1. Le vocabulaire est ici saturé de références tant platoniciennes qu'aristotéliennes. Cf. aussi 162, 24-26.

246 Alcinoos, *Didaskalikos*, 166, 35-36 : « Ὁ μὲν δὴ περὶ τῶν ἀρχῶν λόγος τοιοῦτος ἄν τις εἶη θεολογικὸς λεγόμενος ».

247 Numénius, Fr. 6 : « Καὶ δῆτα λέγω τὸ ὄνομα αὐτῷ εἶναι τοῦτο τὸ πάλαι ζητούμενον. », dans une expression qui consonne avec le « πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον » aristotélien (*Met.* Z, 1, 1028b 2).

248 Cf. Fr. 4b, sur la référence explicite aux stoïciens. Pour les autres lieux, voir M. Zambon [2002], p. 205.

249 Cf. Fr. 52 (Calcidius, *In Tim.*, 297, 7 sq.) : « *magisterio Stoicorum hoc de initiis dogma refellens Pythagorae dogmate* ».

éternellement et n'a pas de devenir ? Et qu'est-ce que ce qui devient mais n'a jamais l'être ? »(...).<sup>250</sup>

Entre la polémique anti-stoïcienne et la référence platonicienne, s'explique naturellement chez Numénius l'équation entre « être et essence », divin, incorporel et intelligible. L'Apaméen définit en effet le premier dieu comme « celui qui est », s'inscrivant peut-être ainsi dans la métaphysique de l'exode chère à Gilson<sup>251</sup>. L'identification du dieu et de l'être n'est d'ailleurs pas circonscrite à l'œuvre de Numénius – même si chez lui, la filiation biblique est sans doute plus claire : Numénius qualifie Platon de « Moïse parlant attique », fait preuve d'une certaine connaissance de la Bible et montre une bienveillance à l'endroit des vérités découvertes par « les Brahmanes, les Juifs, les Mages et les Égyptiens »<sup>252</sup>. Mais déjà Plutarque, dans l'enquête *Sur l'E de Delphes*, expliquait finalement la présence dans le temple de cet E par la nature du dieu :

Nous répondons au dieu en lui disant « tu es », lui donnant l'appellation vraie, dépourvue de fausseté, la seule qui ne convienne qu'à lui seul, et qui soit l'appellation de son être.<sup>253</sup>

Même Alcinoos, dans l'énumération des noms du dieu, lui accorde celui d'οὐσιότης<sup>254</sup>. On est donc fondé à affirmer que les médio-platoniciens, à la faveur du débat sur les qualités, tentent de renverser le stoïcisme en concentrant dans l'incorporel l'être et la divinité, dans une démarche explicitement théologique, mais qu'il n'est pas exagéré de qualifier également d'ontologique.

Quelles conclusions tirer de cela ? Un constat s'impose : on décèle une structure de transgression du domaine physique qui conduit rationnellement (au moins en partie) à la connaissance de l'être et du divin. Certes, chez Numénius comme chez Plutarque par exemple, l'accès final à l'être se fera davantage par une sorte de vision, dans le domaine supra-rationnel de l'époptique<sup>255</sup>. Mais le chemin pour y parvenir est rigoureusement dialectique ou dialogique<sup>256</sup>.

---

250 Fr. 7 et *Timée*, 27d.

251 Fr. 13 : « Ὁ μὲν γε ὦν », dans une formule proche de *Exode* 3, 14 dans la version des LXX : « καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωϋσῆν Ἐγὼ εἰμι ὁ ὦν ».

252 Fr. 1a. Pour Moïse, cf. fr. 8 et les très fines analyses de M. Burnyeat [2005], p. 143-169.

253 Plutarque, *Sur l'E de Delphes*, 392a, « ἡμεῖς δὲ πάλιν ἀμειβόμενοι τὸν θεόν 'εἴ' φαμέν, ὡς ἀληθῆ καὶ ἀψευδῆ καὶ μόνην μόνῳ προσήκουσαν τὴν τοῦ εἶναι προσαγόρευσιν ἀποδιδόντες. », traduction F. Ildefonse.

254 *Did.*, 164, 34.

255 Cf. Plutarque, *De Iside* 382d, par exemple. Voir I. Hadot [1990], p. 42.

256 Cf. le « dialogue avec soi-même » du Fr. 4a de Numénius et les arguments déployés pour établir l'incorporéité du premier dieu.

Cette époptique, Clément d'Alexandrie l'assimile à la « métaphysique » d'Aristote<sup>257</sup> et à la dialectique platonicienne qui permet de découvrir l'explication ou la manifestation des étants (« τῆς τῶν ὄντων δηλώσεως εύρετική τίς ἐστὶν ἐπιστήμη »). Il semble même, d'après Calcidius, que Numénius distinguait clairement l'époptique de la physique, la physique étant liée à la lecture du *Timée* et l'époptique se référant au *Parménide* interprété comme dialogue théologique<sup>258</sup>. Bref, contrairement à ce que l'on avait pu croire, la tripartition stoïcienne n'a pas empêché des secteurs du savoir de se détacher en s'orientant vers la métaphysique<sup>259</sup>. Cependant, il ne suffit pas de constater la présence de thématiques ou de développements orientés vers la métaphysique, encore faut-il rendre raison de ce débordement d'une polémique physique et identifier les figures de la métaphysique ici en jeu. Or une objection s'impose : la théologie et l'époptique médio-platoniciennes héritent-elles réellement de l'ambition totalisante et universalisante que nous avons fixée comme indice du métaphysique ? Moins qu'une métaphysique, n'a-t-on pas affaire à une connaissance purement régionale du domaine supra-sensible, du « monde intelligible » ?

La réponse à cette question, qui indique simultanément l'orientation et le contenu de ces développements métaphysiques à l'époque d'Alexandre, tient en un mot : celui de principe. Dans son *Commentaire à Métaphysique B*, Alexandre renvoie ainsi dos à dos stoïciens et platoniciens :

« Ἀλλ'εἰ καὶ ἔστι τι καθ' αὐτὸ αἴτιον παρὰ τὴν ὕλην, καὶ ἄλλο τί φησι δεῖν ἐπισκέψασθαι, πότερον τοῦτό ἐστι κεχωρισμένον ὕλης καὶ αὐτὸ καθ'αὐτὸ ὑφεστώς, ἢ ἐν τῇ ὕλῃ, ὁποῖόν ἐστι τὸ ἔνυλον εἶδος, καὶ ὡς τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἔδοξεν ὁ θεὸς καὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ἐν τῇ ὕλῃ εἶναι. Καὶ εἰ ἔστι τι αἴτιον χωριστὸν [178.20] καὶ ἄυλον, πότερον ἐν τοῦτο κατ'ἀριθμὸν ἐστὶν ἢ πλείω, περὶ ὧν αὐτὸς ἐν τῷ Λ τῆσδε τῆς πραγματείας λέγει. »

Mais même s'il existe une certaine cause par soi à côté de la matière, il faut selon Aristote examiner un autre point, à savoir si cette cause est séparée de la matière et si elle subsiste par elle-même comme telle, ou bien si elle est dans la matière comme la forme donnée dans la matière et au sens où les stoïciens pensaient que le dieu, c'est-à-dire la cause agente, est dans la matière. Et s'il existe une certaine cause séparée et immatérielle [il faut examiner] si elle est une en nombre ou plusieurs, ce qu'Aristote étudie dans le livre Λ de ce traité.

(In *Met.*, 178, 15-21)

Le contexte exégétique de cette incise dans le commentaire d'Alexandre est

257 Clément d'Alexandrie, *Stromates* I, 28, 176, 2-3 : « τέταρτον ἐπὶ πᾶσι τὸ θεολογικὸν εἶδος, ἢ ἐποπτεία, ἣν φησὶν ὁ Πλάτων τῶν μεγάλων ὄντως εἶναι μυστηρίων, Ἀριστοτέλης δὲ τὸ εἶδος τοῦτο μετὰ τὰ φυσικὰ καλεῖ. »

258 Cf. l'analyse et les références données par M. Zambon, [2002] p. 59. Sur l'attribution de cette division de la philosophie à Numénius, cf. p. 181.

259 Sur l'époptique et son identification à la « métaphysique », cf. aussi P. Hadot [1966], p. 127-129 (repris dans P. Hadot [1999], p. 317-319).



l'interprétation de B 1, 995b 31 qui présente la huitième aporie du livre B. Quoi qu'il en soit des divergences entre la présentation de l'aporie en B 1 et son développement en B 4, le questionnement en B 1 semble se concentrer sur 1) l'existence d'une cause par soi immatérielle, 2) sa séparation, 3) son nombre, 4) la possibilité qu'elle soit « à côté » du composé, 5) la question de savoir si cette cause à côté du composé concerne tous les êtres ou seulement certains et 6), dans ce dernier cas, lesquels. Dans son commentaire, Alexandre divise cette présentation en exposant les questions 1, 2 et 3 d'un côté, puis 4, 5, 6 comme deux apories distinctes. Outre la raison de syntaxe<sup>260</sup>, la raison exégétique en est sans doute qu'il n'est pas immédiatement évident de comprendre en quoi s'interroger sur une cause « à côté du composé » ne répète pas le premier sous-groupe de questions<sup>261</sup>.

Notre passage se situe donc dans la présentation de ce premier sous-groupe. Alexandre identifie immédiatement la position, selon laquelle seule la matière est cause par soi, comme celle des anciens physiologues (« τῶν ἀρχαίων φυσικῶν τινες », 178, 5). Ces causes (l'air, l'eau ou l'intermédiaire) étaient donc les seules « par soi », les affections de la matière n'étant que causes accidentelles. Il est étrange, au premier abord, de voir Alexandre se concentrer sur une branche de la première alternative qui ne semble pas ici la plus en cause : le vocabulaire même d'Aristote, la notion de séparation, l'apparente répétition de celle-ci dans le « παρὰ » invitent plutôt à envisager la position platonicienne. Mais, comme le montre le commentaire du lemme suivant (995b34), selon Alexandre, c'est ce que nous avons appelé le « second groupe » de questions qui interroge proprement l'existence d'une forme immatérielle de type platonicien<sup>262</sup>. Le terme clef du premier groupe serait donc celui de cause, non celui de forme. Et il est intéressant de noter que le commentaire de ce premier groupe s'ouvre avec les anciens physiologues et s'achève sur une référence stoïcienne : Alexandre recyclerait les arguments aristotéliens en les récupérant pour les faire jouer contre des positions qui lui sont contemporaines, *via* une identification entre les positions des adversaires d'Aristote et celles de ses propres opposants<sup>263</sup>. En clair, il s'efforcera de se placer lui-même dans ce qu'il comprend du contexte aristotélien : par-delà Platon et le

---

260 Les deux groupes de questions semblent avoir deux sujets différents : d'un côté τὶ παρὰ τὴν ὕλην αἴτιον et de l'autre τὶ παρὰ τὸ σύνολον.

261 Voir S. Broadie [2009], particulièrement p. 138-141.

262 *In Met.*, 179, 1-5 : « εἴη δ' ἂν διὰ μὲν τῆς πρὸ ταύτης ἀπορίας ζητῶν εἰ ἔστι τὶ παρὰ τὴν ὕλην καὶ ἄλλο αἴτιον καθ' αὐτό, καὶ εἰ ἔστι, πότερον κεχωρισμένον ὕλης ἢ σὺν ὕλει καὶ αὐτό, διὰ δὲ τῆς δευτέρας ἀπλῶς εἰ ἔστι τὶ εἶδος ἄυλον. »

263 Pour un autre exemple, cf. le « recyclage » contre les stoïciens des arguments aristotéliens contre les Sophistes, *In Met.*, 301, 18.

matérialisme des présocratiques pour Aristote, par-delà les médio-platoniciens et le matérialisme stoïcien pour lui-même.

Malgré cette insistance, il semble bien que, dans notre extrait, la première branche de l'alternative renvoie aux platoniciens. Toutefois, l'adjectif « χωριστος » se lit très peu souvent chez les médio-platoniciens. On le trouve par exemple, sous l'inspiration, peut-être, de E 1, dans un passage d'Alcinoos<sup>264</sup> au négatif (ἀχωριστα), pour désigner les formes engagées dans la matière et donc inséparables d'elles, par opposition aux Idées, les premiers intelligibles, dont on peut déduire qu'elles sont séparées de la matière. Le participe « κεχωρισμένον » est lui aussi rare, mais Atticus s'en sert dans un fragment qui semble pertinent pour notre propos et dont nous sommes désormais en mesure de saisir les enjeux polémiques. Dans ce fragment 5, Atticus vilipende Aristote qui, en « mauvais imitateur », n'aurait fait qu'indûment transférer les propriétés d'impassibilité et d'incorruptibilité à des réalités ne les méritant pas, par exemple les astres. Or, rétorque Atticus, un corps ne peut être impassible. Si une réalité est κεχωρισμένον et à part de la matière, alors elle est incorporelle<sup>265</sup>. Malgré ces raretés lexicales, la description des Idées platoniciennes comme « séparées » n'est donc pas absente de l'époque alexandrinienne – sans compter qu'à l'image du doublet « αὐτὸ καθ'αὐτό », elle découle naturellement du contexte aristotélicien dans lequel se trouve Alexandre.

Plus intéressante est la formulation employée par Alexandre pour décrire la position stoïcienne. Comme l'a très bien montré V. Cordonier, ces modifications lexicales apportées par Alexandre à la doctrine stoïcienne sont révélatrices de son propre projet. Elles forment en quelque sorte des réécritures de termes stoïciens en vocabulaire aristotélicien ou, plutôt, péripatéticien<sup>266</sup>. Alexandre transforme en effet le « ποιῶν » du Portique en « ποιητικόν » et le « λόγος » en « ἔνυλον εἶδος ». Or le choix de ces termes par les stoïciens n'est sans doute pas anodin. Laissons ici de côté la transformation du ποιῶν en ποιητικόν, à propos de laquelle il faudrait se demander si, étant posé la différence entre l'efficience stoïcienne et l'« agence » aristotélicienne, il n'y a pas contamination de la seconde par la première chez l'Aphrodisien.

La seconde traduction est plus importante pour notre propos. Du point de vue lexical et historique, il était sans doute plus aisé de concevoir un λόγος totalement immanent ; le refus

264 Alcinoos, *Didaskalos*, 155, 40.

265 Atticus, Fr. 5, 71-74 (Des Places) : « Εἰ δέ τι ἀπαθὲς εἶη, τοῦτο ἀφειμένον καὶ ἐλεύθερον ἀπὸ τοῦ πάσχοντος εἶναι δεῖ ὥστε χωρὶς ἂν εἶη τῆς ὕλης, ἧς κεχωρισμένον ἀσώματον ἀναγκαίως ὁμολογοῖτ' ἂν. »

266 L'expression ἔνυλον εἶδος ne se lit pas chez Aristote.

stoïcien des Idées a donc dû jouer dans l'abandon d'*εἶδος*<sup>267</sup>. Pourquoi alors cette réécriture (dont Alexandre serait au surplus le premier auteur) ? La réponse proposée par V. Cordonier est à la fois ingénieuse et peut-être trop contournée. Pour comprendre cette traduction du *λογος* en *εἶδος*, V. Cordonier part en effet des déterminations de la matière selon Aetius. Sans qualité ni figure (*ἄμορφον, ἀνείδεον, ἀσχημάτιστον, ἄποιον* et pourtant *σωματοειδῆ*<sup>268</sup>), la matière première se décrit par la négativité et la privation. Selon V. Cordonier, il est tout à fait possible qu'Alexandre, reprenant à son compte cette description de la matière, ait « projeté » les « équivalents positifs » des adjectifs privatifs pour décrire le principe actif stoïcien<sup>269</sup>.

La chose nous semble à la fois plus simple et plus massive : comme « *λόγος* », le dieu stoïcien est ce qui vient « qualifier » la matière, donc la déterminer (dans tous les sens du terme). Pour un aristotélien comme pour les platoniciens, cela est l'œuvre d'un principe intelligible – séparé ou non. De même que les platoniciens reprennent le vocabulaire stoïcien de la qualité (le *ποιον* ou plutôt, dans la version médio-platonicienne, la *ποιότης*), de même, Alexandre peut-il appeler *εἶδος* le principe stoïcien de qualification des corps : la conversion ou la traduction fonctionne dans les deux sens.

L'intégration des stoïciens dans un débat métaphysique sur les principes est ainsi accomplie par Alexandre. Or cette intégration est rendue possible par la nature même du discours stoïcien. Si, comme le dit J. Brunschwig, la métaphysique a généralement à voir avec une science des principes premiers, alors la physique du Portique n'en est en effet pas très éloignée<sup>270</sup>. Puisque pour les stoïciens, être, c'est être un corps, c'est la physique qui prend la position de philosophie première<sup>271</sup> et qui en assume les ambitions : dans sa partie spécifique, la physique prétend en effet être une étude rationnelle de *l'ensemble* de la réalité et de ses constituants

---

267 Les stoïciens ont donc préféré des verbes plus concrets comme « *σχηματίζω* » ou « *μορφώω* », cf. V. Cordonier [2008], p. 364.

268 Aetius, *Placita* I, 9, 2-5, p. 307 sq.

269 V. Cordonier [2008], p. 365.

270 J. Brunschwig [2003] p. 208-209. Cf. aussi A.A. Long, D.N. Sedley [1987], tr. fr. [2001], t. II, p. 239, où A. Long et D. Sedley n'hésitent pas à identifier la partie spécifique de la physique avec la philosophie première d'Aristote. On se rappelle que selon la distinction opérée par DL VII, 132-133, la physique spécifique a cinq objets : corps, principes, éléments, dieux, <limite, lieu et vide>, et ces objets sont propres à la seule physique. La partie générique s'occupe de trois objets : monde, éléments, recherche des causes. Ces objets peuvent être pris en charge par d'autres disciplines. Cf. M.J. White [2003], p. 125 et J. Brunschwig [2003] p. 206-208.

271 Nous prenons ce terme ici en un sens large et fonctionnel, par opposition avec l'idée que la physique serait seulement philosophie seconde – c'est ce que font également J. Brunschwig et A. Long et D. Sedley (cf. note précédente). Cf. ci-dessous § 1.2.2.c.

*premiers et universels*. La nature selon le Portique est « ce qui fait tenir le monde ensemble » ou « ce qui fait pousser les choses sur la terre »<sup>272</sup>. La physique a ainsi pour objet principal ce qui maintient la cohésion (συνέχειν)<sup>273</sup> du monde, compris comme l'ensemble de ce qui est. Le Portique conçoit le monde (et donc l'être) comme menacé par un néant à venir (sans quoi on ne chercherait pas ce qui permet cette cohésion) et la physique doit rendre raison de ce qui fait tenir le monde entre deux embrasements cycliques.

Pour ce faire, les stoïciens posent deux « principes » qui, contrairement par exemple aux éléments, ne subissent pas l'embrasement périodique et permettent une continuité de l'être. L'embrasement est le moment où la « biographie » du dieu ne s'identifie plus à celle du monde<sup>274</sup> et où le dieu et la matière manifestent leur statut principiel. Mais le dieu et la matière ne sont pas seulement des principes du devenir, ils sont aussi, indissolublement, principes épistémologiques. Ce n'est pas un hasard s'il y a homologie entre les critères de corporéité (la capacité d'agir et de pâtir) et les principes ultimes. Le dieu et la matière n'expliquent pas seulement pourquoi les choses sont, mais aussi pourquoi elles sont ce qu'elles sont – et par-là ce que l'on peut en dire ou en penser. Dans un remarquable souci d'économie, comme le disent A. Long et D. Sedley, la matière et le dieu « donnent à eux deux le fondement métaphysique de tout énoncé sur le monde, puisque prédiquer une propriété d'un sujet n'est rien d'autre que de décrire une qualité ou une disposition de dieu dans la matière »<sup>275</sup>.

Nous sommes donc désormais en mesure de comprendre pourquoi le débat physique sur la corporéité ou non des qualités a nécessairement conduit les écoles adverses à une mise au point théologique et métaphysique : théologique parce que la raison des qualités dans les corps réside dans le dieu et provient de lui ; métaphysique parce qu'il est ici question des principes du devenir et du sens du monde. La notion même d'une connaissance des principes de la totalité du réel souscrit en effet aux critères que nous avons dégagés comme indice d'une métaphysique : elle implique à la fois une quête de rationalité (le principe rend raison de ce dont il est principe)

---

272 DL VII, 148 : « φύσιν δὲ ποτὲ μὲν ἀποφαίνονται τὴν συνέχουσαν τὸν κόσμον, ποτὲ δὲ τὴν φύουσαν τὰ ἐπὶ γῆς. »

273 Le terme est encore répété une ligne plus loin : la nature, *via* les « σπερματικοί λόγοι », conduit à l'achèvement et à la cohésion : « ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα ». On a vu ci-dessus comment cette « cohésion » est, pour les stoïciens, la marque de l'être, c'est-à-dire des corps.

274 Pour cette belle métaphore, selon laquelle le Feu artisan n'est pas séparé du monde, et dont la « biographie est coextensive à celle du monde qu'il crée », cf. A.A. Long, D.N. Sedley [1987], tr. fr. [2001], t. II, p. 261.

275 A.A. Long, D.N. Sedley [1987], tr. fr. [2001], t. II, p. 247.

et conserve nécessairement une vocation totalisante.

Qu'en est-il chez les platoniciens ? Comme on l'a noté, poser une région de l'être plus stable et plus pérenne, séparée de celle du devenir (ainsi que le fait Plutarque à la fin du traité sur *L'E de Delphes*<sup>276</sup>), ne suffit pas pour constituer une métaphysique. Mais la puissance « archique » ou principielle des objets de la théologie, développée par certains médio-platoniciens, va au-delà de ce seul geste. La vocation totalisante de la théologie n'est pas toujours perceptible dans un manuel comme le *Didaskalikos*, du fait de son mode d'exposition scolaire, et la définition de la théologie comme science des « causes premières, c'est-à-dire <les causes> suprêmes et principielles »<sup>277</sup> semble parfois bien nominale. Le projet de fondation des corps naturels par la théologie est plus perceptible dans les fragments de Numénios. De fait, ce dernier remonte au principe après en avoir montré la *nécessité* pour que les corps fluents puissent se maintenir dans l'être. En effet :

Ἀλλὰ τί δὴ ἐστὶ τὸ ὄν; ἄρα ταυτὶ τὰ στοιχεῖα τὰ τέσσαρα, ἡ γῆ καὶ τὸ πῦρ καὶ αἱ ἄλλαι δύο μεταξὺ φύσεις; ἄρα οὖν δὴ τὰ ὄντα ταῦτά ἐστιν, ἥτοι συλλήβδην ἢ καθ' ἓν γέ τι αὐτῶν;

– Καὶ πῶς, ἃ γέ ἐστι καὶ γενητὰ καὶ παλινάγρετα, εἴ γ' ἔστιν ὁρᾶν αὐτὰ ἐξ ἀλλήλων γιγνόμενα καὶ ἐπαλασσόμενα καὶ μήτε στοιχεῖα ὑπάρχοντα μήτε συλλαβάς;

– Σῶμα μὲν ταυτὶ οὕτως οὐκ ἂν εἴη τὸ ὄν. Ἀλλ' ἄρα ταυτὶ μὲν οὐ, ἡ δὲ ὕλη δύναται εἶναι ὄν;

– Ἀλλὰ καὶ αὐτὴν παντὸς μᾶλλον ἀδύνατον, ἀρρωστία τοῦ μένειν ποταμὸς γὰρ ἡ ὕλη ῥοώδης καὶ ὀξύροπος, βάθος καὶ πλάτος καὶ μήκος ἀόριστος καὶ ἀνήνυτος.

Mais qu'est-ce donc que l'étant ? Seraient-ce ces quatre éléments, la terre, le feu, les deux autres natures intermédiaires ? Seraient-ils donc enfin les étants, soit en bloc, soit isolément ?

– Et comment (le seraient-ils), s'agissant de choses engendrées et susceptibles de métamorphoses, puisqu'on peut les voir naître les uns des autres, s'altérer, ne subsister ni comme éléments ni comme agrégats ?

– Ainsi, en tant que corps, ces éléments ne seront pas l'étant. Mais peut-être, si eux ne le sont pas, la matière, elle, sera l'étant ?

– Mais elle aussi en est, plus que tout, incapable, impuissante qu'elle est à demeurer dans le même état ; car c'est un fleuve impétueux et instable que la matière ; elle est, en profondeur, en largeur, en longueur, indéfinie et illimitée.

(Fr. 3,

tr. Des Places modifiée)

Dès lors :

Τὰ σώματα τῆ οικείᾳ φύσει τρεπτὰ ὄντα καὶ σκεδαστὰ καὶ διόλου εἰς ἀπειρον τμητὰ, μηδενὸς ἐν αὐτοῖς ἀμεταβλήτου ὑπολειπομένου, δεῖται τοῦ συνεχόντος καὶ συνάγοντος καὶ ὥσπερ συσφίγγοντος καὶ συγκρατοῦντος αὐτά, ὅπερ ψυχὴν λέγομεν.

Les corps étant par leur nature propre changeants, susceptibles de se dissiper et intégralement divisibles à l'infini, sans que demeure en eux rien d'immuable, il leur faut quelque chose qui les contienne, les rassemble, les lie ensemble pour ainsi dire et les retienne ensemble, ce que,

276 À partir de 392a.

277 161, 1 et 162, 24-26.

précisément, nous appelons une âme.

(Fr. 4b, 5-9,  
tr. Des Places modifiée)

On notera à nouveau le vocabulaire de la cohésion, du rassemblement, par opposition à une matière vue comme s'écoulant de toute part. D'un côté, donc, les corps, parce qu'ils sont matériels, peuvent être décrits comme volatiles ou liquides, mais de l'autre ils ont bien malgré tout une certaine solidité qui rend raison des erreurs du matérialisme naïf et du corporalisme stoïcien. Pour un stoïcien, dans une période située entre deux embrasements, les corps sont le modèle même de la consistance et de la résistance, alors que pour les platoniciens ils sont, par leur nature propre, perpétuellement soumis à la dissolution et menacés par le néant. Surtout, selon les platoniciens, l'erreur des stoïciens est d'échouer dans leur prétention de fondation de cette cohésion des corps. En effet, l'analyse (ici restreinte par Numénius aux corps vivants) insiste sur la nécessité de poser un principe de cohésion qui soit hétérogène et extrinsèque à son principié : il n'y a pas simple chaîne de causalité. C'est pourquoi Numénius poursuit : « on a montré que tout corps requiert de quoi le maintenir [δεισθαι τοῦ συνεχοντος] et il en ira ainsi à l'infini, jusqu'à ce que nous parvenions à l'incorporel » (Fr. 4b).

Entre les stoïciens et les médio-platoniciens, Alexandre se situe donc lui-même à l'intersection des deux impératifs à la fois contradictoires et propres à tout principe. Le principe doit être simultanément lié à ce dont il est le principe, pour pouvoir le fonder, et séparé, pour en éviter la contingence<sup>278</sup>. Un principe purement homogène à ce dont il est le principe risque de déchoir en simple cause parmi d'autres ou en simple élément, et ne pouvoir assumer son statut premier. Un principe totalement détaché de ses effets perd sa puissance à la fois explicative et ontologique et se recroqueville comme un dieu épicurien dont on n'a que faire – comme aussi, justement, un dieu aristotélicien, selon l'attaque d'Atticus qui renvoie dos à dos Épicure et Aristote<sup>279</sup>.

Le défaut des platoniciens de l'époque et, pour autant qu'on puisse en juger, leur infériorité par rapport à Plotin, c'est peut-être ce manque de développement sur la relation ontologique<sup>280</sup> des principes à leurs effets. La chose a à voir avec une tendance au dualisme – non

---

278 Voir par exemple les analyses de S. Roux [2004], p. 14 sq. et B. Mabille [2006].

279 Atticus, Fr. 3, 52-57, Des Places. Sur ce texte et le défi qu'il pose aux aristotéliciens, cf. R.W. Sharples [2002] et ci-dessous § 3.3.3.

280 On laisse de côté ici la relation éthique que peut impliquer la thèse d'une Providence.

sans lien avec la vogue de la gnose. C'est pourquoi, à notre connaissance, les développements sur la participation, par exemple, sont quasi absents des *corpus*<sup>281</sup>. Il reste qu'on lit dans le médio-platonisme une reprise de la tentative académicienne de poser ces principes ultimes que sont l'un et la dyade<sup>282</sup>, *i.e.* des principes qui soient conditions de possibilité à la fois de l'être des corps et de la connaissance en général. On y lit aussi une réflexion sur la Providence qui, si elle ne se développe pas prioritairement du côté des effets ontologiques de la puissance divine, les évoque cependant<sup>283</sup>. Mais la séparation des « mondes » sensible et intelligible, propre au médio-platonisme<sup>284</sup>, rendra nécessaire une nouvelle pensée de la manière dont le principe fonde.

Pour le stoïcien, la corporéité du qualifié provient de l'action du feu divin sur la matière première ; mais dès lors que la causalité est réduite à l'efficience d'un corps<sup>285</sup> et que le dieu est un principe automoteur (précisément pour éviter la régression à l'infini), il doit être cause « sustentatrice » et nécessairement immanent à ce sur quoi il agit. Selon la formule rapportée par Alexandre : « Rien dans le monde, en effet, n'est ni ne devient sans cause, parce que rien dans le monde n'est délivré ni séparé de tout ce qui le précède. »<sup>286</sup> Tout le problème est cependant de comprendre comment cette cause par excellence, ce principe qu'est le dieu, peut lui-même être dit « corps » sans tomber dans la régression à l'infini que tous se sont plu à railler<sup>287</sup> et si son caractère automoteur suffit pour en garantir la principialité.

#### 1.1.4. Conclusions : trois réquisits pour la métaphysique alexandrinienne

Qu'il y ait une (ou « de la ») métaphysique à l'époque post-hellénistique est discutable, si

---

281 Toutefois, cette mise en retrait du concept de participation est peut-être aussi liée à la « subjectivisation » des Idées (l'expression est de J.-F. Pradeau [2003], p. 25), désormais comprises comme pensées du démiurge.

282 Pour une reprise numérienne de ces thèmes cf. Fr. 11 et 39. Plutarque est plus prolixe sur l'un et la dyade, cf. par exemple *De Iside*, 354f, 370e, 374a, etc. Pour l'origine académicienne de la doctrine de l'un et de la dyade, cf. M. Isnardi Parente [1981].

283 Sur la providence dans le médio-platonisme, voir par exemple M. Dragona-Monachou [1994]. Sur la doctrine des principes, voir M. Zambon [2002].

284 J. Laurent [2002], p. 57 sq. ; J.-F. Pradeau [2003], p. 26.

285 Sextus, *M.* IX, 211 (SVF II 341 et LS 55B). Pour l'identification du dieu à « la » cause, cf. Sénèque, *Lettre* 65, 2 (LS 55E).

286 *De fato*, XXII, 43, 20-22 (Thillet). Pour ces chaînes causales, cf. aussi Cicéron, *De div.*, I, 126.

287 Cf. Plutarque, *De Comm. Not.*, 50. Pour une tentative de résolution de ce problème, cf. M. Frede [2005].

l'on entend par là un champ délimité du savoir, un espace épistémique défini, commun aux différents auteurs, par-delà les divergences scolaires. Certes, dans le médio-platonisme, se font jour des tentatives pour surmonter la tripartition logique-physique-éthique, pour élaborer une théologie et ce qui se rapproche d'une métaphysique. Mais ces tentatives s'effectuent encore – à notre connaissance – en l'absence de problématisation du statut épistémologique de la métaphysique.

Qu'il y ait « du » métaphysique, de puissantes tendances inhérentes aux débats post-hellénistiques faisant signe vers le métaphysique, cela nous paraît en revanche incontestable. Or ces différentes tendances ont quant à elles pu « faire contexte » pour Alexandre. Vont dans ce sens les développements stoïciens sur les universaux ou l'incorporité des qualités, qui nous ont servi d'exemples types, ou, du côté platonicien, la renaissance d'un platonisme dogmatique, de la doctrine des Idées, de l'idée d'un premier dieu qui est l'être. Certes, dans le contexte de l'Exégète, ces questionnements métaphysiques se font à l'occasion de débats plus « brûlants », mais ils ont bien, comme le dit J. Brunschwig, un statut méta-philosophique – méta-physique ou méta-logique<sup>288</sup>.

Si donc, comme l'on peut penser au premier abord, Alexandre marque une reviviscence métaphysique, il faut préciser. D'une part, l'Exégète s'inscrit dans les débats qu'on peut qualifier *a posteriori* de métaphysiques. D'autre part, son innovation doit être cherchée du côté de la constitution de la métaphysique en science. La contextualisation permet donc, si ce n'est de rendre raison, du moins d'éclairer les défis que doit affronter une métaphysique aristotélicienne à l'époque post-hellénistique. Eu égard à son contexte, et dès lors qu'Alexandre s'intéresse à la métaphysique et entreprend de commenter la *Métaphysique*<sup>289</sup>, il se doit en effet :

- 1) De procurer aux questions qu'on vient d'énoncer un statut épistémique et de lutter contre leur dispersion en minant de l'intérieur la tripartition logique-physique-éthique. Par statut épistémique, il faut entendre à la fois la méthode d'une science mais surtout et au premier chef, son unité interne et sa délimitation.
- 2) De réaffirmer l'universalité de l'être en luttant contre sa rétrogradation. On a pu dire que la détermination néoplatonicienne du premier principe comme au-delà de l'être n'était

---

288 J. Brunschwig [2003], p. 209.

289 Sur ce point bute l'entreprise de contextualisation et telle est la limite du pouvoir explicatif du contexte : la raison pour laquelle Alexandre se ré-intéresse à la métaphysique comme science demeure dans l'ombre. Le contexte permet à tout le moins de diagnostiquer ici, par écart, l'innovation.



pas sans rapport avec la théorie stoïcienne du  $\tau\iota$  comme genre suprême<sup>290</sup>. Cette thèse semble difficile à confirmer historiquement, mais il reste qu'Alexandre se situe bien au croisement de deux attaques magistrales contre l'universalité ou la primauté de l'être. À cet égard, le geste alexandrinien peut paraître, ici comme ailleurs, selon le mot de M. Rashed, « réactionnaire », comme, plus généralement, le « retour à la science théorique pure » qu'il prône<sup>291</sup>. Le contexte est ici ce à quoi le penseur résiste : s'il le détermine, c'est négativement

- 3) De concevoir enfin un principe du monde qui ne soit ni purement immanent ni totalement séparé.

Comme on voit, ces trois projets correspondent à des polémiques que nous avons abordées dans ce qui précède. Ils correspondent également aux trois critères que nous avons déterminés pour déceler la présence du métaphysique à l'époque d'Alexandre : le principe de rationalité, l'ambition d'universalité et la recherche du fondement ou du principe. L'institution alexandrinienne de la métaphysique se comprend donc sur le fond de l'encyclopédisme de son époque et de son opposition aux autres écoles : la notion d'une philosophie première est le propre et la marque du néo-aristotélisme alexandrinien.

Mais contextualiser l'institution alexandrinienne de la métaphysique, c'est aussi faire droit à l'œuvre du commentateur. On a souhaité le souligner d'entrée de jeu : l'Aphrodisien est un philosophe et sa lecture exige à ce titre les mêmes méthodes d'historiographie qu'on applique couramment aux stoïciens ou aux platoniciens post-hellénistiques. Le lire dans son seul face-à-face avec le texte aristotélicien, *sub specie aeternitatis*, c'est manquer la réalité (l'historicité) de son geste philosophique. En revanche, loin d'être contradictoire avec une approche purement exégétique de l'œuvre alexandrinienne, notre tentative de contextualisation achemine naturellement vers celle-ci. Philosophe, Alexandre l'est, indissociablement, en ce qu'il est exégète. Et l'institution de la métaphysique comme science une ressortit évidemment à cette activité interprétative.

---

290 Il s'agit de P. Hadot [1968], p.175 sq. Voir toutefois les arguments de P. Aubenque [1991] / [2009a], p. 320.

291 M. Rashed [2007b], p. 317, n. 864.

## 1.2. Alexandre exégète : Unité des noms, unité du traité

### 1.2.1. L'unité de la « πραγματεία »

On vient de voir comment le projet alexandrinien d'une métaphysique émerge dans un contexte où, en l'état de nos sources, la métaphysique n'existe pas comme science constituée. Mais dès lors qu'Alexandre se donne pour objectif de la réintégrer dans le champ scientifique de son époque, il lui incombe d'établir et d'assurer son unité. Cela rend raison de la manière dont l'Exégète lit le traité lui-même. Si, comme nous en faisons l'hypothèse, l'interprétation alexandrinienne a contribué à autonomiser la métaphysique comme science en la détachant de son origine textuelle (faire de la métaphysique ne se réduirait plus à lire et étudier Aristote), il n'en demeure pas moins qu'Alexandre est d'abord un commentateur. Alexandre identifie ainsi métaphysique et *Métaphysique* tout en rendant possible leur décollement ultérieur. La position « unitarienne », dont on fait l'hypothèse chez Alexandre, s'alimente en effet d'une entente stricte de l'unité littéraire de la *Métaphysique*.

Pourtant, en bonne logique, une position unitarienne quant à l'objet et la structure de la science métaphysique, *i.e.* l'affirmation de son « unité théorique »<sup>292</sup>, n'implique pas nécessairement l'affirmation de l'unité de composition du traité. On peut très bien, tout à la fois, concevoir l'unité du projet aristotélicien d'une philosophie première, mais admettre que le traité exposant celle-ci présente des irrégularités de rédaction, voire qu'il n'est pas un « livre », que c'est une « chimère »<sup>293</sup>. L'un des moyens d'assurer cette unité théorique peut même être de se débarrasser de la diversité des objets que le traité passe en revue, en tirant argument de

---

292 A. Jaulin [1999].

293 A. Jaulin [2003], p. 11.

l'inauthenticité de sa composition. On montrerait ainsi que le projet d'une science de l'étant en tant qu'étant est celui d'une science unifiée qui ne concurrence pas une autre science, spéciale et subordonnée, la théologie d'E 1 et du livre Λ ; que c'est une erreur d'interprétation qui a poussé les éditeurs à rassembler sous un même ensemble des textes qu'en fait ils ne comprenaient pas réellement.

Alexandre est à mille lieues de ces tendances. Non que celles-ci soit réservées aux interprétations qui nous sont contemporaines : comme on va le voir, il y a sans doute eu, dès avant Alexandre, des lecteurs qui ont douté que la *Métaphysique* fût un livre. L'Exégète aurait donc très bien pu lui aussi procéder à une critique de la composition du traité pour s'alléger de certains problèmes connus. Au contraire, l'Aphrodisien fait preuve d'une option herméneutique d'autant plus forte qu'elle ne simplifie pas son travail de commentateur : selon lui, la *Métaphysique*, telle qu'il la possède, est ordonnée, cohérente, rien ne doit être déplacé ou en être retiré. Le traité, unifié, présente une science une.

C'est ce qu'indique l'ambiguïté de l'emploi alexandrinien de « πραγματεία ». On le sait, le terme, embarrassant pour les traducteurs, désigne aussi bien l'étude, la doctrine et, en l'occurrence, une science, que le traité, au sens physique d'un ensemble de livres. Conformément aux emplois courants du terme, Alexandre emploie « πραγματεία » pour dire l'un autant que l'autre – au sens où, comme le dira V. Cousin « elle [la métaphysique] est tout autant dans cet ensemble [la *Métaphysique*] »<sup>294</sup>. Aussi, quand Alexandre soutient que c'est sur la sagesse que porte « ἡ προκειμένη πραγματεία »<sup>295</sup>, est-il difficile de ne pas y entendre les textes aristotéliens. De même lorsqu'il se réfère aux différents livres qui composent la πραγματεία<sup>296</sup>.

Le sens premier de « πραγματεία », cependant, reperce quand le terme désigne une

---

294 V. Cousin dans K.L. Michelet [1836] : si Andronicos avait composé l'ouvrage *Métaphysique*, alors « ce serait un homme du plus beau génie, puisqu'il aurait créé l'ensemble de la *Métaphysique*, c'est-à-dire la *Métaphysique* elle-même ; car elle est tout entière dans cet ensemble ; c'est cet ensemble qui nous en manifeste la méthode, la marche, les procédés », p. XXV (nous reproduisons la typographie qui laisse évidemment dans l'ambiguïté la question de savoir si l'on a affaire au traité ou à la science). L'amusant est que V. Cousin, résumant Michelet, s'en sert d'argument pour refuser la paternité de la *Métaphysique* à Andronicos, dans un syllogisme du type : la *Métaphysique* est un ouvrage de génie ; si Andronicos l'avait composée, il en serait un ; (or – prémisses sous-entendues, sans doute si évidentes qu'il serait inélégant de la dire – Andronicos n'est pas un génie), il ne peut donc être l'auteur de la *Métaphysique*, « comme ce n'est ni Lycurgue, ni Pisistrate qui ont fait l'*Illiade* ».

295 *In Met.*, 6, 2-3 : « ...συνιστὰς καὶ δεικνὺς ὅτι μάλιστα τῆς σοφίας ἐστὶν ἴδιον τὸ τὰς αἰτίας γινώσκειν, περὶ ἧς ἡ προκειμένη πραγματεία, ... »

296 Par exemple, la référence à M en *In Met.*, 111, 13-14 : « λέγει δὲ περὶ αὐτῶν ἐν τῷ M τῆσδε τῆς πραγματείας. » ou à Λ en 178, 21. Voir aussi 169, 22-23 ; 172, 21-22 ; 179, 33 ; 201, 20...

certaine recherche, celle qui nous est proposée ici, par le traité – donc une activité qui n'est pas le traité lui-même, puisqu'elle en fait l'objet. Alexandre commente en effet la subordonnée de 982a 4, « ἐπεὶ δὲ ταύτην τὴν ἐπιστήμην ζητοῦμεν », en complétant : « τουτέστιν ἐπειδὴ ἡ προκειμένη ἡμῖν πραγματεία ζήτησις ἐστὶ ταύτης τῆς ἐπιστήμης, δεῖ ἰδεῖν περὶ ποῖα ἐστὶν ἐπιστήμη ἡ ζητούμενη. » (8, 19-21). De surcroît, le thème de la naturalité de cette πραγματεία peut difficilement s'appliquer au traité lui-même<sup>297</sup>.

Néanmoins, la distinction entre les deux sens est parfois très malaisée. Par exemple la « πραγματεία » nommée par Aristote « théologie » désigne-t-elle la science elle-même ou l'un des noms possibles du traité<sup>298</sup> ? De même, l'« ἀποδεικτικὴν πραγματείαν » qui pourrait, « en un sens », faire partie de la philosophie<sup>299</sup> désigne-t-elle le(s) traité(s), selon la traduction d'A. Madigan, ou plutôt l'étude que mène l'*Organon* ?

Une manière de répondre serait de soutenir que l'ambiguïté est, sinon volontaire, du moins éloquente. Le passage par métonymie<sup>300</sup> du traité qui l'expose à l'étude pourrait signaler un certain rapport à l'écrit, bien différent de celui de l'époque classique. Pour le dire brièvement, il ne serait pas absurde de soutenir qu'à l'aube de l'Ère des Commentateurs, une science consiste autant en une disposition de l'âme qu'en l'ouvrage qui l'expose, ou que tout au moins un lien puissant unit ces deux modes d'être.

En ce sens, l'ambiguïté du premier commentaire à B 1 s'en trouverait fondée. Le texte, célèbre, est le suivant :

Ἡ μὲν ἐπιζητούμενη ἐπιστήμη καὶ προκειμένη νῦν αὐτὴ ἐστὶν ἡ σοφία τε καὶ ἡ θεολογική, ἣν καὶ Μετὰ τὰ φυσικὰ ἐπιγράφει τῷ τῆ τάξει μετ' ἐκείνην εἶναι πρὸς ἡμᾶς. λέγει δὲ αὐτὴν καὶ πρώτην σοφίαν, ὅτι τῶν πρώτων καὶ τιμιωτάτων ἐστὶ θεωρητική. Διὰ τὸ αὐτὸ δὲ τοῦτο καὶ θεολογική· περὶ γὰρ τοῦ αἰτίου καὶ εἶδους, ὃ πάντῃ ἄυλός ἐστιν οὐσία [171.10] κατ' αὐτόν,

La science qu'Aristote recherche, celle-là même qu'il propose maintenant, est la sagesse et la <science> théologique, qu'il intitule aussi « Méta-physique », du fait que, dans l'ordre, elle vient pour nous après la physique. Et il dit qu'elle est aussi « sagesse première » parce qu'elle étudie les choses premières et les plus estimables. C'est pour cette même raison qu'elle est également « théologique ». Pour Aristote en effet, le discours contenu dans ces livres porte

297 *In Met.*, 140, 2-4 : « δοκεῖ δέ μοι διὰ μὲν τοῦ πολλούς τε ἐπιβάλλεσθαι λέγειν περὶ αὐτῆς καὶ μηδένα αὐτῶν πάντῃ διαμαρτάνειν δείκνυσθαι τὸ κατὰ φύσιν ἡμῖν εἶναι τήνδε τὴν πραγματείαν. »

298 *In Met.*, 18, 10-11 : « διὰ τούτων δὲ ἔδειξεν ὅτι καὶ εὐλόγως ἦδε ἡ πραγματεία θεολογική καλεῖται. ». Voir aussi 210, 26 où l'on trouve l'expression « πρὸς τὴν γνώσιν τῶν ἀρχῶν καὶ ὅλως πρὸς τὴν προκειμένην πραγματείαν ».

299 *In Met.*, 191, 11-12 : « εἴη δ' ἂν πῶς διὰ τούτων καὶ τὸ μέρος φιλοσοφίας εἶναι τὴν ἀποδεικτικὴν πραγματείαν τιθέμενον. ». Pour la traduction anglaise par « *treatise* », cf. A. Madigan [1992], p. 119.

300 Ou synecdoque si l'on prend ce terme au sens du transfert reposant non pas sur une inclusion méréologique, mais sur la base d'une dépendance matérielle.

ἦν καὶ πρῶτον θεὸν καὶ νοῦν καλεῖ, ὁ λόγος  
ἐν τούτοις προηγουμένως αὐτῷ γίνεται.

principalement sur la cause, plus précisément la  
forme qui est selon lui une substance totalement  
immatérielle qu'il appelle aussi Premier dieu et  
intellect.

(171, 5-11)

Le verbe qui introduit la dénomination de « μετὰ τὰ φυσικά », « ἐπιγράφει », désigne nécessairement une opération bibliographique, le fait de donner un titre à un ouvrage – le terme renvoie d'abord à l'action d'égratigner ou de graver, sans que ce soit automatiquement pour écrire, puis au fait d'inscrire des lettres « au-dessus », par exemple en épitaphe, intituler ou apposer sa signature, etc.<sup>301</sup> Il n'a en tout état de cause jamais le sens de « καλέω » ou de « λέγω ». On pourrait objecter que l'antécédent de la relative (« ἡ μὲν ἐπιζητούμενη ἐπιστήμη ») renvoie bien à une science et non à des livres. La question est donc de savoir si « μετὰ τὰ φυσικά » est un nom propre (désignant uniquement le traité) ou, déjà, un nom commun (désignant la science). Au strict point de vue lexical et grammatical, Alexandre est en train de dire qu'Aristote a « aussi » (« καὶ », 171, 6) donné ce *titre* à la *science*. La synecdoque joue donc à plein. Sans doute ne faut-il pas exagérer ce point : l'Exégète sait très bien qu'une science est d'abord une ἕξις (celle, justement, de l'intellect ἐν ἕξει et ἐπίκτητός<sup>302</sup>) ; mais à titre heuristique, un bon moyen de comprendre comment il unifie la métaphysique serait donc de repérer si et comment il unifie la *Métaphysique*.

Il est inutile de revenir ici intégralement sur l'herméneutique générale d'Alexandre. La chose a déjà été étudiée avec précision<sup>303</sup> et l'on peut se contenter d'en tirer les conséquences pour ce qui nous intéresse : sa lecture de la *Métaphysique*. Plutôt que de procéder uniquement *a priori*, on cherchera à déchiffrer ses procédés herméneutiques à même son interprétation du traité.

Rappelons seulement que, dans le but de clarifier les textes du Stagirite, son Exégète travaille à expliquer « *Aristotelem ex Aristotele* »<sup>304</sup>. La première partie de l'expression a son importance : Alexandre vise la pensée du Philosophe, il commente davantage Aristote que les

301 Sur ce verbe et son emploi postérieur chez les commentateurs néoplatoniciens, cf. P. Hoffmann [1997], p. 75 sq.

302 Cf. Alexandre, *DA*, 82, 1 sq et 85, 25 sq.

303 Cf. principalement R.W. Sharples [1987], p. 1179-1181 ; J. Barnes [1992] ; P. Donini [1995] ; S. Fazzo [2004]. Voir aussi les indications de M. Bonelli [2001], p. 22 sq.

304 L'expression se lit déjà à la Renaissance chez Bartolomeo Pascual : « *si Aristotelem ex Aristotele interpretemur, quae una ratio Aristotelis interpretandi auditoribus Philosophiae idonea semper visa est, et mihi vehementer probata* », *De optimo genere explanandi Aristotelem*, cf. L. Bianchi [2002].

textes aristotéliens<sup>305</sup>. Ou, plus exactement, Alexandre explique aussi des textes aristotéliens, mais la finalité et le critère de l'interprétation consistent autant en ce qu'a dit le Philosophe qu'en ce qu'il a « voulu dire », en sorte que l'ensemble soit cohérent. Le principe de charité herméneutique est poussé à son maximum – ce qui n'empêche pas de très rares corrections du texte aristotélien, en soulignant par exemple l'emploi inadéquat d'un terme<sup>306</sup>. Alexandre propose parfois plusieurs interprétations d'un même passage, sans trancher ouvertement en faveur d'une option ou de l'autre, énonce également les diverses leçons des manuscrits qu'il a sous les yeux<sup>307</sup>. Les commentaires proposés s'échelonnent depuis la simple note de bas de page qui rappelle un élément technique ou une définition, jusqu'à la reprise intégrale du passage, sa mise en ordre logique, son inscription dans le projet général du traité<sup>308</sup>. De ce point de vue, la méthode est beaucoup moins systématique ou formalisée que celle d'un Averroès par exemple. L'Exégète s'adapte aux textes, va plus vite sur des passages dont le sens est plus clair, s'arrête très longuement sur ceux qui exigent explication – autant de traits que n'importe quel professeur reconnaît comme caractéristiques de la situation d'enseignement des textes.

La seconde partie de la proposition, « *ex Aristotele* », indique l'option d'une lecture interne – on y reviendra, mais il faut préciser d'emblée que cet « intérieur » désigne l'ensemble du *corpus* aristotélien. L'interprétation alexandrinienne d'Aristote est en effet marquée par le procédé de « déterritorialisation » ou, plus modestement, du transfert, de l'« import-export »<sup>309</sup> des thèses ou des concepts du Stagirite. L'Aphrodisien se sert du reste du *corpus* pour interpréter tel ou tel passage. Cela présume de la part d'Alexandre une forme d'égalisation du *corpus*, en tout cas d'une certaine partie de celui-ci<sup>310</sup>. Si donc l'on peut employer dans la *Métaphysique* un concept

305 Voir la belle formule de M. Rashed [2007b], n. 515, p. 181, distinguant l'herméneutique d'Alexandre de celle de J. Brunschwig, « le premier explique Aristote et le second, des textes aristotéliens. »

306 Cf. ci-dessous, par exemple à propos du vocabulaire du genre et de l'espèce en Γ (§ 2.4.2.c).

307 Les exemples se lisent à chaque page du commentaire, on en donnera de nombreux dans les pages qui suivent (voir les différentes interprétations dans le commentaire à la fin d'A 9, avec la grande reprise de 116, 25 sq. ; ou les deux interprétations cruciales de Γ 3, 1005b 5-7 (267, 24 sq.) sur lesquelles on reviendra plus bas). Pour l'accès aux divers manuscrits, voir par exemple la mention d'un γράφεται, en *In Met.*, 46, 23 sq. (sur ce passage, cf. H. Diels [1905] ; C. Luna [2001], p. 127 ; B. Bydén [2005], p. 107 sq.).

308 Pour une « note de bas de page », voir par exemple le commentaire à B 1, 995b 18, sur la distinction des propriétés par soi (*In Met.*, 176, 19 sq.) ; pour un exemple frappant de mise en forme logique, voir le commentaire à A 3, 983b 32 (*In Met.*, 25, 13 sq.). Pour la réinscription d'un passage dans le projet du traité, voir, sur la fin d'A 9, *In Met.*, 133, 22 – 134, 14.

309 Il ne faut entendre dans cette expression qu'une seule et même opération, qui peut être vue comme « importation » ou « exportation » selon le point de vue adopté.

310 On a déjà remarqué que l'Exégète fait peu de cas des traités biologiques, par exemple. Cf. M. Rashed

ou une thèse issus de l'*Éthique à Nicomaque* ou des *Seconds Analytiques*, c'est parce que ces ouvrages sont d'égale valeur, exprimant, chacun à leur façon, sur leur sujet, une parcelle de la pensée monoïde d'Aristote.

Une telle manière de faire est au fond assez banale en histoire de la philosophie (se référer à telle lettre de Descartes à Élisabeth pour commenter tel paragraphe des *Passions de l'âme*, à l'analytique des principes de la *Critique de la raison pure* pour telle section de la *Critique de la faculté de juger*). Mais elle a été poussée à un tel degré dans la lecture d'Aristote que les travaux contemporains sur le Stagirite, voire en philosophie ancienne en général, en ont souligné les limites. Il a en effet été plusieurs fois remarqué combien les élaborations conceptuelles d'Aristote sont dépendantes de la position d'un problème déterminé. L. Couloubaritsis l'a par exemple mis en évidence à propos de la notion de changement<sup>311</sup> ; P. Aubenque le dit de façon plus affirmative :

On ne commente pas une phrase d'Aristote comme on commenterait un verset de la Bible, car elle renvoie à la totalité des autres ; elle est moins signifiante que co-signifiante et sa vérité ne s'éclairera que rétrospectivement, au regard de la totalité de ce qu'elle contribue à constituer.<sup>312</sup>

À vrai dire, ce principe doit être nuancé sous peine de tomber dans un holisme aussi imprudent d'un point de vue herméneutique que la méthode d'exégèse purement locale. S'il faut avoir commenté la totalité du *corpus* aristotélicien avant de lire un texte, il serait bien difficile de seulement commencer à lire ce *corpus*. Il y a donc nécessairement un cercle entre le tout et la partie et, sans doute, Alexandre procède-t-il d'une manière assez similaire en ce que, comme on l'a dit, il commente Aristote avec une impressionnante partie du *corpus* présente à l'esprit.

La différence est qu'Alexandre *table*<sup>313</sup> sur une cohérence générale et assez stricte des textes, des thèses et des concepts. Cela n'implique pas une méconnaissance des difficultés qui se posent alors – on ne peut lui reprocher une vision à ce point naïve de l'œuvre aristotélicien – mais l'effort constant, quoique souvent implicite, de leur résolution. À tout le moins n'est-il pas touché

---

[2007b], p. 27.

311 L. Couloubaritsis [1997], p. 54 : « peut-on utiliser chez lui [Aristote] une notion dont la théorie est déployée ultérieurement pour élucider une problématique exposée antérieurement dans le texte ? »

312 P. Aubenque [1964] / [2009a], p. 139. La comparaison avec l'exégèse biblique est au demeurant discutable, s'il est vrai que, traditionnellement, la tradition exégétique favorise à plein les renvois internes, voire les échos entre l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*.

313 C'est davantage une présomption qu'un donné, le travail de commentateur étant de démontrer cette cohérence là même où elle n'est pas évidente.

par le soupçon d'une évolution d'Aristote ou l'idée qu'on aurait affaire à une pensée inchoative et non systématique. Il n'y a donc pas lieu de dévaluer des parties du *corpus* sous prétexte qu'elles seraient « de jeunesse » – ainsi le *Protreptique*, dont M. Rashed a bien montré l'importance pour Alexandre<sup>314</sup>. Bref, l'unité organique du *corpus* permet cette déterritorialisation, ces imports-exports que nous évoquions. Mais cette unité vaut à l'intérieur même du *corpus* pour ces unités que sont les traités. La *Métaphysique* en est un exemple. Pour éclairer comment s'élabore cette position de l'Exégète, on montrera comment l'option unitarienne s'illustre au premier chef dans l'identité en extension des titres du traité et des noms de la science que celui-ci expose ; on développera ensuite l'interprétation générale qu'Alexandre offre de la composition de la *Métaphysique*.

### 1.2.2. L'unité des noms : une science hétéronyme ou polyonyme ?

On sait que la science proposée par la *Métaphysique* reçoit diverses appellations : sagesse, philosophie première, science théologique, à quoi on peut ajouter des descriptions comme science de l'étant en tant qu'étant, science recherchée, science de la substance<sup>315</sup>. Cette diversité se maintiendra jusqu'à l'époque moderne avec la concurrence entre « *metaphysica* » et « *prima philosophia* » (on songe à Descartes) et indique à elle seule une difficulté pour tout lecteur de la *Métaphysique*. Alexandre n'échappe pas à la règle, il est même le premier à affronter cette difficulté.

Or le contexte scolaire d'Alexandre pousse ainsi à un travail de justification continue de la doctrine et de démonstration de sa supériorité par rapport aux autres. Cet enjeu agonistique voire concurrentiel, qui peut paraître relever de la vulgaire conjoncture, a en réalité joué le rôle d'un puissant aiguillon dans la formalisation et l'énonciation des thèses propres à chaque pensée. L'affirmation d'une science de l'étant en tant qu'étant, science des principes et causes premiers, etc., a sans doute été pour Alexandre l'un des marqueurs de l'aristotélisme<sup>316</sup> ; or du point de vue

314 Cf. M. Rashed [2000] et M. Rashed [2007b], p. 40, 304, 311.

315 Au sujet de la distinction déjà mentionnée entre d'une part les « noms » (sagesse, science recherchée, philosophie première) et d'autre part les « caractérisations » ou « définitions » (science des premiers principes et des premières causes, science de l'étant en tant qu'étant, enquête sur la substance, science de l'étant immobile et séparé), cf. F. Wolff [1997], p. 293.

316 Plus, en tout cas, que dans l'ancien Peripatos.



rhétorique et dialogique de la défense et de l'affirmation de la doctrine, on peut légitimement penser que la pluralité des dénominations n'était pas un avantage. L'unification de la métaphysique et, au premier chef, de ses noms, lui incombe donc à titre de diadoque.

De fait, l'Exégète semble souvent faire feu de tout bois en multipliant les dénominations de la métaphysique. À l'anonymat progressif dans lequel s'enfonce la science au fur et à mesure de la *Métaphysique* d'Aristote répond chez Alexandre une profusion de noms. Le fait est frappant dans son proème à Γ, où la béance qu'ouvre l'indéfini de Γ 1 (« ἐπιστήμη τις » 1003a 21) se voit comblée par tous les noms possibles. La première impression est ainsi celle d'une assimilation des différents intitulés<sup>317</sup>.

Toutefois, en régime alexandrinien, il y a deux manières pour des noms de s'équivaloir : soit la science que ces noms désignent est un « polyonyme »<sup>318</sup>, c'est-à-dire qu'un même référent se trouve désigné par plusieurs noms possédant exactement la même définition, soit elle est un « hétéronyme »<sup>319</sup>, c'est-à-dire une chose dotée de noms différents, chaque nom renvoyant à une description différente, mais ayant strictement la même extension. Cette possibilité, ouverte par la terminologie de l'Exégète, invite donc, contrairement à ce que font généralement ses lecteurs, à jouer de prudence : peut-être faut-il aller au-delà de cette apparente équivalence des intitulés de la métaphysique. La comparaison de l'ensemble des occurrences de σοφία, πρώτη φιλοσοφία, θεολογική et μετὰ τὰ φυσικά fait paraître des différences dans leur traitement, qu'il va falloir analyser. On peut partir en premier lieu du nom qui ne se trouve pas dans le *corpus* alexandrinien mais dont hérite Alexandre, celui promis à la fortune que l'on sait : le nom de métaphysique.

#### a) L'invention de la « métaphysique » ?

Le syntagme « μετὰ τὰ φυσικά » est assez rarement employé par Alexandre. Son sens est majoritairement bibliographique, par exemple lorsque l'Exégète fait référence à l'un des « livres », ou à l'énoncé d'une thèse contenue dans les livres<sup>320</sup>.

317 Voir *In Met.*, 15, 32 ; 175, 4 ; 237, 3-4 ; 238, 3-4 ; 239, 36...

318 Cf. *In Met.*, 247, 27-28 ; 280, 18-35 ; 281, 24, 282, 21...

319 Le terme n'apparaît pas chez Aristote. Pour Alexandre, cf. *In Met.*, 378, 13-14 et 379, 20-22 : « δύναται διαφέροντα λέγειν καὶ ὅσα κατὰ τὸ ὑποκείμενον ὄντα ταυτά, κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ τὸν ὀρισμὸν ἔχει τὴν ἑτερότητα, ὡς ἔχει τὰ ἑτερόνυμα ». Cf. aussi *In Top.*, 398, 2 ; 405, 6 ; 475, 16. Mais le terme est effectivement assez rare (dix fois dans le TLG).

320 *In Met.* 137, 2 ; 169, 22 ; 172, 21 ; 344, 2-3. *In Top.*, 26, 20 ; 45, 9 ; 420, 11, 504, 15. *Mantissa*, 170, 10.

Restent trois passages ambigus, deux dans le *Commentaire à la Métaphysique* et un dans celui aux *Topiques*<sup>321</sup>, où l'on peut légitimement se demander si Alexandre n'emploie pas pour la première fois « métaphysique » comme un nom commun, se livrant ainsi une antonomase décisive<sup>322</sup>. Cependant, d'une part les deux passages de l'*In Met.* sont particuliers puisqu'il s'agit du début du commentaire à B et du proème à Γ ; d'autre part, l'expression y est toujours distinguée des autres noms. Ainsi, dans le début de B<sup>323</sup>, « sagesse » et « <science> théologique » sont indiscutablement des noms de la science qui est, selon l'expression très usuelle, « proposée » par ce traité. Mais le texte montre certainement, en séparant par une relative « μετὰ τὰ φυσικά » des autres dénominations, qu'Alexandre *sait* que ce terme n'apparaît jamais dans le corps du traité ni dans le reste du *corpus*. Certes, le sujet sous-entendu d'« ἐπιγράφει » est Aristote, mais si l'authenticité du terme ne semble pas remise en cause, son traitement particulier est au moins le signe de la précaution d'Alexandre.

Le proème du commentaire à Γ présente une ambiguïté similaire :

Προθέμενος ἐν τῇ Μετὰ τὰ Φυσικά  
πραγματεία, ἣν καὶ σοφίαν καὶ πρώτην  
φιλοσοφίαν, ἔστι δὲ ὅτε καὶ θεολογικὴν ἔθος  
αὐτῷ καλεῖν, ...

Puisque Aristote s'est proposé dans le traité de  
*Métaphysique*, qu'il a pour habitude d'appeler sagesse  
et philosophie première, et parfois aussi  
théologique, ...

(237, 3-4)

L'ambiguïté relevée précédemment quant à la *πραγματεία* joue ici à plein, Alexandre mêlant indication bibliographique et noms de la science. De même, le syntagme « μετὰ τὰ φυσικά » est à nouveau séparé des autres noms. De même enfin, il est à nouveau difficile d'affirmer sans aucune hésitation qu'Alexandre emploie ici « métaphysique » comme le nom d'une science, quoique le texte en trace la voie.

Autant dire que le seul lieu où Alexandre use indiscutablement de « μετὰ τὰ φυσικά » comme d'un nom commun est le passage du *Commentaire aux Topiques*. Alexandre y explique une proposition d'Aristote qui a sans doute une certaine importance pour lui puisqu'elle se trouve citée ailleurs, avec force, dans le commentaire à B, sur l'utilité de la dialectique pour la recherche de la vérité<sup>324</sup>. Ce faisant, l'Exégète explicite quelles sont les « τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας »

321 *In Met.* 171, 5-7 ; 237, 3-4. *In Top.* 28, 26.

322 Cf. M. Bonelli [2001], p. 56.

323 *In Met.*, 171, 5-7 : « Ἡ μὲν ἐπιζητούμενη ἐπιστήμη καὶ προκειμένη νῦν αὐτῇ ἐστὶν ἡ σοφία τε καὶ ἡ θεολογική, ἣν καὶ Μετὰ τὰ φυσικά ἐπιγράφει τῷ τῇ τάξει μετ' ἐκείνην εἶναι πρὸς ἡμᾶς. ».

324 Comparer *In Top.* 28, 26 sq. et *In Met.*, 173, 22 sq. On y retrouve l'analogie avec le juge qui, pour mieux juger, doit entendre les deux parties plaider l'une contre l'autre (ἀντιδικέω, même verbe dans les deux

du texte d'Aristote (101a 27-28) auxquelles la dialectique sera profitable<sup>325</sup>. Tels sont, selon Alexandre, les savoirs qui visent la connaissance scientifique et la découverte de la vérité, c'est-à-dire : « la physique, l'éthique, la logique et la métaphysique ». La proposition centrale est en effet :

Τρίτον τῆς ὠφελείας αὐτῆς ἐκτίθεται τρόπον τὸν πρὸς φιλοσοφίαν καὶ τὴν κατ' ἐπιστήμην γνῶσιν, τοῦτ' ἔστι πρὸς τὴν τοῦ ἀληθοῦς εὕρεσιν [28.25] τε καὶ γνῶσιν. <κατὰ φιλοσοφίαν> δὲ <ἐπιστήμας> εἶπε τὴν φυσικὴν, τὴν ἠθικὴν, τὴν λογικὴν, τὴν μετὰ τὰ φυσικά.

Il expose la troisième façon dont elle est utile pour la philosophie et la connaissance scientifique, c'est-à-dire pour la découverte et la connaissance du vrai. Par « sciences philosophiques » il veut dire<sup>326</sup> la <science> physique, l'éthique, la logique, la métaphysique.

(In *Top.*, 28, 23-26)

Le texte est à l'évidence traversé par une double référence à la fois aristotélicienne et stoïcienne : nous avons vu en effet comment un passage postérieur des *Topiques* (105b 19-21) a servi à asseoir la tripartition hellénistique du *logos* en physique, logique et éthique et, par la suite, sa récupération péripatéticienne. Le coup de force d'Alexandre est manifeste, puisqu'il rompt cette tripartition<sup>327</sup>. De ce point de vue, il n'est pas exagéré de tenir ce texte pour l'acte de naissance de la métaphysique comme science, quoiqu'il s'agisse là, en toute rigueur, du seul texte où l'antonomase semble parfaitement consommée, c'est-à-dire le seul lieu où l'Exégète appelle, sans doute possible, une science « μετὰ τὰ φυσικά ».

### *b) La promotion de « philosophie première » : la métaphysique à l'endroit*

Dans l'apparente équivalence des noms, une première distinction doit donc être faite eu égard à la prudence de l'emploi alexandrinien de « μετὰ τὰ φυσικά ». Mais Alexandre est tout aussi prudent avec l'adjectif « θεολογικός ». De ce point de vue, l'économie d'Aristote dans

---

textes). In *Top.* commente justement le passage où Aristote énumère les types de services que peut rendre la dialectique, et Alexandre en commentant B conclut : « ἀληθές ἄρα τὸ ἐν τοῖς Τοπικοῖς εἰρημένον τὸ χρησιμὸν εἶναι τὴν διαλεκτικὴν πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ζητήσεις. » (174, 2-4).

325 In *Top.* 28, 23-26 : « Τρίτον τῆς ὠφελείας αὐτῆς ἐκτίθεται τρόπον τὸν πρὸς φιλοσοφίαν καὶ τὴν κατ' ἐπιστήμην γνῶσιν, τοῦτ' ἔστι πρὸς τὴν τοῦ ἀληθοῦς εὕρεσιν τε καὶ γνῶσιν. <κατὰ φιλοσοφίαν> δὲ <ἐπιστήμας> εἶπε τὴν φυσικὴν, τὴν ἠθικὴν, τὴν λογικὴν, τὴν μετὰ τὰ φυσικά. »

326 Par convention, on ne traduit pas les aoristes dont Alexandre se sert dans ses commentaires pour se référer au texte, par un temps du passé, le présent convenant mieux en français.

327 Quoiqu'en vérité, si l'on se fie au début du *Commentaire aux Premiers Analytiques*, la logique ne tiendra pas longtemps son rang de science. On y revient ci-dessous.

l'emploi de « θεολογικός » se retrouve telle quelle chez l'Exégète. Dans le *Commentaire à la Métaphysique*, Alexandre n'utilise « θεολογικός » que pour parler d'une partie ou d'un aspect (restons pour le moment dans ce flou) de la science proposée. Il ne le fait en outre qu'en trois passages<sup>328</sup>, à l'exclusion de tout autre dans le *corpus* : dans le contexte du commentaire à A 2 par simple effet de répétition exégétique, qui opère le lien entre l'appellation de E 1 et la qualification en A 2 de la sagesse comme « θειοτάτη » (983a 5), et dans les textes déjà rencontrés du début du commentaire à B et du proème de Γ.

Or s'il est dans l'essence d'un commentaire d'augmenter le texte-source, cette économie en paraît d'autant plus frappante. Une objection serait que nous ne possédons pas la totalité du commentaire d'Alexandre – en particulier celui de E ou de Λ – mais l'objection ne tient pas réellement puisque, comme on va le voir, Alexandre emploie par exemple « philosophie première » bien au-delà des seuls lieux où Aristote la mentionne. Il atteste d'ailleurs lui-même de cet usage parcimonieux du terme chez Aristote, comme le dénote le « ὅτε » dans le proème à Γ en 237, 3-4<sup>329</sup>. Répétons un fait connu : la lexicographie comprise comme la mesure des occurrences d'un terme chez un auteur est un instrument philosophiquement ambigu. Un concept rare peut être central et un concept courant, se révéler parfaitement superficiel. Ce qui est intéressant ici, c'est la comparaison, la fréquence relative à la fois des termes entre eux à l'intérieur du *corpus* alexandrinien, et par rapport à leurs emplois aristotéliens. Dès lors, par opposition aux noms précédents, les usages courants chez Alexandre de « sagesse » et, plus encore, de « philosophie première » apparaissent délibérés.

De fait, chez Alexandre, les occurrences de « sagesse » et de « philosophie première » rivalisent à peu de choses près, non seulement en quantité mais en qualité, dans les passages significatifs ; il s'agit aussi des passages où l'équivalence des noms est la plus bruyamment orchestrée<sup>330</sup>. Or, dans la *Métaphysique* d'Aristote, il y a une incontestable disproportion entre les

---

328 *In Met.* 18, 11 ; 171, 6-9 (deux occurrences) ; 237, 4.

329 C'est le texte cité ci-dessus : « Προθέμενος ἐν τῇ Μετὰ τὰ Φυσικὰ πραγματεία, ἦν καὶ σοφίαν καὶ πρώτην φιλοσοφίαν, ἔστι δὲ ὅτε καὶ θεολογικὴν ἔθος αὐτῷ καλεῖν, ... ».

330 À titre d'exemple, dès le commentaire à A 2 (*In Met.*, 15, 32-33) : « τὴν αὐτὴν δὲ ἔθος αὐτῷ καλεῖν σοφίαν τε καὶ πρώτην φιλοσοφίαν ». Voir aussi 175, 4 ; 238, 4 ; 239, 36 ; 245, 37 sq. ; 266, 14 sq. Pour d'autres occurrences de « philosophie première » dans le *Commentaire*, voir aussi 177, 9-12 (Aristote montrera qu'il incombe au philosophe premier d'étudier le même et l'autre, le semblable, etc. Cette discipline qui n'est pas une « logique », s'occupe de l'étant en tant qu'étant) ; 191, 10 (ce n'est peut-être pas la tâche du philosophe *premier* d'étudier les principes de la démonstration – mais c'est bien la tâche du philosophe). Les textes qui suivent font l'objet d'un traitement spécifique ci-dessous au § 2.4. : 245, 34 ; 250, 27 sq. ; 264, 1 sq. ; 265, 8 ; 266, 32. Voir enfin le proème à Δ : 344, 6 sq. (le philosophe premier

énoncés de « sagesse » et de « philosophie première »<sup>331</sup>. La fréquence chez Alexandre de « σοφία » s'explique d'abord par la mention du terme dans le texte aristotélicien, *i.e.* par le travail exégétique, qui reprend les termes des lemmes qu'il commente. La promotion alexandrinienne de « sagesse » peut aisément se revendiquer du livre A ou de son évocation en Γ 3, 1005b 1-2.

Toutefois rien de tel ne vient justifier une présence aussi importante de « philosophie première ». Nous sommes dès lors fondés à y lire, plus encore que pour « sagesse », une opération volontaire – et cela seul suffit à justifier l'attention particulière que nous accorderons plus avant à ce concept. Du reste, par contraste encore, il est notable que, toute proportion gardée, l'expression « philosophie seconde » soit aussi exceptionnelle chez Alexandre que chez Aristote<sup>332</sup>.

C'est en effet, comme on le verra plus loin, sur « philosophie première » qu'Alexandre va jouer pour poser la question de l'unité et de la délimitation de la science recherchée, et ce probablement en raison du fait que l'intitulé de « philosophie première » appelle la question du partage du travail avec une « philosophie seconde »<sup>333</sup>. L'expression couvre sans aucun doute possible l'ensemble du champ de la métaphysique, puisque tous les objets dévolus à la science recherchée sont, à un moment ou un autre, attribués à la philosophie première. Dans le commentaire, « philosophie première » désigne ainsi tantôt la science universelle de l'étant en tant qu'étant (elle est aussi en ce sens « philosophie générale »<sup>334</sup>) et tantôt la « théologie ». Par exemple, dans le proème à Δ, Alexandre confirme, après le commentaire à Γ, qu'il incombe au philosophe premier d'étudier l'étant de façon universelle et « de façon commune les attributs qui sont communs à l'étant »<sup>335</sup>. Mais il emploie aussi couramment « philosophie première » pour désigner la science spéciale qui étudie les substances « ingénérées et incorruptibles, incorporelles

---

étudie universellement l'étant et ses propriétés en général).

331 Pour mémoire, « philosophie première » est employée deux ou trois fois dans la *Métaphysique*, suivant que l'on tienne ou non K pour authentique et si l'on accepte l'équivalence de « sagesse première » avec « philosophie première » en Γ 3. En revanche « σοφία » se lit entre quatorze et vingt fois (en comptant ou non K).

332 Sauf erreur, « philosophie seconde » apparaît une seule fois, en *Met.* Z 11, 1037a 15 et peut se déduire de Γ 2, 1004a 6-9. Dans l'ensemble des écrits d'Alexandre on la lit seulement trois fois : *In Met.*, 250, 31 ; 251, 24-25 ; 251, 36, tous trois passages qui commentent justement 1004a 2.

333 Voir d'emblée, par exemple, *In Met.*, 245, 34 sq.

334 Pour l'expression de « φιλοσοφία καθόλου », cf. 244, 26 et 32 ; 258, 24 ; 264, 24 ; 344, 6, sq.

335 *In Met.*, 344, 5-8 : « δέδειχε μὲν γὰρ ὅτι τοῦ πρώτου φιλοσόφου ἢ περὶ τοῦ ὄντος καθόλου πραγματεία καὶ τῶν τούτῳ κοινῶς ὑπαρχόντων, κοινὰ δὲ τοῦ ὄντος εἰσὶν, οἷς ἐπιστῆμαι πᾶσαι χρῶνται. περὶ τούτων γὰρ ἡ θεωρία τοῦ πρώτου φιλοσόφου ». Cf. aussi 177, 9-12 ; 383, 15.

et immobiles »<sup>336</sup>. Y a-t-il donc là inconsistance d'un Exégète davantage préoccupé de questions herméneutiques locales, et peu rigoureux dans l'emploi du vocabulaire aristotélicien ? La chose serait pour le moins surprenante, quand on sait la tendance générale d'Alexandre au lissage des différences lexicales et à la normalisation des terminologies. Comment donc rendre raison de cette promotion ?

Une première explication est qu'Alexandre y a vu un moyen de légitimer le titre *Μετὰ τὰ Φυσικά* tout en employant un terme authentiquement aristotélicien, en tout cas présent dans le corps des traités. C'est ce qu'atteste le début du commentaire à B. L'expression de « sagesse première » (171, 7) y est strictement équivalente à « philosophie première », comme s'en avise l'*altera recensio* qui remplace l'une par l'autre. Le passage déjà cité de Γ 3, 1005b 1-2 évoque assurément une sagesse première dans un contexte où l'on aurait tout à fait pu lire « philosophie première ». D'après le commentaire à B, donc, « philosophie première » n'est rien d'autre que l'envers, pris en soi, de ce que « métaphysique » désigne « pour nous ». P. Aubenque et d'autres à sa suite lisent ce passage en parallèle avec celui correspondant d'Asclépius<sup>337</sup>. Leur comparaison devrait toutefois faire ressortir la relative prudence d'Alexandre eu égard au contresens signalé par P. Aubenque. Ce dernier a en effet insisté sur le caractère inauthentique d'une telle application de la distinction « en soi » (ou « par nature ») et « pour nous »<sup>338</sup>. Jamais Aristote n'emploie cette terminologie pour distinguer ce qui est de ce que nous en connaissons, puisque la distinction ne fonctionne que par rapport au connu ou plus connu, « γνωριμώτερον »<sup>339</sup>. Or, au commencement de B, Alexandre paraît bien opposer ce qui est postérieur pour nous dans l'ordre de la connaissance, à (et ici il faut être précis) un savoir dont la primauté s'explique parce qu'il

---

336 Par exemple en 193, 10 sur la « substance intelligible » ; 251, 34-35.

337 Asclépius, *In Met.*, 1, 10-18 : « Δεῖ ἡμᾶς ἀρχομένους τῆς παρούσης πραγματείας εἰπεῖν τὸν σκοπὸν, τὴν τάξιν, τὴν αἰτίαν τῆς ἐπιγραφῆς. σκοπὸς μὲν οὖν ἐστὶ τῆς παρούσης πραγματείας τὸ θεολογήσαι· θεολογεῖ γὰρ ἐν αὐτῇ Ἀριστοτέλης. ἡ δὲ τάξις, ὅτι ἐκ τῶν φύσει ὑστέρων ἡμεῖς τὰς ἀρχὰς ποιούμεθα, ἐπειδὴ ταῦτα μᾶλλον [1.10] συνεγνωσμένα ἡμῖν ὑπάρχουσι. διὰ τοῦτο τοίνυν ὁ Ἀριστοτέλης πρότερον διελέχθη ἡμῖν περὶ τῶν φυσικῶν πραγμάτων· ταῦτα γὰρ τῇ φύσει ὑστερα ὑπάρχουσιν, ἡμῖν δὲ πρότερα. ἡ δὲ παρούσα πραγματεία τῇ μὲν φύσει προτέρα ὡς τὸ τέλειον ἔχουσα, ἡμῖν δὲ ὑστέρα· πρότερα γὰρ τὰ ἄφθαρτα τῶν φθαρτῶν καὶ τὰ ἀγέννητα τῶν γινομένων. διὰ τοῦτο τοίνυν ὁ Ἀριστο- [1.15]τέλης πρότερον διελέχθη ἡμῖν περὶ τῶν ἀτάκτως κινουμένων ἐν τοῖς Μετεώροις, καὶ πάλιν περὶ τῶν τεταγμένως κινουμένων ἐν τῇ Περὶ οὐρανοῦ, φημί δὴ περὶ ἀστέρων καὶ σφαιρῶν· καὶ λοιπὸν ἐν ταύτῃ τῇ πραγματεία διαλέγεται ἡμῖν περὶ τῶν πάντη ἀκινήτων. τοῦτο δὲ ἐστὶ θεολογία »

338 P. Aubenque [1962], p. 32-33 et 66-68.

339 Cf. par exemple *An.Pr.* II, 23, 68b 35-36 ; *An.Po.* I, 2, 72a 1-4 ; I, 3, 72b 27-30 ; *Top.* VI, 4, 141b, 5-14 ; *Met.* Z 3, 1029b 7-8, *Phys.* I, 1, 184a 16-18, *EN* I, 2, 1095b 2-4, etc.

étudie des « choses » premières et plus estimables. Alexandre s'inscrit d'ailleurs peut-être dans une certaine tradition d'exégèse : si nous ne connaissons pas d'explications du titre antérieures à celle qu'il fournit, on sait néanmoins que Boéthos mettait la physique au commencement du *corpus* parce qu'elle est familière et plus proche de l'expérience<sup>340</sup>. Alexandre, à la suite d'Aristote, emploie bien quant à lui deux comparatifs<sup>341</sup>.

Cependant, la distinction entre un premier pour nous (dans l'ordre de la connaissance) et un premier en soi (dans l'ordre de l'être) reste extrêmement ténue : au « πρὸς ἡμᾶς » du texte, par exemple, ne répond aucun « φύσει », contrairement à ce qui se produit chez Asclépius. La thèse est par ailleurs assez circonscrite dans le *corpus*. Assurément, Alexandre assigne souvent à la physique une position première dans l'ordre de la connaissance pour nous. La physique est première pour nous, dit-il, parce qu'elle part de la sensation – là encore, il s'agit bien de connaissabilité. Dans son commentaire à Δ 1, Alexandre affirme ainsi que « καὶ ἡ φυσικὴ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν, ὅτι ἡμῖν γνωριμώτερα, ἀλλ' οὐκ ἀπὸ τῶν πρώτων ἀρχῶν » (345, 33-34), ce qui oppose bien deux ordres de connaissance. Ce sont les « αἰσθητῶν » qui sont « γνωριμώτερα » et la priorité des principes peut encore très bien s'entendre dans l'ordre de la connaissance, non celui de l'être. Alexandre ne dit donc pas aussi explicitement qu'Asclépius que l'objet de la philosophie première se signale par la conjonction de deux priorités, à savoir qu'il serait à la fois premier par nature et antérieur dans l'ordre de la connaissance par nature – mais postérieur dans l'ordre de la connaissance pour nous.

Il est néanmoins très probable, comme on le verra<sup>342</sup>, que l'Exégète a bien à l'esprit quelque chose comme cette corrélation du premier dans l'ordre de l'être et dans l'ordre de la connaissance en soi. En Δ 1, en effet, l'exemple de la physique fait suite à une référence aux *Catégories* sur la qualité, « ποιότης », où Alexandre loue Aristote d'avoir commencé son explication par le « ποιός ». Le « ποιός », dit l'Exégète, est plus connaissable pour nous, il nous est plus familier, bien qu'en réalité il soit postérieur à la qualité : « ὑστέρου μὲν ὄντος τῆς ποιότητος γνωριμωτέρου δέ » (345, 31-32). Il est tout de même difficile de ne pas lire l'exemple suivant, sur la physique, par analogie avec ce qui précède. Or si la physique est à la connaissance

---

340 Cf. Philopon, *In Cat.*, 5, 16-18 : « Βόηθος μὲν οὖν φησιν ὁ Σιδώνιος δεῖν ἀπὸ τῆς φυσικῆς ἀρχεσθαι πραγματείας ἅτε ἡμῖν συνηθεστέρας καὶ γνωρίμου, δεῖν δὲ αἰεὶ ἀπὸ τῶν σαφεστέρων ἀρχεσθαι καὶ γνωρίμων. » Voir à ce sujet P. Moraux [1973], p.143 sq. ; H.B. Gottschalk [1987], p. 1099.

341 R.W. Sharples [2010], p. 43, note que le Fr. 3 de Nicolas de Damas contient les mêmes termes que celui de Boéthos.

342 Cf. ci-dessous, § 2.1.

des premiers principes ce qu'est la connaissance du « ποιός » à celle de la « ποιότης », alors, immanquablement, la physique est antérieure dans l'ordre de notre connaissance, parce qu'elle part des sensations, mais son objet est postérieur par nature aux premiers principes.

Toutefois, la plupart des passages sur l'antériorité de la physique ne vont pas aussi loin et s'en tiennent au champ de la connaissance. Telle est selon Alexandre la raison principale de la priorité de la sagesse qui, partant de ce qui est le plus éloigné des sensations (les principes), est aussi « la plus difficile » des sciences. Commentant ce passage de A 2, Alexandre renvoie explicitement la priorité par nature de la sagesse à l'ordre de la connaissance et citera ensuite *Physique* I, 1 pour justifier le lien entre le plus connaissable pour nous et la sensation<sup>343</sup>. Il en va de même lorsque Alexandre commente la dernière phrase du livre  $\alpha$ , selon laquelle « il faut d'abord examiner ce qu'est la nature »<sup>344</sup>. L'Exégète propose alors deux interprétations de cette ouverture du livre  $\alpha$  vers la physique. Selon la première, le livre est une introduction à la philosophie théorique en général et n'appartient pas spécifiquement à la *Métaphysique* ; d'après la seconde, le livre est à la bonne place et fait effectivement partie de la *Métaphysique*. Le point commun de ces deux interprétations est la place première assignée à la physique dans l'ordre du connaissable pour nous : « ἀλλὰ προγραφόμενόν τι πάσης τῆς θεωρητικῆς φιλοσοφίας, ἧς ὡς πρὸς ἡμᾶς πρώτη ἢ φυσική » (169, 23-25) ou encore « ἀλλ' ὅτι πρὸ τῆσδε τῆς πραγματείας δεῖ περὶ τῶν φυσικῶν πεπραγματεῦσθαι » (170, 1-2).

Comme au début du commentaire à B, la postérité de la métaphysique s'affirme donc dans l'ordre de la connaissance pour nous. Mais cela n'implique pas une priorité de la philosophie première à cause de la priorité ontologique de son objet plutôt qu'à cause de la priorité épistémologique du connaissable par nature. Or si cette conception de la métaphysique comme postérieure à la physique dans l'ordre du savoir est souvent pointée du doigt comme l'une des interprétations majeures du titre inauthentique, on doit cependant rappeler qu'Alexandre sacrifie sans doute ici à une banalité de l'époque. P. Hadot en effet a bien montré le florès, à l'époque post-hellénistique, de la division des parties de la philosophie en fonction de l'ordre pédagogique, chez les stoïciens autant que chez les platoniciens. L'intérêt de la position

343 *In Met.*, 11, 12-13 : « τῇ φύσει γὰρ ἐκεῖνα τῶν αἰσθητῶν γνωριμώτερα. ». Cf. *Phys.* I, 1, 184a 18-21 : « Διόπερ ἀνάγκη τὸν τρόπον τοῦτον προάγειν ἐκ τῶν ἀσαφεστέρων μὲν τῇ φύσει ἡμῖν δὲ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα. ». Voir *In Met.*, 12, 5-14. Alexandre essaie aussi et surtout de justifier l'emploi difficile de « καθόλου » dans ce passage. Voir aussi le commentaire à 983a 27 (*In Met.*, 20, 5 sq.).

344 *Met.*  $\alpha$  3, 995a 17-19 : « διὸ σκεπτέον πρῶτον τί ἐστὶν ἡ φύσις· οὕτω γὰρ καὶ περὶ τίνων ἢ φυσική δῆλον ἔσται ».



alexandrinienne se situe plutôt dans son effort pour concilier divers types d'organisation du savoir philosophique qu'a classés P. Hadot, celui hérité de Platon et Aristote (qui classent les disciplines en fonction de leur objet) avec les préoccupations grandissantes de pédagogie et d'ordre de l'enseignement<sup>345</sup>. On l'a vu, Alexandre est d'abord un « universitaire »<sup>346</sup>.

Pour résumer, il convient donc d'évaluer plus précisément ce qu'il y a de non aristotélien dans la position alexandrinienne. Le premier grief de P. Aubenque, on l'a dit, concerne l'exportation de la distinction pour nous / par nature en dehors du seul champ épistémologique. Ce grief est partiellement fondé, même s'il faut jouer de prudence, puisque le contresens n'est pas formulé sans détours ni sous-entendus et ne constitue pas la thèse la plus constante de l'Exégète. La thèse majoritaire de son *corpus* ne fait qu'appliquer ladite dichotomie dans le champ de la connaissance. À tout le moins, Alexandre fournit-il à Asclépius les moyens pour commettre clairement le contresens auquel lui-même semble encore répugner – et ce n'est pas un hasard si les interprètes<sup>347</sup> se fondent davantage sur les textes d'Asclépius que ceux d'Alexandre pour dénoncer ce contresens.

L'autre reproche formulé par P. Aubenque est que, selon lui, la philosophie première doit l'être aussi dans l'ordre de la connaissance : « Or on voit mal que la philosophie première, souvent désignée comme la plus haute des sciences, puisse obéir à un autre ordre que celui-là », à savoir l'ordre de la science démonstrative des *Seconds Analytiques*. P. Aubenque poursuit : « la théologie était appelée par Aristote philosophie première, non seulement parce que son objet était premier dans l'ordre de l'être, mais aussi parce qu'elle-même devait être première dans l'ordre du savoir »<sup>348</sup>. Passons sur la réduction de la philosophie première à la théologie que nous tenterons plus loin de défaire. Mais pourquoi donc la philosophie première ne pourrait-elle être première par nature dans l'ordre du savoir, mais moins familière pour nous (donc postérieure) ? P. Aubenque souhaite que cette philosophie soit première ou antérieure dans tous les sens du terme dégagés en  $\Delta$  11<sup>349</sup> ; mais quand ce chapitre aborde l'antériorité selon la connaissance, c'est bien pour montrer la réversibilité entre notre connaissance et la connaissabilité en soi<sup>350</sup>. Si la

---

345 P. Hadot [1979], p. 214 sq.

346 M. Rashed [2007b], p. 1.

347 Par exemple, J.-F. Courtine [2005], p. 127 sq.

348 P. Aubenque [1962], p. 67.

349 P. Aubenque [1962], p. 47.

350 Quoique l'on doive noter que la distinction n'y est pas donnée sous sa forme la plus courante, cf. *Met.*  $\Delta$  11, 1018b 30 sq.

philosophie première est par nature plus connaissable et antérieure, n'est-elle pas nécessairement postérieure dans cet ordre pour nous, c'est-à-dire moins familière ? Il y aurait alors, contre P. Aubenque et à la manière d'Alexandre, un moyen de rendre raison du doublet métaphysique / philosophie première, à condition de ne pas sortir d'une question de connaissance – c'est par exemple la lecture proposée par M. Burnyeat<sup>351</sup>.

Il est plus décisif de rappeler que jamais Aristote n'utilise cette dichotomie pour régler la question des rapports entre philosophies première et seconde. Ce couple ne s'applique qu'à l'intérieur d'une même science – qu'elle soit la physique, la science pratique ou la science démonstrative en général. L'utilisation hors contexte du couple conceptuel est bien une construction d'interprète. La thèse alexandrinienne de la postérité de la métaphysique est sans doute le produit d'un croisement de textes et d'influences : la distinction des *Analytiques*, l'idée, tirée à la fois du *Protreptique* et du livre  $\alpha$ , selon laquelle la philosophie est difficile « pour nous », et, sans doute, la lecture de Théophraste<sup>352</sup>. Mais c'est plus généralement la notion même d'« ordre » (τάξις) qui est étrangère à Aristote, comme le signale E. Martineau<sup>353</sup>, qui soutient en effet que, sur ce point, P. Aubenque ne se démarque pas d'Alexandre ou Asclépius lorsqu'il pose une distinction entre un ordre de fait et un ordre de droit dans le savoir. Nous pourrions aller plus loin : la différence qui sépare Aristote et Alexandre sur ce point, la différence qui sépare une « progression » au sein d'une même science (« προάγειν », « μεταβαίνειν »<sup>354</sup>) et un « ordre » entre deux sciences distinctes serait comparable à la différence entre le continu et le discret. La primauté de la philosophie première chez Aristote n'a sans doute rien à voir avec un ordre pédagogique<sup>355</sup>. Le changement de contexte de l'activité philosophique entre Aristote et Alexandre se décèle ici nettement et l'on se rappellera que l'un des prédécesseurs d'Alexandre, Adraste d'Aphrodise, est l'auteur d'un « Περί τῆς τάξεως τῆς Ἀριστοτέλους φιλοσοφίας »<sup>356</sup>. Enfin, et ce n'est pas le moindre, il y a incontestablement un contresens à identifier l'ordre entre

---

351 M. Burnyeat [2001], p. 6-8 et 120-124.

352 Cf. Théophraste, *Met.*, 9b 8-16.

353 E. Martineau [1974].

354 Respectivement *Phys.* I, 1, 184a 19 (Cf. aussi la métaphore du « chemin ») et *Met.* Z 3, 1029b 3.

355 Cf. ci-dessous, § 1.2.2.c.

356 Le traité est cité par Simplicius : *In Cat.*, 16, 1-2, 18, 16-17 ; *In Phys.*, 4, 11. Cependant, pour être honnête, nous ne possédons aucune preuve d'un lien direct entre Adraste et Alexandre. Qu'ils soient tous deux péripatéticiens et originaires d'Aphrodise ne fournit qu'une forte présomption (voir aussi P. Thillet [2002], p. XXXII). À tout le moins peut-on utiliser la référence à Adraste pour démontrer, au sein du péripatétisme, l'existence de questions d'ordre.

physique et philosophie première avec un ordre entre sensible et intelligible, comme si la physique n'avait pas affaire à de l'intelligible, comme si la métaphysique n'avait pas affaire à la substance sensible. Cette thèse est très probablement une simplification, dont l'Exégète lui-même devait avoir conscience, puisqu'il attribue ailleurs à la philosophie première une étude de la substantialité en général – donc aussi de la substance sensible, quoique pas en tant que mobile. Mais la simplification se lit bien en toutes lettres dans le *Commentaire*<sup>357</sup>.

*c) La promotion de « philosophie première » : l'ouverture d'un champ*

Alexandre a donc dû trouver dans « philosophie première » une appellation authentique, propre à justifier celle de « métaphysique ». Cependant, cette promotion du nom de philosophie première implique-t-elle aussi *d'emblée* une orientation quant à l'objet de la métaphysique ? Induit-elle par exemple une quelconque « théologisation » de celle-ci, comme le soutiennent plusieurs interprètes<sup>358</sup>? Il nous semble au contraire que cette promotion s'explique en second lieu par le caractère relativement général qu'Alexandre a dû y percevoir, ou, tout du moins, la possibilité de sa généralisation à l'ensemble de la métaphysique. Contrairement à nombre de commentateurs contemporains qui réduisent, chez Aristote, la philosophie première à la théologie<sup>359</sup>, Alexandre a su voir qu'une telle réduction est en fait impossible. Le problème de l'objet de la « science recherchée » est présent dans la seule notion de « philosophie première ».

Développer intégralement la thèse selon laquelle l'expression « philosophie première » a chez le Stagirite un sens plus large que la seule science théologique nous conduirait trop loin. Toutefois, la thèse de l'identité théologique de la philosophie première est suffisamment répandue pour qu'on prenne la peine de donner ici quelques indications<sup>360</sup>.

Une étude de l'ensemble des textes d'Aristote sur la philosophie première a été menée en

---

357 *In Met.*, 193, 10-12 : « δοκεῖ ἡ περὶ τὴν οὐσίαν πραγματεία ἅπασα φιλοσοφία εἶναι, οὐ μὴν πᾶσα πάσης τῆς οὐσίας ἐστίν, ἀλλὰ κατὰ μὲν ἄλλο μέρος αὐτῆς τῆς αἰσθητῆς τε καὶ φυσικῆς, κατ' ἄλλο δὲ τῆς νοητῆς. » ; « on estime que l'étude de la substance est toute la philosophie – non pas que toute la philosophie porte sur toute la substance, mais l'une porte sur la substance sensible et naturelle, quand l'autre porte sur la substance intelligible. ». On aborde ci-dessous, au § 2.4.2.d, la question de savoir si Alexandre prescrit bien à la philosophie première une étude générale de la substantialité.

358 Cf. P. Aubenque [1962], p. 66 *sq.* ; P. Donini [2005] ; J.-F. Courtine [2005] est toutefois plus nuancé, cf. p. 125.

359 Cf. entre autres A. Mansion [1958] et P. Aubenque [1962].

360 Qu'on pourra développer dans un travail ultérieur.

détail par A. Mansion. Il en conclut que la détermination du contenu de la philosophie première est constante dans l'ensemble du *corpus* : celle-ci porte sur « l'être suprasensible ». Il s'agit là des « formes analogues ou semblables aux Idées platoniciennes et dégagées, comme elles, de la matière – ou encore de Dieu, le premier moteur, caractérisé par son immatérialité et son immobilité – ou enfin de l'intelligence ou de l'âme en tant qu'intelligente »<sup>361</sup>. La lecture d'A. Mansion est souvent partagée, non pas forcément dans sa formulation assez polémique (qui évoque des analogues des Idées chez Aristote ou parle de Dieu avec une majuscule), mais dans l'idée que la philosophie première correspond assez bien à la science théologique d'E 1. Une vue plus attentive à la fonction argumentative de l'expression « philosophie première » pourrait toutefois permettre de nuancer ou partiellement contredire la thèse de l'identité théologique de la philosophie première.

À strictement parler, le syntagme « philosophie première » apparaît sept fois dans le *corpus* aristotélicien : *De anima*, I, 1, *De caelo*, I, 8, *De motu animalium*, *Physique* I, 9 et II, 2, *Métaphysique* E 1 et K 4<sup>362</sup>. À cet ensemble de textes, il faut encore ajouter deux passages qui mentionnent une philosophie ou une enquête « antérieure » (πρωτέρα) à la physique, en *Génération et corruption*, I, 3 et *De caelo*, III, 1.

Au regard de cette énumération, un premier constat s'impose : la philosophie première est bien plus présente dans les traités de philosophie seconde. On rétorquera que c'est statistiquement explicable par la plus grande quantité des traités physiques qui nous sont parvenus ; mais s'il y a un endroit où l'on aurait pu attendre davantage d'explicitations sur la philosophie première, c'est bien dans les traités qui composent la *Métaphysique*. Au demeurant, l'étude des divers contextes de ces occurrences vient fonder cette première remarque purement formelle. En un mot, la présence de la « philosophie première » dans les traités physiques se comprend aisément si l'on s'avise qu'elle est une expression *fonctionnelle* qui renseigne plus sur le statut « non-premier » de la physique que sur le statut de cette « autre »<sup>363</sup> enquête. Dans le texte

361 A. Mansion [1958], p. 166.

362 Ce dernier passage est en fait le doublon de Γ 2, dans lequel on lit qu'il y a autant de parties de la philosophie qu'il y a de sortes substances et qu'il y a donc une première partie de la philosophie. Au surplus, dit ensuite Aristote, le philosophe est « comme le mathématicien » et puisqu'il y a une mathématique première, on peut en déduire qu'il y a une philosophie première – c'est le pas que franchit K 4, mais il est intéressant de noter que le texte de Γ est plus contourné et plus prudent. De même, en Γ 3, l'idée d'une « sagesse première » n'apparaît que négativement, pour refuser ce statut à la physique.

363 Sur cette expression d'une « autre » enquête, cf. *De Caelo*, III, 1, 298b 19-20 et peut-être *GC* I, 3, 318a 5-6 mais les manuscrits ne sont pas unanimes sur ce point et il pourrait justement y avoir contamination à

aristotélicien, l'expression « philosophie première » a toujours pour fonction argumentative de limiter *la physique*, de désigner ce qui ne peut pas en faire l'objet et, partant, de servir une stratégie de secondarisation ou, si l'on préfère, de limitation de la physique.

C'est ainsi que le recours et le renvoi à la philosophie première arrivent souvent à des points critiques ou des carrefours dans les textes. Les deux passages cités de la *Physique*, par exemple, figurent comme des « fins » d'argumentation ou des charnières<sup>364</sup>. *Physique* I, 9, par exemple, clôt l'étude des principes du devenir annoncée en I, 1<sup>365</sup>. Le chapitre donne alors à lire un étrange retour du platonisme<sup>366</sup>, en se livrant à une sorte de redressement ou de rectification des principes académiciens. La confrontation avec le platonisme aboutit à une définition de la matière, et Aristote contraste immédiatement : l'étude de la forme pour elle-même est en revanche ajournée<sup>367</sup>. Aristote trace ainsi un programme de recherche sur « le principe selon la forme », par opposition aux formes naturelles et corruptibles qui seront traitées dans les livres suivants (ou dans l'ensemble des traités physiques). La référence à la philosophie première délimite effectivement ce que peut étudier la physique et il n'est pas anodin que cela se situe au sein d'une critique du platonisme. Cette remarque sur le principe formel et la philosophie

---

partir du texte précédent dans le *De caelo* – voir la note de M. Rashed, *ad loc.*

364 Même s'il faut prendre avec précaution les découpages en chapitres, qui, on le sait, ne sont pas d'Aristote, il n'empêche que ces deux passages ont manifestement une fonction d'arrêt et de transition et que le découpage en chapitres ou en livres à ces endroits est tout à fait défendable.

365 Qu'on accepte ou non le déplacement de la première phrase de II 1 à la fin de I 9, comme le fait le manuscrit E, il demeure que la proposition se référant à la philosophie première appartient bien à la conclusion du chapitre I 9 et du livre I en entier, qui se terminent alors par la nécessité tout aristotélicienne d'un nouveau commencement (« ἄλλην ἀρχήν »). En fait, pour saisir pourquoi Aristote renvoie à cet endroit l'étude du principe formel à la philosophie première, il faudrait retracer le plan de l'ensemble du livre I.

366 L'examen doxographique semble avoir été mené à bien dans les chapitres 2, 3 et 4. Certes, le Philosophe a peut-être déjà évoqué les platoniciens, par exemple en I, 2, 185a 27-29, mais c'est à titre d'hypothèse théorique à partir des thèses éléatiques. Cette allusion ne constitue pas une présentation ni une réfutation des thèses platoniciennes pour elles-mêmes. De même en I, 3, Aristote pense-t-il peut-être aux platoniciens quand il parle de ceux qui ont « cédé » [ἐνέδοσαν] aux arguments parménidiens, mais, là encore, les platoniciens n'accèdent pas au rang d'adversaires bien définis et sont explicitement rangés sous la bannière d'une sorte de post-éléatisme. Il n'est donc pas abusif d'avancer que le traitement doxographique des chapitres 2, 3 et 4 est structuré par l'opposition entre Éléates et « physiciens » au sens large.

367 *Phys.* I, 9, 92a 34-b2 : « Περὶ δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶδος ἀρχῆς, πότερον μία ἢ πολλαὶ καὶ τίς ἢ τίνες εἰσὶν, δι' ἀκριβείας τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶν διορίσαι, ὥστ' εἰς ἐκεῖνον τὸν καιρὸν [192b.1] ἀποκείσθω. περὶ δὲ τῶν φυσικῶν καὶ φθαρτῶν εἰδῶν ἐν τοῖς ὕστερον δεικνυμένοις ἐροῦμεν. » ; « En ce qui concerne le principe selon la forme, quant à savoir s'il est un ou multiple, quelle chose l'est ou quelles choses le sont, c'est la tâche de la philosophie première de le déterminer avec précision ; aussi, laissons cela de côté jusqu'à cette occasion. Quant aux formes naturelles et périssables, nous en parlerons dans nos prochains exposés. » (tr. A. Stevens).

première doit en effet être lue au sein du chapitre, sauf à perdre l'ordre du propos et réduire la rigueur du texte aristotélicien. Or, si l'on veut maintenir un lien entre ce passage et ce qui précède, il faut sans doute comprendre le « δὲ » dans « περὶ δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶδος ἀρχῆς » comme venant compléter la liste des principes aristotéliciens du devenir, après avoir évoqué la privation (en 192a 27) puis la matière (définie en 192a 31-32). Mais vu que la distinction entre matière et privation prend déjà sens au sein d'une rectification du platonisme, on peut penser qu'il en va de même pour le « principe selon la forme » : il y aurait là une manière de renvoyer la critique des Formes platoniciennes à d'autres traités, tandis que la discussion de la définition de la matière a sa place en physique.

Ainsi en va-t-il en II, 2, qui traite de la différence entre le physicien et le mathématicien et permet à Aristote de préciser ce qu'il entend par science physique, son objet propre et sa méthode. Le Stagirite mentionne la philosophie première en 194b 9-15, dans un passage dont l'établissement est difficile, mais qui vient conclure l'argumentation précédente<sup>368</sup>. Il revient à la philosophie première de s'interroger sur le « séparé » (« τὸ χωριστόν »), comment il est et ce qu'il est. La mention de la « philosophie première » sert donc bien ici à montrer ce qui outrepassa la tâche du physicien.

On pourrait être tenté de nuancer cette conclusion en objectant que l'aspect fonctionnel de l'expression « philosophie première » a partie liée au statut même de ces extraits de la *Physique*. Il serait prévisible que ces passages traitent des limites (au double sens du terme) de la physique et que le Philosophe y évoque ce qui excède la « région » propre à la science physique, s'il est vrai que la *Physique*, surtout en son début, relève tout autant d'un méta-discours sur la science naturelle. Toutefois notre hypothèse se laisse confirmer par d'autres passages qui, eux, ne relèvent pas d'une épistémologie de la physique. Ainsi en va-t-il du *De Caelo* I, 8, où Aristote montre que la thèse (physique) de l'unicité du ciel a pour elle à la fois des arguments physiques et des arguments extra-physiques, quoique ce ne soit pas le lieu de les développer. La délimitation de la physique s'opère ici *in actu*, dans la démonstration particulière d'une thèse déterminée. De même, dans *De generatione* I, 3, comme dans le *De caelo* III, 1. Le seul fait qu'Aristote parle, non pas d'une philosophie première, mais d'une enquête « antérieure » à la physique indique le caractère relatif du concept. L'habitude interprétative est d'identifier immédiatement comme

---

368 Les chevilles qui lient ce passage avec le reste du chapitre sont de fait nombreuses : la question de la séparation qui court depuis le début en est une, l'analogie avec l'art une autre, la question du « μέχρη », une troisième.

« philosophie première » cette philosophie « antérieure ». À l'inverse, on pourrait bien plutôt partir de cette expression de « philosophie antérieure » pour comprendre et interpréter ce qu'est la philosophie première. Que cette philosophie soit première au sens d'antérieure montre qu'elle doit être comprise en référence à la physique. Et, de fait, à chaque fois, les occurrences de philosophie première nous renseignent davantage sur la physique elle-même<sup>369</sup>.

En ce sens, on pourrait sans truisme affirmer que la « philosophie première » est première parce que la physique est (et doit être) seconde. L'envers positif de cette secondarisation est la limitation à un genre par laquelle la physique gagne ses galons de science. Étant donné l'extension du genre des choses naturelles, Aristote tient à réfuter la prétention à la totalité et à l'universalité qui aurait marqué les premières physiques. C'est ainsi le même motif qui sous-tend la critique de la dialectique platonicienne et de cette ancienne physique : le refus d'une science universelle<sup>370</sup>. La stratégie de secondarisation de la physique (et de régionalisation de l'étant naturel) est donc autant due à la définition aristotélicienne de la science qu'à la manière dont il se situe dans l'histoire de la philosophie. Et cette stratégie est indissociable du projet aristotélicien d'une « refondation »<sup>371</sup> de la physique. Dans l'expression, certes assez rare, de « philosophie seconde », « second » veut surtout dire « non total », comme le montre aussi *Métaphysique E* 1<sup>372</sup>.

---

369 La chose est très nette dans le *De Caelo* III, 1 où Aristote procède à une réfutation de Parménide et Mélissos, lesquels se montrent incapables de fonder une théorie authentiquement « physique » (*De Caelo* III, 1, 298b 14-18 : « Οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὅλως ἀνεῖλον γένεσιν καὶ φθορᾶν· οὐθὲν γὰρ οὔτε γίγνεσθαι φασιν οὔτε φθείρεσθαι τῶν ὄντων, ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν, οἷον οἱ περὶ Μέλισσόν τε καὶ Παρμενίδην, οὓς, εἰ καὶ τᾶλλα λέγουσι καλῶς, ἀλλ' οὐ φυσικῶς γε δεῖ νομίσει λέγειν »). Leur théorie, sous le coup de la critique aristotélicienne, se révèle en effet inapte à rendre compte des phénomènes – si elle n'est pas φυσικῶς, c'est peut-être, selon l'opposition courante dans le *corpus*, parce qu'elle est « verbeuse », λογικῶς. Mais, de surcroît, parce qu'elle ne parvient pas à élaborer une étude scientifique de la génération des corps, elle consiste en de la mauvaise « science physique » (φυσικῶς au sens de ce qui relève de la φυσικὴ ἀκρόασις). Il s'agit donc bien ici pour Aristote de poser une caractérisation négative de la physique : elle n'est pas la science de l'ingénérable et de l'immobile et les Éléates se rendent coupables d'une confusion des sciences et leurs domaines.

370 *Met.* Γ 3, 1005a 34. Comme le résume P. Pellegrin, dans son élaboration de la physique, Aristote travaille donc à partir d'une double opposition aux Milésiens pour qui « tout était inclus dans la *physis* » et aux Éléates qui étaient à l'origine d'une « nouvelle science », « celle de l'être immobile et identique à lui-même. Pour eux, tout est donc justiciable de l'ontologie, y compris la physique », cf. P. Pellegrin [2000], p. 15.

371 P. Pellegrin [2000], p. 16.

372 Sans entrer dans le détail de ce chapitre qui a l'apparence de « la fausse simplicité des textes programmatiques » (M. Crubellier, P. Pellegrin [2002], p. 217), il faut néanmoins souligner sa cohérence avec les autres passages que nous avons cités. Ici comme ailleurs, Aristote insiste sur les limites de la physique. Celle-ci porte sur « un genre de l'étant » : « ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη τυγχάνει οὔσα περὶ γένος τι τοῦ ὄντος » (1025b 18-19), ce qui permet de la promouvoir au rang des sciences théorétiques. Toutefois il faut aussi entendre dans la suite du chapitre qu'elle ne porte *que* sur un genre de l'étant. En

La primauté de la philosophie première doit alors s'entendre comme une antériorité relative, antériorité qui tient à la dignité et l'éminence de son objet, selon le motif connu de *Métaphysique* A<sup>373</sup> repris par E 1.

Aristote se sert donc manifestement de la référence à une philosophie première pour exprimer la limitation de la physique et son statut second ; cela implique-t-il que le résidu de cette opération soit le même dans tous les passages ? Tous ces passages octroient-ils le même objet à la philosophie première ? Certes, dans la seule occurrence que nous possédions ne désignant plus la philosophie première comme une science mais comme les livres l'exposant, à savoir le *De motu animalium* 6, Aristote renvoie nommément le premier moteur à la philosophie première<sup>374</sup>. Mais le passage implique aussi que la philosophie première puisse étudier le mouvement<sup>375</sup>. Sans cela, les passages du *De caelo* et du *De motu* circonscrivent en fait la

effet, à partir de la combinatoire des propriétés séparable / mobile et leurs contraires, le Stagirite en déduit la nécessité d'une science portant sur une substance séparée et immobile. Le nœud de l'argument est que si cette substance n'existait pas, « ἡ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη » (1026a 28-29) ; or, faut-il sous-entendre par *modus tollens*, ce n'est pas le cas. Quoique la visée de ce chapitre programmatique soit plus vaste que les autres mentions de la philosophie première que nous avons vues, il reste bien un motif constant : la physique est seconde au sens où elle n'est pas universelle, parce qu'il y a quelque chose qui restera nécessairement en dehors de son champ d'étude. C'est donc *par rapport* à elle que l'autre philosophie est première : c'est la limitation de la physique qui exige une philosophie première au sens d'antérieure, comme le souligne bien le chapitre à deux reprises, en 1026a 13 (« ἀλλὰ προτέρα ἀμφοῖν ») et surtout en 1026a 29-30 (« εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη »).

373 Cf. A 2, 983a 4-5 : « οὐτε τῆς τοιαύτης ἄλλην χρῆ νομίζειν τιμιωτέραν. Ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη », à comparer avec E 1, 1026a 21-22 : « καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι. » et le doublon de K 7, 1064b 4-6. On peut également songer à l'expression de Λ 10, 1075b 20-21 : « καὶ τοῖς μὲν ἄλλοις ἀνάγκη τῆ σοφία καὶ τῆ τιμιωτάτη ἐπιστήμη εἶναι τι ἐναντίον, ἡμῖν δ' οὐ. ».

374 Cf. DMA 6, 700b 4-11 : « Περὶ μὲν οὖν ψυχῆς, εἴτε κινεῖται εἴτε μή, καὶ εἰ κινεῖται, πῶς κινεῖται, πρότερον εἰρηται ἐν τοῖς διωρισμένοις περὶ αὐτῆς. Ἐπεὶ δὲ τὰ ἄψυχα πάντα κινεῖται ὑφ' ἑτέρου, περὶ δὲ τοῦ πρώτου κινουμένου καὶ ἀεὶ κινουμένου, τίνα τρόπον κινεῖται, καὶ πῶς κινεῖ τὸ πρῶτον κινουόν, διώριστα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας, λοιπόν ἐστι θεωρῆσαι πῶς ἡ ψυχὴ κινεῖ τὸ σῶμα, καὶ τίς ἡ ἀρχὴ τῆς τοῦ ζώου κινήσεως. » ; « À propos, d'une part, de l'âme, <et de la question de savoir> si elle se meut ou non et si elle se meut, comment elle se meut, on en a déjà parlé dans les analyses à son sujet. Puisque, d'autre part, tous les êtres inanimés sont mus par autre chose et que, quant au premier mû, qui est toujours mû, de quelle façon il est mû et comment le meut le premier moteur, on l'a déjà analysé dans le traité de philosophie première, il reste donc à étudier comment l'âme meut le corps et quel est le principe du mouvement de l'animal. »

375 D'après ce passage en effet (voir note précédente), la philosophie première peut bien étudier un être mobile : le complément « περὶ δὲ τοῦ πρώτου κινουμένου... » dépend de « διώριστα πρότερον ». On peut néanmoins imaginer que c'est parce qu'elle le fait à partir de son étude du premier moteur qui est, lui, immobile. Mais comme on l'a vu, le *De caelo*, I, 8, lui-même, renvoie à la philosophie première comme à une étude fournissant des arguments supplémentaires pour démontrer l'unicité du ciel. De fait, Aristote y dit : « Ἐτι δὲ καὶ διὰ τῶν ἐκ [b.10] τῆς πρώτης φιλοσοφίας λόγων δειχθεῖν ἂν, καὶ ἐκ τῆς κύκλω κινήσεως, ἦν ἀναγκαῖον ἀἴδιον ὁμοίως ἐνταῦθά τ' εἶναι καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις κόσμοις » (277b 9-12), que C. Dalimier et P. Pellegrin traduisent par « De plus, on peut aussi montrer cela par le



« philosophie première » à une portion extrêmement congrue du *corpus* aristotélicien : en gros, Λ 6-8, parfois associé à *Physique* VIII – on se retrouve à nouveau à la limite entre physique et métaphysique<sup>376</sup>.

Il faut toutefois se garder d'une tendance à l'homogénéisation : on pourrait ainsi tout à fait montrer que le texte évoqué du *De caelo* III, 1 est plus indéterminé et supporterait sans peine la thèse selon laquelle la philosophie première a aussi à s'occuper des formes des composés hylémorphiques. On s'en souvient, dans la critique des Éléates, Aristote confie à cette enquête antérieure à la physique l'étude de « certaines choses (ἄττα τῶν ὄντων) inengendrées et totalement immobiles » (ἀγένητα καὶ ὅλως ἀκίνητα)<sup>377</sup>. Or certaines propositions de la *Métaphysique* peuvent laisser penser que la forme serait en un sens immobile et inengendrée<sup>378</sup> et

---

biais d'arguments tirés de la philosophie première ainsi que du [ou : en particulier par le] mouvement en cercle qui est nécessairement éternel aussi bien ici que dans les autres mondes. » Comme le souligne P. Pellegrin en note, on peut en effet traduire le καὶ de la proposition « καὶ ἐκ τῆς κύκλω κινήσεως... » soit comme conjonction de coordination (« et en outre »), soit dans sa valeur explétive (« c'est-à-dire » ou « plus précisément »). Étant donné la brièveté de l'argument, il paraît difficile de ne pas penser que « καὶ ἐκ τῆς κύκλω κινήσεως... » vient développer le renvoi à la philosophie première, sans quoi ce renvoi resterait bien énigmatique et de peu d'effet argumentatif.

376 Comme s'en avisent, pour le *De caelo*, Alexandre et Simplicius, cf. Simplicius, *In De caelo* 269, 31 sq. Quant au passage du *De generatione*, Aristote lui-même renvoie à un *Traité du mouvement* (« ἐν τοῖς περὶ κινήσεως λόγοις », 318a 3-4) dans lequel a été montré que l'autre cause de la perpétuité de la génération (autre que la matière, dont il va être ici question) doit être immobile, cause d'un mobile toujours en mouvement ; et c'est ce premier moteur qu'étudie la philosophie première.

377 On trouve d'ailleurs ce même couple d'adjectifs dans le *De generatione et corruptione*, II, 10, quand le Stagirite montre qu'il est nécessaire qu'il y ait un moteur premier, origine absolue du mouvement, cf. GC II, 10, 337a 15 sq et en particulier l. 19-20 : « ἐν τὸ αὐτὸ καὶ ἀκίνητον καὶ ἀγένητον καὶ ἀναλλοίωτον, ... ».

378 Certes, sauf erreur, l'adjectif « ἀγένητος » n'apparaît qu'une seule fois dans toute la *Métaphysique*, en B, 4, 999b 7-8, dans le développement de la huitième aporie. Il est cependant envisageable que la résolution de cette aporie ne se fasse pas en Λ, mais bien dans les livres centraux, en tant qu'ils développent la question de l'οὐσία, celle des relations entre forme et matière et qu'ils réfutent par là-même la séparation de la forme selon les platoniciens. Or, que la forme d'une substance composée ne soit pas séparée au sens platonicien n'implique pas qu'elle soit « générée » pour autant : à titre de principe du devenir, elle précède le devenir lui-même, et ce qui devient, à proprement parler, c'est toujours un composé (Cf. par exemple Z 9, 1034b 7-19). En outre, que la forme ne puisse périr, comme l'établit Aristote à plusieurs endroits, implique nécessairement qu'elle ne soit pas générée et exclue du flux du devenir. Enfin, la forme est immobile au sens où, comme le rappelle K 11 par exemple, le sont les formes comme termes du changement (1067b 9-11). Plusieurs moments de la *Métaphysique* mentionnent d'ailleurs une substance (οὐσία) immobile ou séparée des sensibles, et, sans trancher dans la précipitation, il est remarquable que ces passages font également sens (et peut-être davantage), si l'on y entend, non pas le premier moteur immobile, mais bien la forme substantielle. Annick Jaulin renvoie par exemple à Γ 5, 1009a 36-38 qui mentionne l'existence d'une « autre substance des étants, à laquelle n'appartiennent pas du tout ni le mouvement ni la corruption ni la génération ». A. Jaulin renvoie également à Z 11, 1037a 10-17 et Λ 1, 1069a 33-b 2, cf. A. Jaulin, M.-P. Duminil [2008], p. 16. A. Jaulin a en effet soutenu que la philosophie première n'a pas pour seul objet les premiers moteurs

le contexte du chapitre du *De caelo* III, 1 peut venir asseoir cette lecture, quoique les indices textuels demeurent assurément assez minces<sup>379</sup>. En réalité, tout se passe comme si, dans ce passage, l'identité des « choses » immobiles et inengendrées n'était pas ce qui importait. Pourquoi ? Parce que, justement, il suffit à Aristote d'exclure du champ de la physique ces deux propriétés (peu importe leur porteur) pour que sa critique fasse mouche. C'est à la philosophie première de déterminer s'il y a *ou non* [« τὸ γὰρ εἶναι... »] des êtres de ce type et, le cas échéant, de les étudier pour eux-mêmes. Le programme assigné par ces deux adjectifs serait alors délibérément ouvert puisqu'il peut aussi bien comprendre les parties plus théologiques du *corpus* que l'ousiologie des livres centraux, voire la réfutation du platonisme. Le principal est que cela *ne* fasse *pas* l'objet de la physique pour disqualifier l'entreprise parménidienne. On pourrait montrer dans le même esprit qu'identifier, en *Physique* I, 9, le « principe selon la forme » (qui constitue un *hapax*) à un renvoi à la théologie des moteurs immobiles revient à céder à une tradition péripatéticienne, laquelle remonte au moins à Alexandre et systématise la notion de forme depuis les régions inférieures du sensible au niveau élémentaire, jusque dans les cieux<sup>380</sup>.

Ainsi en va-t-il encore de l'ouverture du « χωριστόν » que la *Physique* II, 2 octroie comme objet à la philosophie première, ou du « ἡ δὲ κεχωρισμένα » du *De anima*. À chaque fois, l'indétermination, l'ampleur du champ percé, parce qu'elle se répète, ne peut être due au pur hasard<sup>381</sup>. Le concept aristotélicien de « philosophie première » exemplifie à plein la ductilité

---

divins mais aussi – et sans contradiction – les formes comme substances immobiles des substances composées sensibles. Voir en particulier A. Jaulin [2008a], p. 347-360. Pour la répétition volontaire de « οὐσία », cf. A. Jaulin dans A. Jaulin, M.-P. Duminil [2008], p. 12.

379 Sur la différence entre les moteurs célestes et les formes des composés, cf. Z 15, 1039b 20-27, qui montre que les formes des composés sont certes inengendrées et impérissables, et même immobiles, mais elle ne sont pas toujours: elles sont et ne sont pas. Sur la manière dont physique et métaphysique se partagent l'étude de la forme, cf. A. Stevens [à paraître], qui montre comment la philosophie première « ne se définit pas par des objets propres mais par étude propre des objets qui sont aussi ceux d'autres sciences » sur lesquels elle prend une perspective particulière.

380 Cf. *infra*, § 3.2. et 3.3.

381 A. Mansion, comme on s'en doute, se sert du passage de *Phys.* II, 2, 194b 14 pour opposer deux sortes de formes : celles dans la matière et celles séparées (dans leur être) de la nature. On reconnaît aisément ici l'ascendance alexandrinienne, comme on le verra. Pour la fin de *Physique* II, 2, comme pour le passage du *DA* I, 1, 403 b 7-16, la prudence est requise. Ce dernier passage mériterait à lui seul toute une étude, eu égard aux désaccords des traducteurs et des interprètes. Il est en effet possible que, bien construite, la proposition cruciale de 403b 10-16 (« ἀλλ' ὁ φυσικὸς περὶ ἀπανθ' ὅσα τοῦ τοιοῦδι σώματος καὶ τῆς τοιαύτης ὕλης ἔργα καὶ πάθη, ὅσα δὲ μὴ τοιαῦτα, ἄλλος, [...] ἡ δὲ κεχωρισμένα, ὁ πρῶτος φιλόσοφος; ») ramasse l'idée que le philosophe premier doit s'occuper non pas du séparé simplement (l'intellect agent selon Mansion), mais des « affections de la matière » en tant qu'elles sont séparées de la matière (*i.e.* ces déterminations de la matière prises en tant que séparées).

terminologique du Stagirite – les concepts aristotéliens sont, comme on dit dans l'industrie textile, des « matériaux souples »<sup>382</sup>. De fait, l'unité fonctionnelle de « philosophie première » n'implique pas, en ce qui concerne son objet, la réduction à l'unité. Par « philosophie première », le Stagirite ouvre un horizon qui peut renvoyer, certes, à la théologie du moteur immobile, mais aussi bien à l'interrogation sur la forme du composé, voire à la critique des Idées<sup>383</sup>.

Contre l'idée que la promotion alexandrinienne de « philosophie première » s'expliquerait *a priori* par un projet de théologisation de la métaphysique, il faut donc bien plutôt faire l'hypothèse d'une conscience de la largeur de l'éventail ouvert par l'expression dans le *corpus* aristotélien. C'est ce qui explique que l'Exégète emploie aussi souvent « philosophie première », avec sagesse, deux expressions conçues comme synonymes<sup>384</sup>.

Toutefois, si Alexandre a perçu la généralisation possible de « philosophie première » à l'ensemble de la métaphysique, chez lui en revanche, « philosophie première » n'est plus le nom d'une thèse qui délimite la physique, n'est plus un concept qui prend son sens relativement à la philosophie seconde. Du fait même de son herméneutique, Alexandre cherche, par delà la cohérence fonctionnelle du syntagme, à en fixer la signification et, donc, à fixer l'objet de la métaphysique ou à les articuler entre eux. La possibilité même de la question de l'objet de la philosophie première est bien le résultat d'une opération exégétique typique d'Alexandre.

Et de fait, comme on l'a vu, dans le *Commentaire à la Métaphysique*, Alexandre utilise précisément « philosophie première » comme un terme collectif qui en vient à désigner l'ensemble de la science proposée par le traité, dans toutes ses dimensions. Le problème de l'objet de la métaphysique se concentre dans la question de la signification de « philosophie première ».

En atteste un passage du *Commentaire aux Premiers analytiques* :

382 Cf. J. Brunschwig [1979] qui se fonde en particulier sur l'idée d'une souplesse du lexique aristotélien, comme en témoigne l'importante proposition finale, qui demeure une source d'inspiration, selon laquelle il faut lire Aristote avec présente à l'esprit la règle : « reconnaître aux mots le sens, tout le sens, rien que le sens que la fonction qu'ils remplissent dans les énoncés contraint de leur reconnaître » (p. 158).

383 En *Phys.* II, 2, 194b 14-15, c'est bien une *question* (τί ἐστι;) qui est attribuée à la philosophie première. Or cette question de savoir si la forme est « χωριστόν » peut s'entendre selon les trois sens de l'adjectif chez Aristote : la forme est-elle séparable seulement τῷ λόγῳ ou ἀπλῶς ? Si la forme n'est séparable que τῷ λόγῳ, peut-elle à bon droit prendre le titre de substance première ? Si l'on maintient en outre la substantivation de τὸ χωριστόν sans sous-entendre « forme », alors la perspective s'élargit davantage : qu'est-ce qui est séparé ? Ces questions sont toutes traitées dans les livres centraux dont l'interrogation initiale part de la substance, et définit, parmi ses critères, la séparabilité. Mais plus encore : la critique de Formes universelles séparées courant de A à N, c'est en un sens une grande partie de la *Métaphysique* qui pourrait ici être visée.

384 Au sens contemporain.

Πάλιν εἴ τις λάβοι, ὅτι ἡ τοῦ ὄντος ἐπιστήμη ἢ ὃν ἐπιστήμη ἐστὶ τοῦ πρώτου αἰτίου κινούντος, ἡ δὲ γε ἐπιστήμη ἡ τοῦ πρώτου αἰτίου κινούντος ἡ πρώτη [357.35] ἐστὶ φιλοσοφία, καὶ συνάγοι, ἐκ τούτων, ὅτι ἡ τοῦ ὄντος ἢ ὃν ἐπιστήμη ἡ [358.1] πρώτη ἐστὶ φιλοσοφία·

« Ensuite, si l'on posait que la science de l'étant en tant qu'étant est science de la première cause motrice et que la science de la première cause motrice est la philosophie première, alors on en inférerait<sup>385</sup> de là que la science de l'étant en tant qu'étant est la philosophie première. »

(In *An.Pr.*, 357, 32 – 358, 1)

Sans vouloir pousser le goût du paradoxe, ce passage est intéressant justement parce qu'il est anodin : ce n'est là qu'un exemple, comme donné en passant, mais cet exemple n'appartient pas au *Commentaire à la Métaphysique* et n'est donc pas le fruit d'une exégèse locale. Au surplus, rien dans le passage des *Premiers Analytiques* ne pousse à son usage. Le contexte, en effet, est le commentaire du chapitre I, 35 qui s'insère dans un moment du traité où Aristote dénonce les erreurs à éviter dans les raisonnements déductifs. Il est ici question des erreurs liées à la formulation des déductions en langage naturel<sup>386</sup> et du problème des « noms » des termes du syllogisme. Alexandre commente la proposition d'Aristote selon laquelle « il ne faut pas toujours chercher à exprimer les termes par un nom ; souvent en effet, il y aura des expressions [λόγοι] pour lesquelles on n'a pas établi de nom. »<sup>387</sup> Ce n'est pas parce qu'un des termes n'a pas de nom et ne s'exprime que par une « locution composée » (ainsi Tricot traduit-il « λόγοι ») que pour autant il ne faut pas considérer ce terme comme une unité, logiquement représentable par une lettre par exemple, même si, reconnaît Aristote, cela peut poser des difficultés lors de la reconduction du syllogisme en question à l'une des trois figures.

Alexandre a d'abord choisi un cas où seul le moyen terme du syllogisme s'exprime par une proposition et non par une expression nominale ou un adjectif : « le courageux dédaigne son propre salut au profit de l'utilité commune ; or tout homme qui dédaigne son propre salut au profit de l'utilité commune est digne d'éloge ; donc le courageux est digne d'éloge. »<sup>388</sup> Peu importe, donc, dit Alexandre, que le moyen-terme ne s'exprime pas ici par un nom pour pouvoir reconduire ce syllogisme à la première figure. Alexandre complique ensuite l'affaire en prenant

385 Les traducteurs anglais du *Commentaire aux Topiques*, par exemple, proposent aussi en ce sens « to deduce ».

386 M. Crubellier [2008], p. 144.

387 *An.Pr.* I, 35, 48a 29-30 : « Οὐ δεῖ δὲ τοὺς ὄρους ἀεὶ ζητεῖν ὀνόματι ἐκτίθεσθαι· πολλάκις γὰρ ἔσονται λόγοι οἷς οὐ κεῖται ὄνομα »

388 *In An.Pr.*, 357, 27-29 : « ὁ ἀνδρεῖος καταφρονεῖ τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας ὑπὲρ τοῦ κοινῆ συμφέροντος, πᾶς ὁ καταφρονῶν τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας ὑπὲρ τοῦ κοινῆ συμφέροντος τιμῆς ἄξιος, ὁ ἄρα ἀνδρεῖος τιμῆς ἄξιός· »

un exemple – le passage cité – où ce sont à la fois un extrême et le moyen-terme qui s'expriment par des locutions complexes et où, au surplus, le syllogisme porte sur une question de dénomination. Là encore, pour analyser ce syllogisme comme relevant de la première figure, il est inutile, voire préjudiciable, de chercher les noms des termes à la place de ces expressions<sup>389</sup>.

Ce simple exemple suffit ainsi à montrer, premièrement, que l'expression « philosophie première » est bien au centre d'une question de dénomination et, deuxièmement, qu'Alexandre a choisi de nommer ainsi l'ontologie. Cela confirme donc que le double emploi de « philosophie première », autant que « sagesse », que nous avons évoqué précédemment, n'est pas une maladresse, une négligence ni une scorie de l'Exégète.

Nous nous interrogeons donc sur l'apparente équivalence des noms de la science recherchée. Peut-être sommes-nous désormais en mesure d'affiner cette équivalence. Si l'on réduit les candidats aux seuls noms (en laissant de côté les « λόγοι » comme « science de l'étant en tant qu'étant »)<sup>390</sup>, alors il y a disproportion entre les dénominations les plus employées par Alexandre, sagesse et philosophie première, et les autres, théologie et métaphysique. Cette différence quantitative est signifiante : elle signale la lecture unitarienne de l'Exégète, qui privilégie des termes à la fois explicitement conceptualisés par Aristote et susceptibles de couvrir l'ensemble du champ percé par la *Métaphysique*, alors que « théologique » n'évoque qu'un aspect de cette science. Avec ces deux premiers noms, il semble qu'on ait affaire à de parfaits synonymes au sens contemporain, ou polyonymes<sup>391</sup>. Alexandre emploie l'un autant que l'autre, l'un à la place de l'autre, l'un avec l'autre. C'est strictement la même personne qui est sage et philosophe premier<sup>392</sup>, et la même science qui est sagesse et philosophie première, où l'expression se construit comme un hendiadyn : « τὴν αὐτὴν δὲ ἔθος αὐτῷ καλεῖν σοφίαν τε καὶ πρώτην φιλοσοφίαν » (15, 32-33).

---

389 *In An.Pr.*, 358 1-4.

390 Comme le fait F. Wolff [1997], p. 293.

391 En toute rigueur, c'est le référent désigné par ces termes qui est polyonyme, et non les noms eux-mêmes.

392 *In Met.*, 239, 34-37 où ces deux noms désignent Aristote en personne : « λαμβάνει τὸ δεῖν τὰς ἀρχὰς τὰς πρώτας καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας, ἅς νῦν φησιν εἶναι τὰς ζητούμενας ὑπ' αὐτοῦ, τουτέστιν ὑπὸ τοῦ σοφοῦ τε καὶ πρώτου φιλοσόφου, φύσεώς τινος ἀρχὰς εἶναι καθ' αὐτὸ καὶ μήκατὰ συμβεβηκός »

### 1.2.3. La Métaphysique selon Alexandre

#### a) Une lecture interne

L'option unitarienne de l'Exégète se perçoit donc dans l'identité en extension des titres du traité et des noms de la science que celui-ci expose. La promotion et l'emploi alexandrinien de « philosophie première » indiquent toutefois déjà, à titre de piste, que cette unification ne se fera pas nécessairement au profit de l'élection d'un seul objet de la métaphysique. On a vu de fait comment le choix de l'Exégète en faveur de « sagesse » et surtout de « philosophie première » s'expliquait par leur capacité à couvrir une très large partie de la *Métaphysique*. Il convient dès lors de se demander comment l'Exégète conçoit en général la composition du traité. Nous nous cantonnerons ici principalement aux cinq premiers livres. Des conjectures pour les livres restants seraient envisageables, sur la base des remarques données par Alexandre au fil du commentaire des cinq premiers, mais l'entreprise restera assez spéculative<sup>393</sup>. Au surplus, ces cinq livres offrent déjà de solides indications sur la conception alexandrinienne du traité et posent à l'Exégète des problèmes (d'authenticité et de place) similaires à ceux qu'ont pu lui poser les livres suivants .

Dans une synthèse remarquable<sup>394</sup>, M. Frede a décrit la situation de tout interprète contemporain devant la *Métaphysique*. Voilà un traité dont le nom est inauthentique et dont la composition paraît au moins irrégulière. Ces textes n'ont très probablement pas été écrits d'une seule traite et sont de statuts différents<sup>395</sup>, mais nous ne possédons aucune preuve indiscutable du fait que la *Métaphysique* soit *ou non* un agrégat (au sens leibnizien) composé par les successeurs ou les éditeurs d'Aristote. Comme le souligne en effet S. Menn<sup>396</sup> contre une opinion répandue, ce défaut de preuves externes laisse encore ouverte la possibilité que la *Métaphysique* ait été formée par Aristote lui-même. On a rappelé les doutes à ce sujet ci-dessus : il semble très improbable qu'on puisse accéder à une certitude quant à la formation (et encore moins au sens) de la *Métaphysique* à partir de ces témoignages externes. Pour hasarder une comparaison, le lecteur contemporain de la *Métaphysique* se trouve devant son texte dans une situation pire que celle d'un

393 Voir cependant, avec l'aide d'Averroès, les conjectures ci-dessous, § 2.4.3.

394 M. Frede [1987b], p. 81-83.

395 Voir aussi A. Stevens [2000], p. 11 et 17.

396 S. Menn [1995].

spécialiste des *Essais* privé des indications marginales A, B, C<sup>397</sup>. Dès lors, pour comprendre quel est le sens du projet d'Aristote, il ne nous reste, selon M. Frede, qu'une voie et une possibilité, « *the only avenue* » :

*We have to go by Aristotle's explicit remarks about the project he is engaged in, see to what extent this project actually is carried out, and extrapolate on what the finished project would have looked like.*<sup>398</sup>

Bref, c'est l'impératif herméneutique d'une lecture interne qui doit prévaloir. Pour un lecteur contemporain, la règle deviendrait donc : autant qu'il est possible, chercher le sens de ces textes à partir d'eux-mêmes, sans employer la dérobade d'une composition inauthentique ou d'additions extrinsèques<sup>399</sup>. Cette règle, soit dit en passant, n'astreint pas d'elle-même à une option unitarienne, elle consiste bien plutôt en l'assomption d'un scepticisme préalable, paradoxalement producteur de sens<sup>400</sup>.

Or il est frappant de constater à quel point Alexandre n'est pas si éloigné de ce lecteur contemporain. On aurait pu attendre de l'Exégète une documentation historique plus précise, des sources plus autorisées. Jamais Alexandre ne fait intervenir Eudème, Pasiclès ou Andronicos, ou qui que ce soit d'autre, comme auteurs de corrections extérieures pour justifier tel état du texte. Est-ce par ignorance de ces hypothèses ? On peut en douter : les témoignages sur l'édition de la *Métaphysique* lui sont postérieurs, il fait lui-même état de remises en causes éditoriales du traité, il présente des variantes des manuscrits et n'affiche donc pas, en ce sens, de sacralisation excessive du texte en son niveau le plus matériel. Cela dénote bien plutôt une certaine option herméneutique, celle d'une lecture interne, qui pousse à son maximum la présomption de cohérence générale du texte.

---

397 Quoi que, bien sûr, la « rapsodie » montanienne (cf. *Essais* I, 13 et 56) soit très différente de celle que Kant reproche à Aristote, ne serait-ce que par leur rapport à la vérité.

398 M. Frede [1987b], p. 83.

399 Cf. aussi S. Menn [1995], p. 208 : « *Of course, we may very well conclude that the order of the text as we have it fails in some major way to reflect Aristotle's intentions [...] but we cannot draw such conclusions from authority. We can only draw them if, after serious effort, we are unable to make sense of the text as we have it.* »

400 Parce que la mise en suspens des questions externes et de la valeur de vérité des témoignages évite des solutions faciles et pousse à l'approfondissement des interprétations. On nous rétorquera que cela est contradictoire avec l'impératif de contextualisation soutenu au début de ce travail. Toutefois, ce serait faire un mauvais procès : la mise en suspens de ces indices externes douteux quant à la composition de la *Métaphysique* n'interdit pas, par exemple, la prise en compte de la dimension collective et dialogique du travail philosophique à l'époque d'Aristote.

b) Authenticité des livres et unité du traité

Un fait trop rarement souligné est en effet que le commentaire d'Alexandre témoigne à maintes reprises de discussions antérieures sur la composition de la *Métaphysique* ou sur l'authenticité de certains livres. Dès avant Alexandre – assez tôt, donc – les lecteurs de la *Métaphysique* auraient eu conscience d'avoir affaire à un ensemble plus ou moins instable, voire corrompu. À chaque fois, pourtant, sans relâche, Alexandre s'élève contre ces soupçons. La question de l'authenticité du livre A, qu'Alexandre établit entre autres au détour d'un commentaire à B 2, en est un bon exemple :

Μέλλων δὲ πρὸς αὐτὰς λέγειν, πρῶτον ὑπομνήσκει ἡμᾶς ὅποιας τινὰς [196.20] ἔλεγον αὐτὰς εἶναι, ἀναπέμπων εἰς τὰ εἰρημένα ἐν τῷ πρώτῳ. Ὅθεν καὶ δῆλον ἐκ πλειόνων ἤδη ὅτι κάκεινο Ἀριστοτέλους τέ ἐστι καὶ ἐκ ταύτης τῆς πραγματείας. Καὶ γὰρ ἐν τῷ ἦθει ὁμοίως ἐκεῖ τε περὶ αὐτῶν εἴρηκε καὶ ἐνταῦθα ἐμνημόνευσεν· ὡς γὰρ περὶ οἰκειίας τῆς δόξης τῆς περὶ ἰδεῶν οὔσης τοὺς λόγους ἐν ἀμφοτέροις πεποιήται.

Dans l'intention de parler contre ces substances, Aristote nous rappelle d'abord quelle sorte de substances elles sont aux dires <platoniciens>, renvoyant à ce qu'il a dit dans le premier livre. De là aussi il est évident – comme ce l'était déjà à partir de multiples points – que ce <livre> est d'Aristote et fait partie de ce traité. De fait, c'est dans un esprit similaire qu'il a parlé de ces substances au premier livre et qu'il les évoque ici, car dans les deux cas il a construit son discours comme si la doctrine des Idées était la sienne propre.

(196, 19-24)

L'argument est simple – l'authenticité de A et donc l'unité du traité s'établissent à la faveur de ce renvoi –, quoiqu'il soit amusant de voir Alexandre s'assurer de l'authenticité du livre grâce à un passage où Aristote se comprend parmi les platoniciens. Pour l'Exégète, la déclaration d'Aristote « or comment nous disons que les formes sont causes et substances par soi, cela a été dit dans nos premiers exposés à leur sujet »<sup>401</sup> ne peut viser que A – on imagine qu'il s'agit de A 6 et peut-être 9<sup>402</sup>. Quant aux autres lieux visant A et mentionnés par Alexandre, ce sont sans doute 995b 4-6 et 996b 8-10. Alexandre aurait-il eu connaissance de l'attribution du livre à Pasiclès de Rhodes ? L'affirmation est risquée, mais E. Berti l'a osée en mettant en parallèle la thèse alexandrinienne et un passage d'Asclépius refusant l'attribution du livre à Pasiclès<sup>403</sup>. Selon Berti,

401 *Met.* B 2, 997b 3-5 : « ὡς μὲν οὖν λέγομεν τὰ εἶδη αἰτία τε καὶ οὐσίας εἶναι καθ' ἑαυτὰς εἴρηται ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις περὶ αὐτῶν ».

402 Voir F. De Haas [2009], p. 81 et 85.

403 Voir E. Berti [1982] et M. Hecquet-Devienne [2005], p. 146. Pour Asclépius, cf. *In Met.*, 4, 17-24 : « Εἶτα λοιπὸν δεῖ εἰπεῖν καὶ περὶ τοῦ μεγάλου ἄλφα καὶ περὶ τοῦ μικροῦ ἄλφα. εἰδέναι τοίνυν χρὴ ὅτι δεκατέσσαρα βιβλία ἔγραψεν ὁ Ἀριστοτέλης ἐν τῇ παρουσίᾳ πραγματεία· μέχρι γὰρ τοῦ <v> στοιχείου ἔγραψε καὶ [4.20] αὐτοῦ. τινὲς δὲ εἰρήκασιν ὅτι δεκατρία· τὸ γὰρ μεῖζον ἄλφα περὶ οὗ νῦν πρώτως διαλέγεται, οὗ φασιν εἶναι αὐτοῦ, ἀλλὰ Πασικλέους, τοῦ υἱοῦ Βοήθου τοῦ ἀδελφοῦ



si Asclépius connaît cette fausse attribution et reprend la thèse d'Alexandre, c'est que, déjà, Alexandre devait en être informé. Une telle interprétation ne peut qu'en rester au stade de la conjecture<sup>404</sup>. L'argument d'Alexandre est en tout cas promis à un beau succès : Syrianus par exemple, l'empruntera dans son propre commentaire – mais de façon plus cinglante –, et il constitue certainement la source d'une des scolies marginales du manuscrit E<sup>405</sup>.

De telles polémiques sur le texte même du traité se perçoivent aussi à propos des livres  $\alpha$  et  $\Delta$ . Commençons par le plus simple :  $\Delta$ , dit Alexandre, est manifestement un livre de la *Métaphysique*, et, qui plus est, il se trouve à la bonne place. Contrairement à ce qui se produit dans nos débats contemporains sur  $\Delta$ , les discussions antérieures à Alexandre vont donc bien au-delà de sa seule appartenance ou non au traité. L'enjeu n'est pas seulement de savoir si le livre que Diogène Laërce cite comme *Περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων ἢ κατὰ πρόσθεσιν* est un livre indépendant ou non, mais même s'il est d'Aristote, s'il est à la bonne place et, enfin, s'il est complet.

Le proème semble ainsi déjà annoncer les introductions scolaires qu'on pourra lire chez les auteurs néo-platoniciens. Aux dires de Simplicius celles-ci devaient traiter « du but, de l'utilité, de la raison d'être du titre, de la place du traité dans l'ordre de la lecture, de son authenticité, de la division en chapitres », auxquels s'ajoute l'interrogation sur « la partie de la philosophie » sous laquelle se range le traité<sup>406</sup>. La formule demeure manifestement moins conventionnelle que chez Simplicius, mais une bonne part des réquisits de l'introduction selon ce dernier est déjà un passage obligé chez Alexandre.

Comme dans le passage précédent, l'authenticité s'affirme *via* l'emploi explicite du nom d'Ἀριστοτέλης et se fonde à la fois sur le fond et la forme du traité : « ἀπὸ τῆς λέξεως καὶ ἀπὸ

---

Εὐδήμου τοῦ ἑταίρου αὐτοῦ. οὐκ ἔστι δὲ ἀληθές· σώζεται γὰρ ἡ τοῦ Ἀριστοτέλους δεινότης καὶ ἐκ τῆς λέξεως καὶ ἐκ τῆς θεωρίας· καὶ πολὺ πλέον, ὅτι μέμνηται αὐτοῦ ἐν τῷ ἐλάττονι ἄλφα. »

404 Cf. M. Hecquet-Devienne [2005], p. 146 : « Le fait qu'Asclépius oppose directement l'avis d'Alexandre à l'opinion qui faisait de Pasiclès l'auteur de Grand Alpha semble donner raison à Berti, lorsqu'il considère qu'Alexandre connaissait déjà cette dernière : la discussion sur l'authenticité de Grand Alpha à laquelle il répond s'inscrit probablement dans la même tradition que celle qui est rapportée par Asclépius quatre siècles plus tard. Mais on ne peut pas exclure son inscription dans une tradition qui faisait de Théophraste l'auteur de Grand Alpha, et qui n'était pas connue d'Asclépius. »

405 Pour Syrianus voir *In Met.*, 23, 8-9 : « ἀναπέμπει ἡμᾶς ἐπὶ τὰ ἐν τῷ μείζονι Α ῥηθέντα· γελοῖοι οὖν καὶ ταύτη οἱ τὸ βιβλίον νοθεύοντες. ». C. Luna établit ce parallèle (parmi de multiples autres) en soulignant par exemple la structure commune « ἀναπέμπει ἡμᾶς ἐπὶ τὰ ἐν τῷ μείζονι Α ῥηθέντα » (Syrianus) et « ἀναπέμπων εἰς τὰ εἰρημένα ἐν τῷ πρώτῳ » (Alexandre). Cf. C. Luna [2001], p. 83. Pour le manuscrit E, cf. M. Hecquet-Devienne [2005], p. 135-136.

406 Simplicius, *In Cat.*, 8, 10-13. Voir, à ce sujet, I. Hadot [1990], en particulier p. 23-47 et 138-160.

τῶν ἐν αὐτῷ λεγομένων » (344, 2-3)<sup>407</sup>. Le lien thématique permet également à Alexandre d'entériner la position du livre dans le traité. Résumons la longue argumentation d'Alexandre<sup>408</sup> du point de vue qui nous intéresse sans, pour le moment, entrer dans tous les enjeux conceptuels qui s'y concentrent. Selon Alexandre, Δ a pour objet la distinction de certains plurivoques. Or le livre Γ a fermement établi qu'il appartenait au philosophe premier de traiter l'étant en tant qu'étant et ses propriétés par soi. En outre, le philosophe premier a pour tâche de traiter scientifiquement ce que le dialecticien ne fait que traiter logiquement (« λογικῶς », 344, 19) à partir des « ἔνδοξα ». Or les plurivoques de Δ sont de ces propriétés communes que toutes les sciences particulières utilisent sans pouvoir les étudier spécifiquement, parce qu'elles appartiennent à toutes choses. Le livre Δ est donc un livre de philosophie première, il appartient bel et bien au traité.

Qui plus est, ce livre est à sa juste place (« τάξις », 344, 20) dans le traité : il fallait B puis Γ pour établir que, parmi les objets du philosophe premier, figurent ces notions plurivoques qui sont des propriétés communes de l'étant en tant qu'étant. Alexandre conçoit ainsi l'étude de Δ comme une suite directe de l'analyse des axiomes (le principe de non-contradiction) qu'effectuait la seconde partie de Γ, puisque les axiomes de Γ et les plurivoques de Δ ont en commun de servir aux sciences particulières.

Fait assez désespérant pour le lecteur d'Alexandre, l'Exégète énonce l'hypothèse d'un livre tronqué comme le fait d'anonymes « certains » (« ὅτι δὲ μὴ ἀτελὲς τὸ βιβλίον, ὡς οἴονταί τινες... », 345, 4). Toutefois, à l'opposé de ce qui se produit chez Asclépius, cette affirmation ne repose pas ici sur l'idée d'accidents affectant le manuscrit ou de la perte de parties<sup>409</sup>. L'argument comme le contre-argument sont bien internes : à l'idée que le livre est incomplet parce qu'il n'est pas exhaustif (Aristote n'y définit pas tous les plurivoques), Alexandre riposte en réaffirmant l'objet de Δ. Le livre n'a simplement pas à traiter de tous les plurivoques, mais seulement de ceux qui sont employés en commun par les sciences particulières pour « prouver leur objet » (« τὰ προκείμενα αὐταῖς δεικνύουσιν », 345, 5). Or ces notions, à titre d'attributs de l'étant en tant qu'étant, héritent en quelque sorte de la plurivocité de leur sujet ; d'où le nécessaire travail de division (« διαίρεσις ») de leurs sens.

---

407 Alexandre ne renvoie pas au livre I (qui semble faire référence à Δ en 1052a 15-16 « ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς διηρημένοις »).

408 *In Met.*, 344, 2 – 345, 20.

409 Asclépius, *In Met.*, 305, 20.

L'emploi par Alexandre de l'indéfini ou l'absence de sujet explicite sont constants dans ce genre de questions – par exemple pour savoir si B est ou non le premier livre du traité<sup>410</sup> ou si la première aporie de B doit être placée à la fin de  $\alpha$ <sup>411</sup>. Il est difficile de savoir si les pratiques exégétiques et philologiques ainsi évoquées sont seulement antérieures à Alexandre ou encore contemporaines : l'Exégète emploie dans ces circonstances aussi bien le présent que l'imparfait et l'aoriste, mais le présent et l'aoriste n'ont peut-être pas leur valeur temporelle<sup>412</sup>. À tout le moins, cela témoigne de la vigueur, de l'âpreté de ces pratiques<sup>413</sup>. Les allusions d'Alexandre sont en effet congruentes avec l'une des rares descriptions de l'exégèse et de la philologie à l'époque post-hellénistique, celle de P. Moraux. Selon le savant :

Avec Andronicus commence l'époque des commentaires ; ceux-ci ne sont pas, en tant que tels, des créations *ex nihilo* ; ils ont comme modèles lointains les commentaires à divers auteurs, dont Homère, conçus et réalisés par les grands philologues alexandrins. Les méthodes proprement philologiques, également créées par l'érudition alexandrine, ont été appliquées par les commentateurs au texte d'Aristote. Dès avant Alexandre d'Aphrodise, ceux-ci pratiquaient ce que nous appelons aujourd'hui la critique des textes ; ils mentionnaient et interprétaient les leçons de plusieurs manuscrits ; le cas échéant, ils s'efforçaient d'améliorer, par des conjectures diverses, un énoncé qu'ils trouvaient fautif ou peu satisfaisant. Enfin, la critique dite supérieure a laissé des traces assez nombreuses dans l'œuvre des commentateurs. Nous apprenons ainsi que l'authenticité de plusieurs livres avait été contestée, surtout en raison de prétendues divergences doctrinales avec l'aristotélisme authentique. L'hypothèse a aussi été avancée que tel livre ne serait pas à sa place là où nous le trouvons, qu'il n'aurait pas été terminé par Aristote ou nous serait arrivé incomplet.<sup>414</sup>

Si l'on cherche un nom propre, on pourra être tenté de prononcer celui de Nicolas de Damas, qui, aux dires d'Averroès, aurait proposé un ordre différent pour les livres – par exemple en parsemant les apories de B comme les définitions de  $\Delta$  tout au long du traité, sur le modèle de ce qui se produit dans la *Physique*. L'*opinio communis* date en effet généralement l'activité de

---

410 *In Met.*, 172, 21-22 : « διό τισιν ἔδοξε τῆς Μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματείας τοῦτο εἶναι τὸ πρῶτον. »

411 *In Met.*, 174, 24-25 : « τινὲς μέντοι διὰ τὸ νῦν εἰρημένον ὑπ' αὐτοῦ ἐπὶ τέλει τοῦ τῶν Α ἐλάττονος ταύτην τὴν ἀπορίαν προσγράψουσι, κατ' οὐδένα λόγον ἐκεῖ κειμένην. »

412 Voir par exemple – outre les exemples cités ci-dessus : *In Met.*, 141, 10 ; 345, 4...

413 M. Crubellier a comparé certaines pratiques philologiques de l'école de Tübingen avec les débuts de l'archéologie moderne : « Les débuts de l'archéologie moderne ont été le fait d'hommes qui rêvaient de découvrir des trésors, et que leur passion a conduits à détruire bon nombre de grands sites. Les archéologues d'aujourd'hui regrettent ces pillages ; plus patients et plus modestes (mais parce qu'ils ont d'autres ambitions), ils savent qu'avant de toucher à quoi que ce soit il est indispensable de faire des relevés soigneux à chaque étape de la fouille... » Cf. M. Crubellier [1994], p. 11-12. Cette opposition pourrait bien s'appliquer aux pratiques philologiques dont Alexandre semble se dégager dans son *Commentaire*.

414 P. Moraux [1986], p. 143-144.

Nicolas et la rédaction du *De philosophia Aristotelis* du I<sup>er</sup> s., et la description donnée par Averroès pourrait fort bien convenir aux allusions laissées par Alexandre<sup>415</sup>. Toutefois, rien ne permet d'aller au-delà de la simple hypothèse, sans compter le statut d'« outsider » de Nicolas<sup>416</sup>.

Cette tradition philologique anonyme s'atteste encore dans le traitement réservé au livre  $\alpha$ . Ce livre est très probablement celui qui pose le plus difficulté à Alexandre (à juste titre, sans doute), comme le montre la pluralité des passages à ce sujet et le caractère ouvert de ses hypothèses de lecture. La question de son authenticité est toutefois rapidement réglée, dès la première ligne du commentaire – cela ne semble pas faire vraiment difficulté. Notons en passant que, des cinq premiers livres du traité, seuls B et  $\Gamma$  auraient donc échappé au soupçon d'inauthenticité. La difficulté se concentre plutôt dans la double question : ce livre est-il issu de la *Métaphysique* et est-il à la bonne place ? Mais dans toutes ses hypothèses de lecture, Alexandre n'envisage jamais une autre position pour  $\alpha$  que la deuxième ; l'alternative est donc simple : soit  $\alpha$  suit A, soit il ne fait pas partie du traité, ou du moins pas totalement.

Cette seconde branche de l'alternative laisse en effet ouvertes plusieurs possibilités : ou bien le livre est une introduction à la philosophie théorique en général, et n'est donc pas étranger à la *Métaphysique* ; ou bien il est une introduction à la seule *Physique*, thèse supportée par la dernière phrase du livre : « C'est pourquoi il faut d'abord examiner ce qu'est la nature ; ainsi en effet, on verra aussi clairement de quoi traite la physique », qui semble ouvrir à la physique en dressant un programme que le livre B ne remplira pas<sup>417</sup>. Le contenu même du livre favorise l'hypothèse de prolégomènes à toute philosophie théorique – le thème de la facilité ou non de la recherche de la vérité, par exemple. Cela explique la circonspection d'Alexandre qui, dans cette hypothèse, soutient seulement que « ce qui est dit dans ce livre n'est, à mon avis, pas non plus totalement étranger au présent traité »<sup>418</sup>. Paradoxalement au premier abord, la mention aristotélicienne du terme de « φύσις » (celle de 993b 2 et non de 995a 18) est pour Alexandre un argument en faveur de l'hypothèse de prolégomènes à toute philosophie théorique – et non

---

415 Voir les passages cités par S. Fazzo [2008b], p. 116-117. S. Fazzo entreprend cependant dans cet article de discuter la datation de Nicolas et du *De philosophia Aristotelis* qu'elle propose de rejeter aux alentours du IV<sup>ème</sup> s.

416 Le terme est de D. Gutas [2010], p. 17.

417 Pour toute cette lecture, voir *Met.*  $\alpha$  3, 995a 17-19 : « διὸ σκεπτέον πρῶτον τί ἐστὶν ἡ φύσις· οὕτω γὰρ καὶ περὶ τίνων ἡ φυσικὴ δῆλον ἔσται. », commenté *ad loc.*(169, 20 sq.) , mais annoncé dès le début en 137, 15 sq.

418 *In Met.* 138, 6-7 : « οὐ μὴν οὐδὲ τὰ ἐν τούτῳ λεγόμενα ἀλλότρια πάντῃ τῆς προκειμένης πραγματείας εἶναι μοι δοκεῖ... » Pour cette hypothèse voir aussi 140, 1 sq. et 169, 22.

seulement à la physique. C'est sans doute que, pour lui, « φύσις » peut ici prendre un sens large : non pas la nature en particulier, mais la réalité en général, ce qui est, de même que le terme peut s'employer pour dire ces êtres que sont la substance ou, pour les platoniciens, les Idées<sup>419</sup>.

L'hypothèse selon laquelle le livre est à la bonne place reçoit moins d'arguments explicites de la part d'Alexandre – sans qu'on puisse en conclure de sa part un rejet de cette idée. Le trait commun avec la précédente, fil rouge de la réflexion d'Alexandre, est que le livre  $\alpha$  ne ressemble pas à un véritable livre, mais plutôt à une partie (« μέρος βιβλίου »)<sup>420</sup>, en particulier parce que l'Exégète a sous les yeux deux leçons pour la toute première phrase : avec et sans « ὅτι ». Voilà sans doute pourquoi, dans le proème de  $\Delta$ , par exemple, Alexandre désigne B comme le deuxième livre et  $\Gamma$  comme le troisième<sup>421</sup>. Dans ce cas,  $\alpha$  pourrait être une sorte d'appendice à A, et sa suite logique (« ἀκόλουθον »<sup>422</sup>), au motif que  $\alpha$  discute lui aussi des difficultés préalables à propos des causes, comme annoncé à la fin de A<sup>423</sup>. Cet argument est implicitement présent dans B : à au moins deux reprises, Alexandre se réfère à  $\alpha$  à propos de la régression à l'infini ou non des principes<sup>424</sup>.

La discussion sera reprise à la fin du livre, réduite aux deux hypothèses : 1) soit le livre n'appartient pas à la *Métaphysique* parce qu'il est un prologue à toute philosophie théorique. L'idée d'une introduction à la physique a donc été abandonnée, alors qu'Alexandre est en train de commenter 995a 17-19, où apparaît pourtant « ἡ φυσική ». La justification, nous l'avons déjà lue, est que dans l'ordre de *notre* connaissance, la physique est première. 2) La seconde hypothèse consiste à entériner la place de  $\alpha$  dans le traité, en justifiant – assez acrobatiquement ? – la dernière phrase du livre par la volonté d'Aristote de distinguer physique et métaphysique, et donc d'indiquer la nécessité de lire en premier la *Physique*, avant la *Métaphysique*<sup>425</sup>. Lorsque

---

419 Cf. W. E. Dooley [1992], p. 13, n. 14.

420 *In Met.*, 137, 2 sq. et 138, 25 sq.

421 *In Met.*, 344, 22-25. Voir aussi 184, 16 où, comme le note W.E. Dooley ([1992], p. 10, n.7) « ἐν τῷ πρὸ τούτου τῷ μείζονι » désigne bien A. La question est toutefois de savoir si « πρὸ τούτου » signifie nécessairement « le livre immédiatement antérieur », car même si on place  $\alpha$  entre A et B, A reste bien « πρὸ τούτου ». Notons toutefois que selon l'*altera recensio* de  $\Gamma$ , le livre est compté comme étant le quatrième (cf. 238, 1), titre qu'il partage avec  $\Delta$ , en 344, 1 !

422 *In Met.*, 143, 23.

423 Voir *Met.* A 10, 993a 25-27 (« ὅσα δὲ περὶ τῶν αὐτῶν τούτων ἀπορήσειεν ἄν τις, ἐπανάλωμεν πάλιν τάχα γὰρ ἂν ἐξ αὐτῶν εὐπορήσαιμὲν τι πρὸς τὰς ὑστερον ἀπορίας. ») Et le commentaire d'Alexandre en 136, 12-17 et la reprise de l'argument en 137, 7 sq.

424 *In Met.*, 174, 18-20 et 221, 34.

425 *In Met.*, 169, 26 – 170, 4 : « εἰ δὲ τις ἀκούει τοῦ λόγου οὕτως εἰρημένου πρὸς διάκρισιν τῶν τε φυσικῶν λόγων καὶ τῶν κατὰ τήνδε τὴν πραγματείαν (ὁ γὰρ ἐπισκεμμένος πρῶτον τί ἐστὶ φύσις

Alexandre donne plusieurs interprétations, sa préférence semble souvent aller vers la dernière qu'il présente et il est tentant ici d'en tirer la même conclusion. Une raison supplémentaire de l'accepter est la suivante : on pourrait tout de même attendre, si Alexandre était profondément convaincu de l'extériorité du livre  $\alpha$  au traité, qu'il lui fasse un sort plus catégorique et définitif. En ce sens, qu'Alexandre s'y réfère dans les livres suivants (comme un livre complet ou non, peu importe) relève soit de la faiblesse (« malgré mon argumentation, j'accepte la position et l'intégration du livre dans le traité »), soit signale qu'Alexandre considère, non sans réserves et après atermoiements, que l'on peut à raison conserver le livre à sa place.

Trois conclusions doivent être tirées de ce premier tour d'horizon de la lecture alexandrinienne du traité – trois conclusions qui sont particulièrement mises en lumière par sa lecture de  $\alpha$ .

À chaque fois, en effet, les arguments d'Alexandre 1) dessinent une position assez conservatrice<sup>426</sup>, à la différence de « certaines » pratiques antérieures, moins précautionneuses ou plus interventionnistes ; 2) reposent sur des éléments textuels et sur des preuves internes – et non sur de quelconques informations extrinsèques ; enfin, 3) concourent tous à établir l'unité du traité.

Mises ensemble, ces trois conclusions permettent d'en tirer une plus générale : l'option unitarienne d'Alexandre n'est pas la conséquence d'une tradition ou la force d'une habitude, elle est le fruit d'une interprétation consciente.

### *c) La marche du traité*

Cela établi, nous sommes désormais mieux en mesure de dresser, dans l'interprétation d'Alexandre, le plan des cinq premiers livres du traité. Deux types de passages se révèlent fructueux de ce point de vue : les débuts de traité (tous et non pas seulement les proèmes à  $\alpha$ ,  $\Gamma$  et  $\Delta$ ), mais aussi les nombreux passages où Alexandre résume la progression du propos d'Aristote,

---

καὶ εἰδῶς περὶ τίνων ἢ φυσικῆ, οἶδεν οὗτος ὅτι οἶδε οἱ λόγοι οὐ φυσικοὶ ἀλλ' ἀκριβέστεροί τε καὶ περὶ ἀύλων), οὐχ ὅτι δὲ χρῆ νῦν ἐπισκέπτεσθαι τί ἐστι φύσις λέγει ἄν, ἀλλ' ὅτι πρὸ τῆσδε τῆς πραγματείας δεῖ περὶ τῶν φυσικῶν πεπραγματεῦσθαι· αὕτη γὰρ ἡ τάξις τῶν πραγματειῶν, καὶ ὁ ἐν τῇ περὶ ἐκείνων θεωρίᾳ γεγυμνασμένος οὕτως ἂν καὶ τοῖς εἰς τήνδε συντείνουσι παρακολουθεῖν δύναται. ».

426 Cf. P. Moraux [1986], p. 144.

en employant mécaniquement des structures telles que : « εἰπὼν..., ἐξῆς ἐδήλωσε » (ou « προστίθισιν », « ἔδειξε ») ou simplement « λέγει ἐξῆς ».

Les livres A et α forment donc une introduction au traité, tandis que B en est le véritable commencement :

Ἔστι δὲ αὐτῷ τῆς προκειμένης πραγματείας ἐντεῦθεν ἢ ἀρχή· περὶ γὰρ τῶν ἀναγκαίως συντεινόντων εἰς τὰ προκείμενα ἐνταῦθα λέγειν ἀρχεται· [172.20] ὅσα δὲ ἐν τοῖς Α εἴρηται, προλεγόμενα ἂν εἴη αὐτῆς καὶ εἰς τὴν προκατάστασιν συντελοῦντα. Διό τισιν ἔδοξε τῆς Μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματείας τοῦτο εἶναι τὸ πρῶτον.

Pour Aristote, c'est ici que se trouve le début du présent traité, car il commence ici à parler de choses qui ont nécessairement trait<sup>427</sup> aux présentes questions. Tout ce qui a été dit au livre A constituerait donc des prolégomènes à ce traité et contribuerait à l'introduire. C'est pourquoi certains ont cru que le livre B était le premier livre du traité *Métaphysique*.  
(172, 18-22)

Ces prolégomènes ont d'abord en charge l'examen doxographique des préconceptions communes (« κοινὰ ... προλήψεις ») sur le sage et la sagesse<sup>428</sup>. Ces pré-conceptions ont naturellement leur place dans des pro-légomènes et, par voie de conséquence, au vu de l'objet de ces préconceptions, ces prolégomènes appartiennent à juste titre au traité. Cet examen est précédé d'une courte introduction (A 1) où, selon Alexandre, Aristote décrit le développement graduel des puissances de l'âme, afin d'aboutir au plus haut degré du savoir, qui fait l'objet du traité : la sagesse<sup>429</sup>. Le recours aux préconceptions permet alors de spécifier l'objet du sage : les principes et les causes et, plus précisément, ceux qui sont premiers<sup>430</sup>. Ici, au fond, d'après Alexandre, Aristote suivrait la même méthode que dans la *Physique*, où il a également recours aux notions communes (« κοινὰ ἔννοιαι » 9, 23<sup>431</sup>). La saturation du vocabulaire est évidente, et Alexandre ne semble éprouver aucune difficulté à traduire en vocabulaire stoïcien les « ὑπολήψεις » d'Aristote (982a 6), mais, comme on l'a dit, il est bien possible qu'en ces matières, l'Exégète aristotélise les concepts stoïciens plus qu'il ne stoïcise Aristote.

427 Ce terme est souvent employé par Alexandre et en particulier dans cet usage exégétique : cf. 170, 3, etc.

428 Cf. *In Met.*, 184, 14-19 : « Εἰπὼν τίνα τούτων φατέον τὴν ζητούμενην, ὅτι πάσας ἐνδέχεται λέγειν δεῖκνυσι, χρώμενος τοῖς ἐν τῷ Α περὶ τῆς σοφίας εἰρημένοις. Εἶπε γὰρ ἐν τῷ πρὸ τούτου τῷ μείζονι τίνες κοινὰ περὶ τοῦ σοφοῦ προλήψεις, ἐν οἷς ἦν τὸ δεῖν ἀρχικωτάτην καὶ ἀρχιτεκτονικωτάτην αὐτὴν εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἀκριβεστάτην καὶ μάλιστα εἰδυῖαν, ἀλλὰ καὶ τῶν χαλεπῶν γνωστικῆν, ἀλλὰ καὶ πάντα εἰδυῖαν ὡς ἐνδέχεται, ἀλλὰ καὶ διδασκαλικήν. »

429 Cf. la phrase très nette de 3, 6-7 : « τείνει δ' αὐτῷ ταῦτα πάντα εἰς τὸν περὶ σοφίας λόγον καὶ τὸ δεῖξαι τίς ἐστὶν ὁ σοφός. »

430 Voir le commentaire à 982a 4, en 8, 20 sq.

431 La suite dit en effet : « οὕτως καὶ ἐν τῇ Φυσικῇ ἀκροάσει πεποίηκε περὶ τόπου ζητῶν, ὁμοίως δὲ καὶ περὶ χρόνου, σχεδὸν δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων προβλημάτων τῇ ὁδῷ ταύτῃ κέχρηται. » (9, 23-25).

Le livre A aboutit bien à ce que l'on peut considérer comme une *définition* de la sagesse (« la science qui étudie théoriquement les premiers principes et les premières causes »<sup>432</sup>) et il est cohérent qu'Aristote enchaîne avec la division des causes<sup>433</sup>, qui va l'occuper jusqu'à la fin du livre. Si donc l'on accepte la place de  $\alpha$ , le livre continue logiquement le précédent, et ce pour deux raisons. La première est que  $\alpha$  semble fonder en raison l'examen doxographique mené précédemment, quand Aristote affirme que

Il est juste d'être reconnaissant non seulement envers ceux avec lesquels on peut avoir en commun des opinions, mais aussi envers ceux qui forment des opinions plus superficielles.<sup>434</sup>

Alexandre commente :

Comment en effet être reconnaissant envers eux – comme il se doit – sans avoir d'abord enquêté sur leurs opinions ?<sup>435</sup>

Cette enquête est en effet à même de nous procurer une familiarité<sup>436</sup> avec de telles opinions (« ἡ γὰρ τῶν καταβεβλημένων δοξῶν εὐπορία », 143, 20-21) qui s'avère nécessaire à la découverte de la vérité. Et c'est précisément à cette occasion qu'Alexandre insiste sur la continuité entre les deux livres.

La seconde raison tient à l'annonce, faite à la fin du premier livre, des difficultés qu'il faudra soulever sur les causes. Or, on l'a vu, dans ses références ou ses renvois, Alexandre résume très souvent  $\alpha$  à une seule interrogation, une aporie avant l'heure, celle de savoir « si la cause va à l'infini en série verticale ou en espèces, ou bien si elle s'arrête et est délimitée »<sup>437</sup>.

Se pose dès lors à Alexandre la question de la distinction entre l'approche des causes en

432 *In Met.*, 15, 6-8 : « Ἐφ' οἷς δειχθεῖσι συγκεφαλαιοῦται τὰ εἰρημένα, δεικνὺς ὅτι ἐξ ἀπάντων τῶν τοῖς σοφοῖς ἐπομένων δέδεικται σοφία οὕσα ἢ τῶν πρώτων ἀρχῶν τε καὶ αἰτίων θεωρητική. » Et Alexandre d'insister juste après en 15, 11-12 : « ἐξ ἀπάντων οὖν τῶν εἰρημένων γίγνεται ἢ σοφία ἢ τῶν πρώτων ἀρχῶν τε καὶ αἰτίων θεωρητική. »

433 *In Met.*, 19, 17-18 : « εὐλόγως πρώτον τὴν τῶν αἰτίων ποιεῖται διαίρεσιν, καθὰ καὶ ἐν τῇ Φυσικῇ ἀκροάσει, εἰς τέσσαρα αἴτια διαίρων. »

434 *Met.*  $\alpha$  1, 993b 11-13 : « οὐ μόνον δὲ χάριν ἔχειν δίκαιον τούτοις ὧν ἂν τις κοινώσαιτο ταῖς δόξαις, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐπιπολαιότερον ἀποφηνάμενοις. »

435 *In Met.*, 143, 21-23 : « πῶς γὰρ οἷόν τε χάριν ἔχειν τούτοις, ὡς ἀξιοῖ, μὴ πρώτον αὐτῶν τὰς δόξας ἱστορηκότας ; »

436 L'emploi d'« εὐπορία » dans ce contexte est sans doute non technique.

437 Voir par exemple dans le commentaire à B, en 174, 18-20 : « ἐν δὲ τῷ ἐλάττονι ζητήσας εἰ ἐπ' ἀπειρόν ἐστι τὸ αἴτιον ἢ κατ' εὐθυωρίαν ἢ κατ'εἶδος, ἢ ἴσταται καὶ ἐστι πεπερασμένον. » et en 213, 13-15 : « ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἐπ' ἀπειρον οἷόν τε ἄλλο ἄλλου αἴτιον εἶναι καὶ ἄλλο ἄλλῳ ὑποκεισθαι κατ' εὐθυωρίαν, ὡς ἔδειξεν ἐν τῷ ἐλάττονι τῶν A ὄντι πρὸ τούτου. » De même dans le commentaire à Γ, en 309, 19-20 : « εἰ ἐπ' ἀπειρον εἶη ἢ γένεσις ἀναρχος οὕσα, ὡς καὶ ἐν τῷ A τῷ ἐλάττονι ἐδείχθη. »



A, l'aporie sur leur régression à l'infini en  $\alpha$  et les authentiques apories de B. L'enjeu est clair : il s'agit pour l'Exégète de rendre raison de la progression du traité en attribuant à chaque livre la tâche qui lui revient. C'est sans doute ce problème qui rend raison du commentaire très sinueux à 995b 4 : « Une première difficulté concerne ce que nous avons exploré dans notre préambule. » Alexandre y déploie son commentaire avec un scrupule qui paraît presque maniaque, surtout dans un cas où l'on peine à voir ce qui justifie cet effort. La phrase d'Aristote ne devient en fait troublante que si l'on rappelle, d'une part, comme l'Exégète, qu'Aristote n'a jamais développé ni en A ni en  $\alpha$  la première aporie que cette proposition introduit. Si, d'autre part, la proposition engendre son embarras, c'est peut-être du fait du verbe « διηπορήσαμεν », qui, pris au sens strict, ne relèverait pour Alexandre que de la méthode dialectique mise en œuvre dans B<sup>438</sup>.

La solution consiste à comprendre que la référence d'Aristote ne vaut que pour le sujet ou la matière de cette première aporie, à savoir les causes, et non pour l'aporie elle-même :

Ὀὐ τὴν ἀπορίαν, ἣν τίθησι, φησὶν ἠπορηῆσθαι ἐν τοῖς πεφροισμασμένοις· ἔστι γὰρ ἡ ἀπορία ἡ πρώτη, ὡς λέγει, ὀφείλουσα ἀπορηθῆναι περὶ τοῦ πότερον μιᾶς ἐπιστήμης θεωρῆσαι τὰς πάντων αἰτίας ἢ πλειόνων, ὡς [174.10] ἄλλην ἐπιστήμην ἄλλων ἀρχῶν καὶ αἰτίων εἶναι θεωρητικῆν· ταύτην δὲ τὴν ἀπορίαν οὐ δοκεῖ κεινηκέναι ἐν τοῖς πρὸ τούτου βιβλίοις· ἐν γὰρ τῷ πρώτῳ Περὶ ψυχῆς δοκεῖ αὐτῆς μεμνημονευκέναι. διὸ εἴη ἂν τὸ εἰρημένον, περὶ ὧν ἠπορήσαμεν ἐν τοῖς πεφροισμασμένοις ἡμῖν, πρώτη ἔστιν ἀπορία, ἣν καὶ πρώτην τίθησιν· ἠπόρησε γὰρ ἐν ἐκείνοις περὶ αἰτίων· περὶ [174.15] δὲ τῶν αἰτίων δὴ πρώτην φησὶν ἀπορίαν εἶναι ἥς μνημονεύει. διηπόρησε δὲ περὶ αἰτίων ἐν μὲν τῷ μείζονι Α ζητῶν πόσα τὰ εἶδη τῶν αἰτίων, καὶ τὰς τῶν ἄλλων δόξας ἐκθέμενος περὶ αἰτίων καὶ πρὸς αὐτὰς εἰπῶν, ἐπιστώσατο εἶναι τέσσαρα αἰτίων εἶδη· ἐν δὲ τῷ ἐλάττονι ζητήσας εἰ ἐπ' ἀπειρόν ἐστι τὸ αἴτιον ἢ κατ' εὐθυωρίαν ἢ κατ' εἶδος, ἢ ἴσταται καὶ ἔστι [174.20] πεπερασμένον. πρώτη δὲ ἀπορία ἡ περὶ τούτων εἴη ἂν ἢ νῦν λεγομένη.

Ce n'est pas la difficulté qu'il est en train de poser dont il affirme qu'elle a été soulevée dans le préambule. En effet, la difficulté, la « première » comme il dit, qui doit être soulevée, concerne la question de savoir s'il appartient à une science unique d'étudier les causes de toutes choses ou à plusieurs, au sens où des sciences différentes étudieraient des principes et des causes différents. Or cette difficulté ne semble pas avoir été soulevée dans les livres précédant celui-ci (c'est en fait dans le premier livre du *De l'âme* qu'il semble l'avoir évoquée<sup>439</sup>). C'est pourquoi ce qu'il veut dire, c'est sans doute que « concernant ce que nous avons exploré dans notre préambule », il y a une « première difficulté » qu'il pose justement en premier, car dans ces livres il a soulevé des difficultés à propos des causes. Concernant les causes, donc, il y a, affirme-t-il, une première difficulté, qu'il est en train d'évoquer. Or il a exploré des difficultés concernant les causes d'une part au livre A, en cherchant combien il y a d'espèces de causes, et <où>, après avoir exposé les opinions d'autres < penseurs > sur les causes et les avoir critiquées, il a confirmé qu'il y a quatre espèces de causes. Dans le livre  $\alpha$ , d'autre part, il a cherché si la cause va à l'infini en série verticale ou en espèces, ou

438 Il ne semble pas y avoir de preuve textuelle tangible d'un embarras d'Alexandre à cause de ce verbe, mais on peut tout de même en faire l'hypothèse sur la base de sa pratique terminologique la plus courante, celle qui tend à constituer un lexique stable et relativement univoque. Pour un traitement contemporain de « διηπορήσαμεν », voir par exemple M. Crubellier [2009], p. 47 sq.

439 Peut-être DA I, 1, 402a 11 sq. Pour l'importance de ce passage chez Alexandre, cf. par exemple la difficile *Quaestio* I 11.

bien si elle s'arrête et est délimitée. Or la « difficulté » qui concerne ces questions et dont il parle maintenant, sera la première.

(174, 7-20)

Alexandre délivre Aristote du soupçon de répétition – et donc, en partie, d'incohérence – en insistant sur la continuité des livres et le traitement ordonné des questions : avant de poser l'aporie au sujet de la science des causes, il fallait confirmer leur nombre. Il l'atteste ensuite :

Et il aurait donc raison de parler de « ce que nous avons exploré dans notre préambule », car au livre A il a cherché s'il y a quatre espèces de causes, et c'est à propos de ces quatre causes qu'il va maintenant chercher si leur connaissance appartient à une unique science. (174, 30-31)

Les livres précédents ont posé des jalons indispensables à cette étape dialectique. De fait, Alexandre n'est guère avare en B de renvois à A ou  $\alpha$ , aussi bien à propos des causes<sup>440</sup> que de la réfutation de Platon<sup>441</sup> ou de la sagesse<sup>442</sup>.

Mais la différence entre A,  $\alpha$  et B tient aussi très certainement à leur façon d'aborder ces questions. La gain véritable de B, ce qui en fait « le début du présent traité » (« τῆς προκειμένης πραγματείας... ἡ ἀρχή » 172, 18) et peut-être même le commencement de la philosophie première, est cette méthode aporétique et dialectique. C'est de ce point de vue que la doxographie de A est susceptible d'être dévaluée au rang de simple propédeutique et ne peut accéder à celui de partie intégrante du cheminement scientifique lui-même. Il est significatif qu'Alexandre affirme que le livre B est le vrai début de la *Métaphysique*, ce qui n'en fait pas pour autant le premier livre, juste après avoir décrit l'importance du moment aporétique pour la recherche scientifique (le début du commentaire à B est en effet truffé de formes de « ζητέω »). Comme c'est parfois le cas, Alexandre s'offre le luxe de corriger le texte d'Aristote<sup>443</sup> – sans que l'on sache si c'est Aristote lui-même qu'il cherche à améliorer ou les manuscrits qu'il a sous les yeux<sup>444</sup> – et dit :

---

440 *In Met.*, 179, 11 sq.

441 *In Met.*, 179, 33, sq.; 197, 22 sq. ; 201, 19 sq.

442 *In Met.*, 184, 16, sq. ; 187, 8, sq.

443 Pour mémoire le texte d'Aristote est *Met.* B 1, 995a 27-31 : « ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς· ἢ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστὶ, λύειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοῦντας τὸν δεσμόν, ἀλλ' ἢ τῆς διανοίας ἀπορία δηλοῖ τοῦτο περὶ τοῦ πράγματος »

444 Rappelons qu'Alexandre a au moins deux manuscrits sous les yeux : cf. par exemple 46, 23 sq.

Εἴη δὲ ἂν καταλληλότερον, εἰ ἀντὶ τοῦ <ἔστι δέ> εἴη γεγραμμένον <ἔστι γάρ> ἢ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν [172.15] προειρημένων ἀπόρων ἐστίν. Ἴσον δὲ ἐστὶ τοῦτο τῷ ἢ γὰρ λύσις τῶν προηπορημένων αἰτία τῆς ὕστερον γιγνομένης εὐπορίας. ἢ οὕτως ἢ γὰρ ὕστερον εὐπορία γιγνομένη ἐκ τῆς λύσεως τῶν πρώτων ἠπορημένων γίγνεται.

Ce serait plus cohérent si, à la place de « mais il est... » (995a 27), était écrit « en effet il est... »<sup>445</sup>, car la future sortie de la difficulté, c'est la résolution des difficultés qu'on a antérieurement évoquées. Or cela équivaut à dire : en effet, la résolution des difficultés antérieures<sup>446</sup> est *la cause* de la sortie ultérieure de la difficulté. Ou encore : la sortie ultérieure de la difficulté *provient* de la résolution de ce qui, au début, mettait en difficulté.

(172, 13-17)

L'insistance sur la relation causale entre moment aporétique et moment euporétique, réversible en relation de provenance, est nette. Là serait bien le commencement du chemin vers la vérité, comme l'établit ensuite Alexandre lorsqu'il parle de l'obligation de « commencer par être en difficulté » (προαπορέω, ου διαπορεῖν πρώτον) :

Διὰ δὲ τῶν προειρημένων περὶ τοῦ δεῖν διαπορεῖν πρώτον εἴη ἂν αὐτῷ δεικνύμενον ἅμα καὶ τὸ χρήσιμον τῆς διαλεκτικῆς πρὸς φιλοσοφίαν καὶ τὴν τῆς ἀληθείας εὔρεσιν· τῆς γὰρ διαλεκτικῆς τὸ διαπορεῖν καὶ ἐπιχειρεῖν εἰς ἑκάτερα. ἀληθὲς ἄρα τὸ ἐν τοῖς Τοπικοῖς εἰρημένον τὸ χρήσιμον εἶναι τὴν διαλεκτικὴν πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ζητήσεις.

En outre, par ce qui a été dit sur l'obligation de commencer par explorer les difficultés, Aristote a peut-être simultanément démontré l'utilité de la dialectique pour la philosophie et la découverte de la vérité. C'est en effet à la dialectique qu'il revient d'explorer les difficultés et d'argumenter<sup>447</sup> dans les deux <directions>. Ce qui a été dit dans les *Topiques* sur l'utilité de la dialectique pour les recherches philosophiques est donc vrai<sup>448</sup>.

(173, 27 – 174, 4)

Ces passages dévoilent donc très probablement la stratégie de l'Exégète par rapport à la place de B dans le traité et au rôle de la dialectique dans la métaphysique, sur lequel nous reviendrons. Il conviendra en effet de nous demander plus précisément si, entre la doxographie du livre A et la dialectique de B, il faut distinguer des degrés dans les préalables ou si, comme il semble plutôt, nous sommes déjà de plain pied dans la philosophie première – ce qui implique d'avoir avancé dans une question non plus exégétique ou bibliographique, mais bien philosophique et spéculative, sur sa conception de la philosophie première.

Cet ensemble de remarques et la constance de l'interprétation d'Alexandre vont trouver

445 Cf. A. Laks [2009], p. 39, n. 43, qui indique qu'il n'est pas rare qu'Alexandre préfère *gar à de* (*In An. Pr.*, 66, 29-67, *In Met.*, 54, 11-13, etc.) et fait état de problèmes paléographiques avec ces deux particules.

446 Pour ce terme, cf. aussi 173, 8.

447 Terme employé spécifiquement par Alexandre pour décrire l'argumentation dialectique, cf. la note d'A. Madigan [1992] *ad loc.* et son index.

448 Cf. *In Top.* 28, 23 sq., qui commente les *Topiques* I, 2, 101a 26 sq.

d'éclatantes confirmations dans le proème à Γ. Comme l'a bien noté M. Bonelli<sup>449</sup>, Alexandre affirme ici le caractère central du livre Γ.

Προθέμενος ἐν τῇ Μετὰ τὰ Φυσικὰ πραγματεία, ἦν καὶ σοφίαν καὶ πρώτην φιλοσοφίαν, ἔστι δὲ ὅτε καὶ θεολογικὴν ἔθος αὐτῷ καλεῖν, περὶ [237, 5] τοῦ ὄντος ἢ ὄν θεωρῆσαι,

καὶ δείξας ὅτι ἡ προκειμένη πραγματεία μήτε τῶν περὶ τῆν τῶν ἀναγκαίων γνῶσιν καταγινομένων ἐστὶ τεχνῶν ἢ ἐπιστημῶν μήτε τῶν περὶ τὰ χρήσιμα, ἀλλ' ἔστιν αὐτῆς χάριν τῆς γνώσεώς τε καὶ ἐπιστήμης μειοῦσα † αὐτὰ ἐπ' αὐτὰ μέτεισι, δείξας δὲ αὐτὴν θεωρητικὴν οὔσαν τῶν πρώτων ἀρχῶν τε καὶ αἰτίων (ταῦτα γὰρ μάλιστα [10] ὄντα), πρὸ τοῦ ζητεῖν τίνες αἱ πρώται ἀρχαί, κινήσας καθόλου τὸν περὶ τῶν αἰτίων λόγον καὶ τὰς δόξας τῶν πρὸ αὐτοῦ τὰς περὶ τῶν ἀρχῶν ἐκθήμενός τε καὶ ἱστορήσας καὶ ἀντειπῶν πρὸς αὐτάς,

δείξας δὲ ὅτι εἰσὶ τινες ἀρχαί πρώται καὶ οὐκ ἐπ' ἀπειρον ἢ τῶν ἀρχῶν ἄνοδος,

καὶ ἐπὶ τούτοις, ὡς χρήσιμον καὶ ἀναγκαῖον πρὸς τὴν εὐρεσιν τῶν τῆ σοφία [15] προκειμένων, ἀπορήσας τινὰς ἀπορίας περὶ τε τοῦ ὄντος καὶ τῶν ἀρχῶν καὶ [238, 1] τῶν τούτοις παρακειμένων,

μετὰ τὰς ἀπορίας ἄρχεται τοῦ προκειμένου τοῦ Γ βιβλίου, λοιπὸν ἐν τούτῳ λέγων τε καὶ κατασκευάζων τὰ αὐτῷ δοκοῦντα καὶ λύων τὰ ἠπορημένα.

Puisque Aristote s'est proposé dans le traité de *Métaphysique*, qu'il a pour habitude d'appeler sagesse et philosophie première, et parfois aussi théologique, d'étudier l'étant en tant qu'étant,

1) il a d'abord montré que l'étude en question n'appartient ni aux techniques ni aux sciences ayant trait à la connaissance du nécessaire, ni à celles ayant trait à l'utile, mais que c'est en vue de la connaissance et de la science elle-même qu'elle recherche cela même qu'elle recherche<sup>450</sup> ; il a ensuite montré qu'elle étudie les principes et les causes premiers (ceux-ci, en effet, *sont* au plus haut point), et, avant de rechercher quels sont ces principes premiers, il a introduit de manière générale à la discussion sur les causes, en exposant et en rapportant les opinions de ses devanciers sur les principes, puis en les réfutant ;

2) il a ensuite montré qu'il existe des principes premiers et que la remontée<sup>451</sup> aux principes ne va pas à l'infini ;

3) et, là-dessus, dans l'idée que c'est chose utile et nécessaire à la découverte des objets de la sagesse, il a soulevé certaines difficultés à propos de l'étant, des principes et de ce qui s'y rattache ;

après ces difficultés, il entame le présent livre, Γ, dans lequel désormais il énonce et établit ses propres opinions et où il résout ce qui faisait difficulté.

(237, 3 – 238, 3)

La mise en paragraphes du passage rend déjà assez évident le plan du traité qui y est développé. Ce plan est au préalable attaché à un objet qui sera effectivement déployé au livre Γ : même si l'on ne donne pas au premier participe « προθέμενος » un sens causal, il apparaît au moins qu'au niveau du sens, les participes suivants en sont dépendants. Or, la suite du texte qui déroule le plan de Γ le montre, l'étude de l'étant en tant qu'étant est bien l'objet principal du livre : « Aristote montre dans le livre que voici ce sur quoi porte la sagesse, qu'il nomme aussi

449 M. Bonelli [2001], p. 35-38, paragraphe intitulé : « La centralità del commentario al libro Gamma della *Metafisica* ».

450 Avec Bonitz, nous lisons « μειοῦσα αὐτὰ ἅ μέτεισι ».

451 Le terme n'est pas aristotélicien. On le lit trois fois chez Alcinoos dans des expressions du type « la remontée depuis les sensibles jusqu'aux intelligibles premiers » (*Didaskalikos*, V, 4, l.3)

bien philosophie que philosophie première. En premier lieu, il établit qu'elle porte sur l'étant en général... »<sup>452</sup>. Or Alexandre affirme sans détour le caractère selon lui thétique de Γ dans la dernière phrase du passage cité. L'étude de l'étant en tant qu'étant échoit donc à l'ensemble du traité, et Γ ne peut en être que le livre central. Alexandre assure en effet la transition des précédents livres à Γ en annonçant dès le livre A l'étude de l'étant en tant qu'étant (qui ne se trouve pas chez Aristote) et en reprenant le motif d'une recherche des premiers principes et des premières causes (marque de A), à la faveur de Γ 1. La conclusion qu'en tire immédiatement et implicitement Alexandre consiste en l'identité de la sagesse et de la science de l'étant en tant qu'étant<sup>453</sup>. L'enquête de Γ est donc elle aussi pleinement une enquête causale<sup>454</sup>.

L'interprétation même de l'objet des livres précédents illustre en effet cette cristallisation autour de Γ, lu comme « le » livre central de l'étant en tant qu'étant. Comme il était prévisible, Alexandre résume en effet A à ses deux moments déjà cités : le premier, A 1-2, ayant présenté ces préconceptions sur la sagesse, a aussi contribué à délimiter la sagesse par rapport à ses autres et fixé son objet, tandis que le second, A 3-10 est bien une « introduction générale ». Le verbe « introduire » n'est pas tel quel dans le texte, mais il est difficile de résister à la tentation de traduire ainsi le groupe « κινήσας καθόλου » qui se rattache sans couture à ce que nous avons vu du caractère préparatoire de la doxographie de A. Dans cette sous-partie, Alexandre a distingué deux tâches – qui ont en réalité été menées de front : exposition des opinions précédentes (« ἐκθέμενός » et « ἱστορήσας » sont fortement coordonnés par « τε καὶ »), puis réfutation (« ἀντειπὼν πρὸς αὐτάς » n'étant lié au reste que par un seul « καὶ »). Alexandre l'avait déjà indiqué en B avec la formule « καὶ τὰς τῶν ἄλλων δόξας ἐκθέμενος περὶ αἰτίων καὶ πρὸς αὐτάς εἰπὼν » (174, 16-17). Et comme dans ce passage, le livre α est réduit à l'aporie sur la remontée des causes – fait qui n'est finalement pas sans indiquer la relative faiblesse de la position d'Alexandre et la difficulté de tout lecteur de la *Métaphysique* à justifier la position du livre à cet endroit. Le livre B retrouve ici aussi sa position solide de prélude dialectique et Alexandre emploie, comme dans B lui-même ou d'autres commentaires, l'expression figée, quasi

---

452 *In Met.*, 238, 3-5 : « δείκνυσι δὲ ἐν τῷδε τῷ βιβλίῳ περὶ τίνα ἐστὶν ἡ σοφία, ἦν καὶ φιλοσοφίαν ὀνομάζει καὶ πρώτην φιλοσοφίαν. Καὶ πρῶτον μὲν συνίστησιν ὅτι περὶ τὸ ὄν καθόλου... »

453 Voir *In Met.*, 239, 11-15.

454 Nous soulignons cette interprétation alexandrinienne car elle a été discutée par W. Leszl selon qui l'on pourrait soutenir que Γ n'est pas intégralement, voire pas du tout, dévolu à une enquête causale et ce, en dépit de l'annonce faite à la fin de Γ 1 (cf. W. Leszl [2010], p. 208 sq.).

lexicalisée, d'une phase « utile et nécessaire à la découverte ». La découverte était auparavant celle de la vérité ou des objets de la recherche<sup>455</sup>, elle est ici celle des objets de la sagesse ou, plus littéralement, de ce que la sagesse se propose de traiter. Si donc A était préparatoire, B, comme l'est la dialectique en général selon Alexandre, est positivement exploratoire ou heuristique. B pose ainsi les apories que Γ va résoudre.

Le livre Γ est quant à lui placé tout entier sous le signe de l'objet de la science recherchée. B. Cassin et M. Narcy ont distingué deux façons d'aborder ce livre : celle du « penseur » qui, dans Γ, met en avant la science de l'étant en tant qu'étant (et donc les premiers chapitres du livre) et la lecture du « logicien », qui insiste davantage sur le principe de non-contradiction et la polémique contre les sophistes<sup>456</sup>. Placer Alexandre dans le premier groupe ne fait aucune difficulté. Alexandre conçoit en effet le lien entre les deux questions comme une relation déductive, en interprétant la primauté de la première question (la question ontologique) comme une primauté tant logique que chronologique. Une fois qu'on a montré qu'une science de l'étant en tant qu'étant est possible, il faut en effet s'attacher à étudier les autres objets de cette science, qui s'occupe également des axiomes communs à toutes les sciences – au premier chef desquels, le principe de non-contradiction. Dit autrement : parce que la science recherchée porte sur l'étant en tant qu'étant, elle en étudie aussi nécessairement les propriétés, donc les axiomes, donc le principe de non-contradiction. C'est ce que dit la suite du proème :

Ἄλλ' εἰ περὶ πάντα τὰ ὄντα, καὶ περὶ  
πάντα τὰ [15] καθ' αὐτά τε καὶ κοινῶς τῶ  
ὄντι ἢ ὄν ὑπάρχοντα· τοιαῦτα δὲ καὶ τὰ  
ἀξιώματα. Ἐφ' οἷς δείκνυσιν ὅτι κοινότατον  
καὶ γνωριμώτατον τῶν ἀξιωματῶν ἐστὶ τὸ

Mais si elle porte sur tous les étants, alors elle  
porte aussi sur tout ce qui appartient par soi et  
communément à l'étant en tant qu'étant : or tels aussi  
sont les axiomes. A propos de ceux-ci, il montre que  
l'axiome le plus commun et le plus connu est

455 Cette expression répond certainement à l'abondance de ζητέω qu'on a soulignée plus haut. Voir, dans le seul commentaire à B, 171, 11-12 : « φησὶ δὲ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς τὴν εὕρεσιν τῆς τε ἐπιστήμης αὐτῆς καὶ τῶν κατὰ τὴν ἐπιστήμην ταύτην ζητουμένων... » ; 172, 11 : « πρὸς τὴν τῶν ζητουμένων εὕρεσιν » ; 174, 1 : « πρὸς φιλοσοφίαν καὶ τὴν τῆς ἀληθείας εὕρεσιν ». Dans le *Commentaire aux Premiers Analytiques*, 2, 33-36 : εἰ δὲ μὴ πᾶσαν λέγοιεν τὴν λογικὴν πραγματείαν πρὸς τὴν εὕρεσιν τε καὶ σύστασιν τῶν κατὰ φιλοσοφίαν ζητουμένων τὴν ἀναφορὰν ἔχειν ἢ τῶν κατ' ἄλλην ἐπιστήμην ἢ τέχνην τινὰ θεωρουμένων τε καὶ ζητουμένων... » ; 3, 10-11 : « ἔτι εἰ σπουδάζοιτο ὡς γυμνάσιον τῆς διανοίας πρὸς τὴν εὕρεσιν τῶν ἐν τοῖς μέρεσι τῆς φιλοσοφίας ζητουμένων ». C'est aussi la première phrase du *Commentaire aux Topiques* : « Τὴν μὲν πρόθεσιν τὴν κατὰ τὴν τοπικὴν πραγματείαν, καὶ πρὸς πόσα τε καὶ τίνα χρήσιμος ἐστὶ τῶ φιλοσοφοῦντι ἦδε ἡ μέθοδος, καὶ τί τὸ τέλος αὐτῆς, αὐτὸς λέγει, τὸ μὲν ἀρχόμενος εὐθύς, τὸ δὲ ὀλίγον προελθὼν, δι' ὧν γνώριμον ποιεῖται ὅτι καὶ τοῖς προηγουμένως φιλοσοφοῦσιν ἀξία σπουδῆς ἢ διαλεκτικῆ, πρὸς τὴν εὕρεσιν τῆς ἀληθείας αὐτοῖς συντελοῦσα, ὃ τέλος ἐστὶ τῆς φιλοσόφου θεωρίας. » ; puis en 27, 2-4 : « δείκνυσιν ὅτι καὶ πρὸς φιλοσοφίαν καὶ τὴν εὕρεσιν τῶν ἀληθῶν χρήσιμος ἢ διαλεκτικῆ καὶ οὐκ ἔξω φιλοσοφίας ἢ προκειμένη πραγματεία. ». Voir aussi 27, 25 ; 28, 23 ; 29, 10-1, etc.

456 B. Cassin, M. Narcy [1989], p. 13-14.

μη δύνασθαι συνυπάρχειν τὴν ἀντίφασιν.

l'impossibilité de la coexistence de deux contradictoires<sup>457</sup>.

(238, 14-17)

La position qu'Alexandre assigne à  $\Delta$  se comprend alors d'elle-même. Comme nous l'avons vu, l'Exégète conçoit les termes du *Livre des définitions* comme des outils plurivoques et communs à toutes les sciences particulières. Alexandre est donc à cent lieues de l'affirmation de W.D. Ross : « *It ( $\Delta$ ) is a useful preliminary to the Metaphysics, but it is not preliminary to it in particular* »<sup>458</sup> ou du lapidaire « *intruder* » de M. Burnyeat<sup>459</sup>. Ross poursuivait sa déclaration en arguant que certaines des notions du livre n'ont pas leur place dans la *Métaphysique*, par exemple le « tronqué » ou le « faux ». L'argument porte sans doute pour le tronqué, dont l'analyse aristotélicienne, principalement négative, s'efforce de restreindre l'application. Alexandre en est d'ailleurs conscient et semble exprimer son malaise en soulignant à la fin de son commentaire qu'« Aristote ne produit pas de distinction de la pluralité des sens du "tronqué", mais une information et un enseignement <à son sujet> »<sup>460</sup>. S'appliquant uniquement à certaines quantités douées de position, on pourrait donc douter que le tronqué relève de ces notions transversales aux sciences particulières. Quant au « faux », cependant, étant donné que le vrai est un sens de l'étant et que la science de quelque chose doit aussi étudier son opposé, il était prévisible que, dans la perspective alexandrinienne, il échût à la philosophie première d'en exposer la plurivocité.

Rares sont les interprètes contemporains à aller aussi loin qu'Alexandre dans l'affirmation de la continuité entre  $\Gamma$  et  $\Delta$ <sup>461</sup>. C'est en effet clairement cela qu'avait en tête Alexandre dans son proème au livre  $\Gamma$ . Alexandre va toutefois plus loin en mettant sur le même plan les axiomes, « propriétés de l'étant en tant qu'étant », et les plurivoques de  $\Delta$ , propriétés communes de l'étant en général<sup>462</sup>.

457 Ou, peut-être plus juste : la co-référence de deux propositions contradictoires <à une même chose>.

458 W.D. Ross [1924], p. XXV.

459 M. Burnyeat [2001], p. 127.

460 *In Met.*, 428, 8-10 : « σημειωτέον ὅτι μὴ διαίρεσιν τοῦ κολοβοῦ πολλαχῶς λεγομένου πεποιήται, ἀλλὰ μὴνυσίν τε καὶ διδασκαλίαν. »

461 Sauf peut-être S. Menn, qui retrouve un argument alexandrinien : « so  $\Gamma$  2 1004a16-31 calls for a study of the many senses of "one" and "many" and "same" and "other" and "contrary" and so on as well as of "being" – that is, it calls for *Metaphysics  $\Delta$* , which deals with these terms as well as with "arkhai", "cause", and other terms whose senses must be distinguished for the investigation of the arkhai to be carried out successfully. » S. Menn [à paraître].

462 *In Met.*, 344, 5-7 : « δέδειχε μὲν γὰρ ὅτι τοῦ πρώτου φιλοσόφου περὶ τοῦ ὄντος καθόλου πραγματεία

Cette conception du livre Δ confirme sans aucun doute le caractère central du livre Γ (et même, serait-on tenté de dire, de Γ 1-2). Toutefois, nuancions pour finir la remarque de M. Bonelli. Il faut ici se prémunir contre les effets de perspective dus au fait que nous ne possédons que les cinq premiers commentaires. Le caractère central de Γ ne peut en toute rigueur s'affirmer que de ce premier moment ou morceau (*chunk*)<sup>463</sup> de la *Métaphysique*. On peut s'attendre à ce que les morceaux Z-H-Θ ou Λ ne soient pas lus par Alexandre que comme des appendices à Γ. Cette position de Γ dans ce premier moment constitue à tout le moins une indication forte pour la conception alexandrinienne de l'objet de la métaphysique. Cependant, dans l'un des rares passages où Alexandre esquisse un plan de la suite du traité, à la fin de son commentaire à Δ 7, ce sont bien les divers sens de l'étant qui servent à structurer les traités suivants : E aurait en effet pour objet (sans que cela soit exclusif pour l'Exégète) l'étant par accident, Z et H, l'étant par soi et Θ, l'étant selon l'acte et la puissance<sup>464</sup>.

*d) Conclusion : l'impératif d'unité*

Il devient désormais urgent de passer du premier au second sens de *πραγματεία*. Si donc Alexandre se livre à une lecture unitaire du traité, on a, avec ce qui précède, toutes les raisons de penser qu'il en va de même pour la science. De fait, *jamais* l'Exégète ne présente le traité comme exposant plusieurs sciences. Le singulier prime absolument. La pluralité des intitulés, on l'a vu, renvoie à une même science, quoique diversement décrite.

Ce fait s'avère en toutes lettres dans le commentaire à Γ, par exemple, qui répète inlassablement qu'Aristote présente une « science une » (« μία ἐπιστήμη ») voire une « science une par le genre » (« μία τῷ γένει ἐπιστήμη »)<sup>465</sup>. En nous faisant comme l'analyste du discours alexandrinien, nous avons indiqué dans l'introduction comment cela révélait *a minima* la

---

καὶ τῶν τούτῳ κοινῶς ὑπαρχόντων, κοινὰ δὲ τοῦ ὄντος εἰσὶν, οἷς ἐπιστήμαι πᾶσαι χρῶνται. ».

463 L'expression est de M. Burnyeat [2001].

464 *In Met.*, 372, 34-37 : « Ποίησεται δὲ τὸν λόγον περὶ μὲν τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς ὄντος καὶ περὶ τοῦ ὡς ἀληθοῦς ἐν τῷ μετὰ τοῦτο, περὶ δὲ τοῦ καθ' αὐτὸ ὄντος ἐν τῷ Ζ καὶ Η, περὶ δὲ τοῦ δυνάμει τε καὶ ἐντελεχείᾳ ἐν τῷ Θ. »

465 Sans doute s'agit-il là d'une réminiscence, par exemple de *An.Po.* I, 28, 87a 38-39. Voir *In Met.*, 238, 19-20 ; 241, 1 sq. ; 243, 20-28 ; 243, 33 (en référence à 1003b 12) ; 244, 5-11 ; 244, 18-25 ; 245, 2 sq. ; 245, 22 sq. ; 245, 36 ; 246, 28 ; 249, 26 ; 251, 5 ; 252, 9-10 ; 255, 23-25 ; 261, 21-26 ; 262, 25-26 ; 263, 2-3 ; 263, 12-18 ; 265, 6.



conscience chez l'Exégète du problème que pose l'unification de la métaphysique.

Or on peut imaginer deux manières pour un interprète d'Aristote d'unifier cette apparente disparité des noms de la science et des objets que ces noms recouvrent : soit identifier ces objets les uns aux autres, en montrant par exemple que l'étant en tant qu'étant n'est autre que l'étant au sens absolu, lequel n'est autre que le principe divin, le premier moteur ; soit unifier les diverses tâches de la science, en montrant par exemple qu'étudier l'étant en tant qu'étant implique aussi nécessairement – en demeurant à l'intérieur d'une même science – d'étudier la substance et le Premier moteur. Voyons ce qu'il en est chez Alexandre.

## CHAPITRE II

### LA MÉTAPHYSIQUE COMME SCIENCE UNIVERSELLE ET PREMIÈRE

#### 2.1. *La science du premier : une théologisation de la métaphysique ?*

##### 2.1.1. *L'impossible réduction*

La question de l'objet de la métaphysique selon Alexandre reste un terrain encore peu labouré et, par comparaison avec le champ aristotélicien, le lopin alexandrinien fait figure de friche. La rareté, cependant, n'empêche pas le désaccord – au contraire, peut-être. Ainsi, au XX<sup>ème</sup> siècle, l'une des premières réponses à cette question, celle par rapport à laquelle toutes les autres ont dû se positionner, est due à P. Merlan. D'après Merlan, l'identification des intitulés de la science chez Alexandre révèle une identification des objets ; cette identification s'effectue au profit du dieu, de la substance première définie comme cause première, à laquelle se ramène l'ὄν ἡ ὄν<sup>1</sup>. Alexandre engagerait ainsi une théologisation de la métaphysique que poursuivront les commentateurs néoplatoniciens<sup>2</sup>.

---

1 P. Merlan [1957], p. 91.

2 Sur le fait qu'il soit courant, chez les néoplatoniciens, de classer la *Métaphysique* dans les « écrits théologiques » (d'après la classification des sciences de *Met. E*, 1), voir le tableau synoptique de

Commençant par la fin du traité, Merlan se fonde tout d'abord sur un fragment du commentaire d'Alexandre à  $\Lambda$ , rapporté par Averroès. D'après le Cordouan, Alexandre définirait l'objet du livre comme « les principes de l'étant en tant qu'étant, *c'est-à-dire* ceux de la substance première ». Or le livre  $\Lambda$  ayant pour objet le premier moteur divin, c'est bien qu'Alexandre identifie l'ὄν ἧ ὄν au premier moteur. Cette thèse unitaire est, selon Merlan, confirmée par le Commentaire conservé. En effet, en commentant  $\alpha$ , Alexandre établit aussi que les principes sur lesquels enquête la sagesse *sont* au plus haut point et, de ce fait, sont vrais au plus haut point et causes de l'être et de la vérité de toutes les autres choses<sup>3</sup>. La thèse se trouve d'ailleurs répétée dans le proème à  $\Gamma$ , quand Alexandre résume l'acquis du livre A<sup>4</sup>. D'ailleurs, souligne Merlan, dans le proème du commentaire à  $\Gamma$ , Alexandre se réfère à A, qui présente la philosophie première comme la science du divin mais ne parle jamais d'étant en tant qu'étant. On doit donc en inférer une identification de l'ὄν ἧ ὄν au premier moteur<sup>5</sup>. L'objet de la philosophie première se réduit à cette substance comprise comme cause de l'être des autres étants<sup>6</sup>, laquelle, d'après Merlan, ne saurait être autre chose que la cause première, le premier moteur. Cette substance première et divine est le sens premier de l'être par rapport auquel et à partir duquel tous les autres étants sont. La science qui l'étudie est donc à la fois première et universelle, mais quand Alexandre parle de καθόλου, il ne peut pas vouloir dire que cette science porte sur la totalité de l'étant : καθόλου signifierait ici que la substance première accomplit partout son pouvoir causal, qu'elle est « *überall ursächlich anwesend* »<sup>7</sup>. En tant que science la plus haute, la métaphysique

---

classification des ouvrages d'Aristote par I. Hadot ([1990], p. 65) qui mentionne Philopon, Simplicius, Olympiodore et David.

- 3 *In Met.*, 138, 19-23, « μάλιστα γὰρ ἔστι τὰ πρῶτα αἰτία καὶ αἱ ἀρχαί, τὰ δὲ μάλιστα ὄντα καὶ ἀληθῆ μάλιστα καὶ τοῖς ἄλλοις αἰτία τοῦ τε εἶναι καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀληθείας ταῦτα. δείκνυσι δὲ ἐν αὐτῶ καθόλου τε καὶ κοινῶς καὶ ὅτι εἰσὶν ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι τῶν ὄντων, ἀνελῶν τὸ ἐπ' ἄπειρον τὴν πρόοδον τῶν αἰτίων εἶναι. ». Pour un commentaire détaillé de ce passage, cf. *infra* § 2.1.3.a.
- 4 *In Met.*, 273, 9-10.
- 5 P. Merlan [1957], p. 91 : « *Indem er den Inhalt der Bucher A und B referiert, sagt Alexander hier (p. 237, 3-5 Hayduck; vgl. die Alternativrezension, p. 171, ad 5 Hayduck), daß Aristoteles sich in denselben vorgenommen habe, von der Ersten Philosophie, d.h. vom ὄν ἧ ὄν zu sprechen. Nun ist ja weder in A noch in B vom ὄν ἧ ὄν die Rede; in A ist Erste Philosophie klarerweise die Wissenschaft vom Göttlichen.* »
- 6 Cf. par exemple 244, 19-20 ; 246, 10-12, occurrences citées par P. Merlan. Nous revenons ci-dessous, au chapitre III, sur cette expression lancinante non seulement dans le *Commentaire à la Métaphysique* mais dans toute l'œuvre d'Alexandre.
- 7 P. Merlan [1957], p. 91. Merlan se fonde sur deux passages, l'un concernant les sens de l'être (244, 19-20) et le second qui renvoie explicitement à *Met. E 1*, en *In Met.*, 246, 10-13 : « ἅμα τέ ἐστι πρώτη καὶ καθόλου ἐν γὰρ τοῖς ἀφ' ἑνός τε καὶ πρὸς ἐν λεγομένοις τὸ πρῶτον καὶ καθόλου, τῶ καὶ τοῖς ἄλλοις αὐτὸ εἶναι αἰτίον τοῦ εἶναι, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τῷ E τῆσδε τῆς πραγματείας ἐρεῖ. » Ces deux passages sont effectivement cruciaux, on y revient ci-dessous, § 2.4.2.

portera donc nécessairement sur le premier des êtres<sup>8</sup> et, quels que soient ses autres noms, se dissout dans la théologie.

La position de P. Merlan a suscité des réfutations cinglantes, de la part de C. Genequand puis P. Donini<sup>9</sup>. Une première remarque de méthode s'impose : Merlan se cantonne à des passages limités et de statuts très divers, dans des découpages trop restreints voués à produire des effets de perspective. L'aspect paraphrastique du commentaire d'Alexandre et ce qui relève davantage de l'interprétation ne sont jamais distingués – et pour cause, puisque, selon Merlan, l'interprétation d'Alexandre est fondamentalement correcte, elle révèle ce que pense le Stagirite.

Premier contre-argument : le texte du commentaire à  $\Lambda$  sur lequel Merlan fonde une bonne partie de son argument est non seulement un témoignage mais un témoignage sujet à caution<sup>10</sup>. Il ne s'agit même pas de souligner que, dans le commentaire à  $\Lambda$ , il arrive manifestement à Averroès de reformuler Alexandre dans ses propres termes, avec ses propres concepts ; si le texte est ici sujet à caution c'est au niveau même de son établissement. Assurément, le passage est dérivé des premières phrases du livre d'Aristote, lues de façon forcée puisque la substance que mentionne Aristote ne peut pas ne pas être autre chose que la première catégorie, étant donnée l'évocation suivante de la quantité et la qualité<sup>11</sup>. Or le commentaire d'Averroès ne fait aucun doute sur l'identité divine de cette première substance. Selon le Cordouan – et peut-être, donc, Alexandre – Aristote ayant déjà étudié les principes de la substance sensibles aux livres centraux, il prend ici en vue les principes de la substance éternelle<sup>12</sup>. Mais le texte sur lequel se fonde Merlan est celui édité par Freudenthal qui pousse l'identification entre les deux sortes de principes. Freudenthal traduit en effet la phrase arabe par :

*In diesem Buche aber spricht er über die Principien dessen, was ist, insofern es ist, das sind die*

---

8 P. Merlan [1957], p. 91.

9 C. Genequand [1979] ; P. Donini [2003] et [2005].

10 C. Genequand [1979], p. 49. Merlan cite d'ailleurs de travers en disant « *höchste Substanz* » au lieu de « *erste Substanz* » et développe une étrange théorie à partir de cela, mais comme le note C. Genequand ([1979, p. 49, n. 5), cette « *misquotation* [...] n'affecte pas le fond du problème », malgré l'auto-correction de Merlan dans [1963], p. 37, n. 1.

11 *Met.*  $\Lambda$ , 1, 1069a 18-21 : « Περὶ τῆς οὐσίας ἢ θεωρίας τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἷτια ζητοῦνται. Καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἢ οὐσία πρῶτον μέρος· καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, κἂν οὕτως πρῶτον ἢ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν ». Sur ce texte, cf. W. D. Ross [1924], t. II, p. 349.

12 C. Genequand [1986], p. 65 (= 1407 Bouyges).

*Prinzipien der ersten Substanz, <und über die erste Substanz><sup>13</sup>, deren Existenz höchste Wahrheit ist.*

Freudenthal se fonde sur le manuscrit B et de l'hébreu pour conserver « *wa-hiya* »<sup>14</sup> qui pousse à l'identification entre principes de l'étant en tant qu'étant et principes de la substance première. C. Genequand a au contraire proposé de conserver la leçon donnée par Bouyges, à savoir « *wa-fī* », qui a un support textuel légèrement plus fort, et l'on obtiendrait alors :

*But in this book he talks about the principles of being qua being and the principles of the first substance which is absolutely real (haqīqa).*<sup>15</sup>

Ainsi compris dans son contexte, Alexandre aurait donc distingué « certains livres » traitant de l'étant en tant qu'étant et celui-ci, traitant non seulement des principes de l'étant en tant qu'étant mais aussi des principes de la substance première, ce qui suppose une distinction entre les deux objets. La suite du texte (Bouyges 1394) octroie certes à l'étude de cette substance la position d'objet final de l'enquête, ou du traité (πρᾶγματεῖα<sup>16</sup>), mais n'implique pas la réduction de la totalité de l'enquête à cet objet. De ce point de vue, le témoignage d'Averroès pose plus de questions qu'il n'apporte de réponses : il faut donc comprendre en quel sens, pour l'Exégète, sont coordonnées les enquêtes ontologique, oysiologique et théologique<sup>17</sup>. Dès lors, objecter à P. Merlan, comme le fait C. Genequand, que ce passage ne donne *que* l'objet du livre Λ et non celui de la *Métaphysique* en son entier, est peu heureux. De fait, si l'on se fie aux citations d'Averroès, le livre Λ a pour Alexandre une place spéciale dans l'édifice. Si la *Métaphysique* était une cathédrale, le livre Λ pour Alexandre en serait la flèche ou l'apex, et c'est à bon droit, selon l'Exégète, qu'on le considère comme le dernier livre : M et N n'ayant qu'une fonction critique, ils sont tenus pour quantité négligeable<sup>18</sup>. Le livre Λ imprime donc une certaine orientation à la *Métaphysique* telle

---

13 Proposition absente de l'hébreu comme de l'arabe, rajoutée par Freudenthal (cf. J. Freudenthal [1885], p. 68, n. 4).

14 J. Freudenthal [1885], p. 68 et en particulier la note 4.

15 C. Genequand, [1986], p. 59 et déjà [1979], p. 49, n. 4. La correction ne lève pas toutes les difficultés, néanmoins, car si la première substance qui est absolument réelle ou vraie désigne bien le premier moteur, alors que peuvent bien être ses principes sans qu'on retombe dans une régression à l'infini. On rétorquera que l'expression n'est peut-être pas d'Alexandre lui-même mais une reformulation d'Averroès. Cependant le passage commence et se termine par ce qui se présente comme des citations, la charge de la preuve revient donc à celui qui entend contester leur authenticité.

16 C. Genequand [1986], p. 59, n. 5, sur l'arabe « *ṣanaʿa* ».

17 Comme dit précédemment, on n'emploie ces termes, malgré leur caractère jargonant, que par commodité, pour éviter : étude de l'étant en tant qu'étant, étude de la substance et étude du divin.

18 C. Genequand [1986], p. 59 (= 1394 Bouyges) et à nouveau p. 65 (= 1407 Bouyges).

qu'Alexandre la comprend, mais il ne concentre clairement pas à lui seul le tout de la métaphysique. Bref, étant donné l'incertitude de son établissement et son caractère secondaire, un tel texte peut éventuellement valoir comme confirmation, voire comme indice, mais jamais comme preuve. Sa compréhension, qui requiert nécessairement une confrontation avec le reste du *Commentaire* authentique, doit être prorogée.

Bien plus décisive contre la position de Merlan est l'objection suivante : si cette thèse était vraie, encore faudrait-il pouvoir alors rendre compte de tous les passages où Alexandre assigne explicitement à la métaphysique l'étude de tout l'étant ou de l'étant en totalité<sup>19</sup>. Dans son proème à Γ, Alexandre insiste sans discussion possible sur le fait que la philosophie première est « περὶ παντὸς τοῦ ὄντος » (238, 13) ou « περὶ πάντα τὰ ὄντα » (238, 14), que l'on retrouve dans le proème à Δ : « περὶ τοῦ ὄντος καθόλου » (344, 6)<sup>20</sup>. Alexandre souligne le caractère « καθόλου » de la science elle-même, par exemple en 244, 27-28 ; 261, 5 ; ou, plus nettement encore en 264, 23-25 où Alexandre affirme qu'il appartient au philosophe (sous-entendu : premier) d'étudier universellement tous les êtres et donc toutes les causes<sup>21</sup>. En outre, dans l'un des rares passages où Alexandre esquisse un plan de la suite des traités, c'est bien l'étude des sens de l'étant qui forme le fil directeur des divers livres<sup>22</sup>. L'expression de « καθόλου φιλοσοφία »<sup>23</sup>, l'appariement de καθόλου avec κοινή et le lien entre περὶ παντὸς τοῦ ὄντος et καθόλου ne laissent enfin aucune chance à la lecture de cet adverbe par P. Merlan. Certes, il est logiquement possible, dans le cadre d'une interprétation théologisante de la métaphysique, de rendre malgré tout compte de son ambition universelle ; ce qui ébranle, voire ruine, la lecture de P. Merlan est que jamais il ne prend en compte ces passages et la récurrence des thèses qui doit pourtant sonner comme l'indice d'une position assumée par l'Exégète.

En outre, pour reprendre le mot de P. Donini<sup>24</sup>, il faut une lecture bien « mécanique » pour inférer, à partir des débuts des commentaires à B et Γ, qu'Alexandre identifie « étant en tant qu'étant » et « premier dieu ». De fait, ce n'est pas parce qu'une même science étudie x et y, que x et y sont nécessairement identiques. Cela se laisse confirmer par un fait assez troublant : lorsque

19 Cf. aussi C. Genequand [1979], p. 51.

20 Voir déjà en 238, 5 : « καὶ πρῶτον μὲν συνίστησιν ὅτι περὶ τὸ ὄν καθόλου [scil. πρώτη φιλοσοφία] ».

21 *In Met.*, 264, 23-25 : « ἐκ δὲ τούτων δῆλον ὅτι εἰ περὶ πάντων τῶν ὄντων τοῦ φιλοσόφου θεωρεῖν, καὶ ὁ περὶ τῶν αἰτίων πάντων καθόλου λόγος οἰκείος τῷ φιλοσόφῳ... »

22 *In Met.*, 372, 34-37.

23 En 244, 26-32 ou 258, 23-24. Cf. ci-dessous, § 2.2.1.

24 P. Donini [2003], p. 19 et [2005], p. 84, la version française rajoutant même « naïvement mécanique ».

Alexandre énonce les objets de la métaphysique, le « premier dieu » ou la « cause première » ont toujours un statut second, médiat. Alexandre développe l'idée que la cause première fait l'objet de la métaphysique à partir d'autres objets, qui sont d'emblée donnés, posés. Le phénomène est d'importance, comme on le verra, car il exemplifie la façon dont Alexandre organise déductivement les différents objets possibles de la métaphysique afin d'en structurer le champ de recherche. C'est en effet, dit Alexandre, parce que la métaphysique a pour objet les principes et les causes premiers qu'elle étudie le dieu<sup>25</sup>. Dans son commentaire à A, l'Exégète ne pose comme objet de la sagesse les choses ou les êtres divins qu'au terme d'un syllogisme scolaire qui se conclut par le fait que le divin soit objet de la métaphysique : la sagesse porte sur les principes premiers et les causes premières, or le dieu est premier principe et cause de tout le reste, donc la sagesse est connaissance des choses qui ont trait au dieu. En outre, le dieu, dans le texte aristotélicien n'est pas donné comme la seule cause première, mais l'une d'entre elles<sup>26</sup> et Alexandre semble respecter la nuance en n'employant aucun article défini (18, 9-10 : « ὁ δὲ θεὸς ἀρχὴ πρώτη καὶ αἰτία τῶν ἄλλων »).

De même, au seuil du commentaire à B, c'est parce que la métaphysique a pour objet les « πρώτα καὶ τιμιώτατα » qu'elle a pour objet le « premier dieu et intellect », et encore Alexandre se sent-il obligé de préciser, en justifiant ainsi la place du dieu dans la métaphysique : c'est parce que (γὰρ) la métaphysique porte sur la cause comme forme substantielle totalement séparée de la matière<sup>27</sup>. La métaphysique se donne donc d'abord comme une enquête sur les premiers, comme protologie générale, avant d'être précisée en théologie, par l'ajout du καί adverbial et l'expression « διὰ τὸ αὐτὸ δὲ τοῦτο ». Sauf erreur, ce sont là les seuls passages du *Commentaire* conservé à assigner explicitement et sans doute possible le dieu comme objet à la métaphysique.

Tout cela tend donc à confirmer la remarque générale (et malheureusement peu étayée)

---

25 Pour le passage qui suit, cf. *In Met.*, 18, 5-10 : « ἡ γὰρ θειοτάτη κατὰ τοῦτο μάλιστα τιμιωτάτη· ἡ δὲ τοιαύτη θειοτάτη κατὰ τε τὸ μάλιστα ὁμοίαν τῇ τῶν θείων ἐνεργείᾳ εἶναι (ἐνεργεῖν μὲν γὰρ εὐλογον τὸ θεῖον, οὐκ ἄλλη δὲ τις ἐνεργεῖα θεῶν ἀξία παρὰ τὴν τοιαύτην), ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ τῶν θείων γνῶσιν εἶναι, εἴγε τῶν πρώτων αἰτίων γνῶσις ἐστὶ καὶ τῶν ἀρχῶν, ὁ δὲ θεὸς ἀρχὴ πρώτη καὶ αἰτία τῶν ἄλλων. »

26 Aristote, *Mét.* A, 2, 983a 8-9 : « ὁ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχὴ τις ». Sur ce passage, voir E. Berti [2006] / [2008a], p. 426-427.

27 *In Met.*, 171, 5-11. Pour mémoire, le texte est : « Ἡ μὲν ἐπιζητούμενη ἐπιστήμη καὶ προκειμένη νῦν αὕτη ἐστὶν ἡ σοφία τε καὶ ἡ θεολογική, ἣν καὶ Μετὰ τὰ φυσικὰ ἐπιγράφει τῷ τῇ τάξει μετ' ἐκείνην εἶναι πρὸς ἡμᾶς. λέγει δὲ αὐτὴν καὶ πρώτην σοφίαν, ὅτι τῶν πρώτων καὶ τιμιωτάτων ἐστὶ θεωρητική. διὰ τὸ αὐτὸ δὲ τοῦτο καὶ θεολογική· περὶ γὰρ τοῦ αἰτίου καὶ εἶδους, ὃ πάντη ἄυλος ἐστὶν οὐσία κατ' αὐτόν, ἣν καὶ πρώτον θεὸν καὶ νοῦν καλεῖ, ὁ λόγος ἐν τούτοις προηγουμένως αὐτῷ γίνεται. »

de J.-F. Courtine : « aucun des commentateurs anciens – et surtout pas Alexandre – n'assimile *purement et simplement*, comme le suggèrent pourtant J. Owens et P. Merlan, l'ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν et la recherche théologique de l'οὐσία πρώτη »<sup>28</sup>. Il convient cependant de rester plus mesuré dans le cas des commentateurs néoplatoniciens<sup>29</sup>. Mais la chose est du moins peu discutable pour Alexandre et, malgré les liens explicites entre les divers *Commentaires à la Métaphysique*, les différences sont à cet égard patentes.

### 2.1.2. La visée du premier

Pour être unilatérale, la lecture de Merlan n'en est cependant pas intégralement fautive, et il convient de nuancer la levée de boucliers qu'elle a suscitée. L'interprétation de P. Merlan se laisse partiellement comprendre, à condition de régresser d'une interprétation théologique de la métaphysique à sa condition : le caractère protologique de cette science. Or Alexandre entérine et accentue cette visée du premier et ce statut de science première qui marque la sagesse décrite dans la *Métaphysique*. Telle est sans doute la détermination emblématique de la science décrite dans les premiers livres du traité. La « sagesse » peut être à la fois dite science première et science du premier. Science du premier, tel est son contenu puisque d'après la doxographie du livre A 1-2, elle ne peut qu'être science des causes et des principes *premiers* – c'est là le gain spécifique de l'argumentation de A 2. Posséder le savoir scientifique, c'est connaître la cause, or si la science qu'on recherche est la plus estimable des sciences, celle qui est « le plus sagesse », alors il faut qu'elle soit la connaissance des causes premières. La sagesse est donc autant science première que science du premier et les deux déterminations renvoient l'une à l'autre : parce qu'elle est la

---

28 J.-F. Courtine [2005], p. 125, (nous soulignons).

29 Asclépius, par exemple, est beaucoup plus disert sur la nature théologique de la métaphysique. Chez lui, la cause première n'est pas un objet déduit, elle est posée d'emblée, au même titre que les principes et les causes premiers, par exemple. Il est comme évident pour Asclépius que, dans la *Métaphysique*, Aristote « théologise » : « θεολογεῖ γὰρ ἐν αὐτῇ Ἀριστοτέλης » et c'est pourquoi tel est le σκοπός de cette étude. Tels sont les premiers mots du *Commentaire* d'Asclépius, cf. *In Met.*, 1, 6-8 : « Δεῖ ἡμᾶς ἀρχομένους τῆς παρούσης πραγματείας εἰπεῖν τὸν σκοπὸν, τὴν τάξιν, τὴν αἰτίαν τῆς ἐπιγραφῆς. σκοπὸς μὲν οὖν ἐστὶ τῆς παρούσης πραγματείας τὸ θεολογήσαι· θεολογεῖ γὰρ ἐν αὐτῇ Ἀριστοτέλης. ». Si Asclépius entérine l'étant en tant qu'étant ou l'étant conçu universellement comme objet du traité, c'est immédiatement en rajoutant « il se propose *en effet* de théologiser dans le présent ouvrage ». Asclépius, *In Met.*, 2, 14-15 : « καθόλου περὶ πάντων τῶν ὄντων· θεολογήσαι γὰρ αὐτῶ πρόκειται ἐν τῷ παρόντι συγγράμματι. », formule qui ne se lit assurément pas chez Alexandre.



science la plus haute, elle doit être science du premier ; parce qu'elle est science du premier, elle est donc la plus estimable, comme en témoigne encore E 1, 1026a 21-22.

En établissant cette thèse aux chapitres A 1 et 2, Aristote emploie de façon remarquable « sagesse » avec des comparatifs, instituant ainsi un *continuum* entre les différentes formes de savoir. Le passage de la perception à la mémoire, puis à l'expérience, à la technique, aux sciences productrices, et enfin aux sciences théoriques, est progressif, ce qui légitime qu'on examine ainsi les différentes formes de savoir en se demandant laquelle est « le plus sagesse »<sup>30</sup>. Il est peut-être abusif de voir dans ce « μᾶλλον » un « principe » systématique, comme le propose M.-H. Gauthier-Muzellec<sup>31</sup>, mais le projet à l'origine de l'établissement d'une sagesse est sans aucun doute sous-tendu par quelque chose comme « une même logique hiérarchique, une théorie du "plus haut degré" »<sup>32</sup>. La sagesse se fait l'héritière de la dialectique platonicienne : que l'on compare avec le jeu des comparatifs et des superlatifs quand Platon décrit la dialectique dans le *Philèbe* (55c – 59d)<sup>33</sup>. Alexandre d'ailleurs a clairement noté cette gradation opérée par le livre A et la synthétise dans son commentaire à 981b 27, en affirmant que « l'expérience est *plus* sage que la sensation... », « l'art est *plus* sage que l'expérience... », afin d'illustrer le fait que « on attribue toujours le nom de "sagesse" plutôt [μᾶλλον] à ceux qui ont plus [μᾶλλον] de savoir »<sup>34</sup>. La sagesse comme connaissance des principes et des causes premiers est donc en fait « sagesse au plus haut point »<sup>35</sup>.

La question, pour tout lecteur des premiers livres de la *Métaphysique*, est de savoir quels

---

30 Par exemple *Met.* A, 1, 981b 29 – 982a 1 : « ὥστε, καθάπερ εἴρηται πρότερον, ὁ μὲν ἔμπειρος τῶν ὁποιοῦν ἐχόντων αἰσθησιν εἶναι δοκεῖ σοφώτερος, ὁ δὲ τεχνίτης τῶν ἐμπειρῶν, χειροτέχνου δὲ ἀρχιτέκτων, αἱ δὲ θεωρητικαὶ τῶν ποιητικῶν μᾶλλον. » Il faut sous-entendre σοφία après le μᾶλλον, voir A. Jaulin et M.-P. Duminil [2008], p. 75. Cf. aussi A, 2, 982a 14-16 où la chose est sans ambiguïté : « καὶ τῶν ἐπιστημῶν δὲ τὴν αὐτῆς ἕνεκεν καὶ τοῦ εἰδέναι χάριν αἰρετὴν οὖσαν μᾶλλον εἶναι σοφίαν ἢ τὴν τῶν ἀποβαινόντων ἕνεκεν... ».

31 M.-H. Gauthier-Muzellec [2008].

32 M.-H. Gauthier-Muzellec [2008], p. 183.

33 W. Jaeger avait employé cette apparente parenté comme argument pour démontrer la proximité entre le livre A et les fragments qui nous restent du *Protreptique* [1948], tr. fr. [1997], p. 68-74 ; cf. également dans ce sens W. Leszl [1975], p. 107-109. On revient ci-dessous sur la proximité avec la dialectique, cf. § 2.3.4.

34 *In Met.*, 8, 10-14 : « ὁ ἐδείξαμεν δείξαντες αὐτοὺς αἰεὶ μᾶλλον τὸ τῆς σοφίας κατηγοροῦντας ὄνομα κατὰ τῶν εἰδόντων μᾶλλον. σοφώτερα γὰρ τῆς μὲν αἰσθήσεως ἢ ἐμπειρίας διὰ τὸ ἤδη λογικὴ τις εἶναι γνῶσις (λογικὴ γὰρ ἢ τοῦ καθόλου περίληψις), ἢ δὲ τέχνη τῆς ἐμπειρίας, ὅτι αὐτὴ ἤδη καὶ τῆς αἰτίας ἐστὶ γνωστικὴ. »

35 *In Met.*, 6, 2-4 : « συνιστᾶς καὶ δεικνὺς ὅτι μάλιστα τῆς σοφίας ἐστὶν ἴδιον τὸ τὰς αἰτίας γινώσκειν, περὶ ἧς ἢ προκειμένη πραγματεία, καὶ μάλιστα σοφία ἢ τῶν πρώτων γνῶσις αἰτίων. »

sont ces principes premiers et de quoi ils sont principes. De ce point de vue, le livre A, en particulier, reste assez ouvert, si ce n'est évasif, et la détermination de la sagesse comme archéologie pourrait bien n'avoir qu'une valeur préalable<sup>36</sup>. Cela paraît confirmé par le livre B et la première aporie : en présentant celle-ci, en effet, Aristote se réfère très probablement au livre A<sup>37</sup>, mais se sert de cette référence pour interroger la nature de la sagesse en posant la question de savoir si à chaque cause correspond une « sagesse » et quelle serait dès lors la sagesse la plus sagesse, la plus architectonique<sup>38</sup>.

Surtout, un signe de la valeur préalable ou du caractère accueillant de la description de la sagesse en A est la façon dont l'ouverture de ce champ rend possible la discussion des thèses des physiologues autant que des positions platoniciennes. C'est sans doute pourquoi, une fois définie (au moins nominalement<sup>39</sup>) en A 1 et 2, la sagesse n'est plus thématifiée dans les livres suivants, comme si suffisait l'institution de ce terrain d'affrontement, comme si importait plus l'interrogation sur les causes, que la réflexion épistémologique sur le statut de la discussion elle-même. Dans les chapitres suivants, l'une des seules mentions de la sagesse sert ainsi à qualifier les physiologues de « sages » en vue de dresser un premier bilan de la discussion de leurs thèses<sup>40</sup>, ce qui souligne encore son aspect peu discriminant – à la manière dont, dans le *Phédon* (95e sq.), l'enquête sur les causes de la génération et de la corruption rend possible aussi bien l'autobiographie intellectuelle de Socrate (i.e. sa discussion des thèses « présocratiques ») que la seconde navigation et l'hypothèse de Formes<sup>41</sup>.

---

36 Voir M. Crubellier et P. Pellegrin [2002], p. 327.

37 *Met.* B, 2, 996b 8 : « ἐκ μὲν οὖν τῶν πάλαι διωρισμένων ».

38 *Met.* B, 2, 996b 1-10. Voir à ce sujet S. Roux [2004], p. 145-146.

39 Il faut toutefois, chez Aristote, se méfier de ce qui ne paraît que nominal : telle est bien l'une des manières de définir, selon *An.Po.* II, 10, 93b 9, sq. Pour les dangers d'un emploi de la notion de « définition nominale » chez le Stagirite, cf. J. Barnes [1994], p. 223.

40 *Met.* A, 5, 987a 2-3 : « ἐκ μὲν οὖν τῶν εἰρημένων καὶ παρὰ τῶν συνηδρευκότων ἤδη τῷ λόγῳ σοφῶν ταῦτα παρελήφαμεν, ... ». Hormis celle-ci, après A 2, on ne trouvera plus qu'une seule autre mention (mais cruciale) de la sagesse, en A 9, 992a 24-25 : « ὅλωσ δὲ ζητούσης τῆς σοφίας περὶ τῶν φανερῶν τὸ αἴτιον... »

41 Une question est de savoir si, malgré tout, chez Aristote et à l'instar de ce qui se produit dans le *Phédon*, l'interrogation épistémologique ne se poursuit pas en sous-main dans la critique des physiologues, au motif que, même si l'on peut leur accorder le titre de « sages », ils n'en sont pas pour autant toujours de « bons sages », incapables qu'ils seraient de respecter les réquisits épistémologiques de leur propre enquête. Il y aurait ainsi un intérêt à comparer les motifs des réfutations ou des critiques envers Anaxagore dans le *Phédon* et dans *Métaphysique* A. À ce titre il faudrait peut-être nuancer l'affirmation de W. Leszl, selon qui « *Il resto del libro I non concerne direttamente la questione delle cause come oggetto della sapienza.* » (W. Leszl, [2010], p. 190).

C'est peut-être cette ouverture qui rend raison de ce que la recherche de causes et de principes premiers se retrouve au-delà des livres A et B, par exemple en Γ, E et Λ. Comme le soutient M. Crubellier :

La définition de la métaphysique comme doctrine des principes, par exemple, est peut-être simplement fonctionnelle, c'est-à-dire qu'elle résumerait simplement l'idée d'une philosophie "première". A ce titre, elle serait compatible aussi bien avec les conceptions qui en font la science d'une réalité absolue (la théologie) qu'avec celles qui en font une étude de la réalité dans ses structures les plus générales, c'est-à-dire une science de l'étant en tant que tel ou une science de la substance.<sup>42</sup>

Cela n'empêche pas – au contraire – que cette enquête puisse avoir des formes distinctes, qu'il y ait des nuances entre une recherche des principes premiers et des causes premières et celle des principes et des éléments, par exemple<sup>43</sup>.

La méthode d'Alexandre et le type de commentaire qu'il met en œuvre vont l'engager à réduire cette ductilité, à préciser la nature de ces principes et à lisser les nuances. Pour ce faire, dès le commentaire à A, l'Aphrodisien complète : les principes qu'étudie la sagesse sont les principes et les causes de l'étant (ou des étants) et, même, les principes de l'étant en tant qu'étant. À elle seule, la simple addition de ce complément dégage déjà une piste vers l'unification du traité, comme l'avait déjà noté P. Donini<sup>44</sup>. P. Donini ne distingue pas entre les expressions « ἀρχαί τοῦ ὄντος » et « ἀρχαί τοῦ ὄντος ἧ ὄν », et, en effet, il ne semble pas qu'Alexandre fasse une grande différence<sup>45</sup>, si ce n'est, peut-être, qu'il emploie plutôt le redoublement « τοῦ ὄντος ἧ ὄν » quand il est question de l'universalité de la science (ce qui n'est certes pas rien). Au point de vue des effets, cependant, il faut différencier : si l'expression simple peut s'autoriser de certains passages dialectiques de A (et encore, Aristote ne s'en sert apparemment jamais pour désigner ses

42 M. Crubellier, P. Pellegrin [2002], p. 329.

43 Pour une distinction entre une approche causale et une approche « *elementaristico* », cf. W. Leszl [2010], p. 233 sq.

44 P. Donini [2005], p. 83 : « Alexandre traduit immédiatement et sans problème la science des principes et des premières causes, dont parle Aristote en A, en " sciences des principes de l'être", ce qui est faire le pas nécessaire et suffisant pour unifier, en principe, tous les objets possibles et apparemment disparates que les livres de la *Métaphysique* désignent comme le contenu de la discipline philosophique qu'ils sont en train de constituer ».

45 Voir par exemple l'occurrence des deux expressions en *In Met.*, 134, 11-12 (« ἀλλ' εἰσὶν αἱ ζητούμεναι ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ὄντος ἧ ὄν ἀρχαὶ κοιναὶ πάντων ἀρχαὶ αὐταὶ » οὐ κοινὰ πάντων ἀρχαὶ semble strictement synonyme du πάντων τῶν ὄντων κοινὰ à la ligne précédente. Nous reviendrons sur ce passage complexe – on pourrait nous opposer qu'Alexandre emploie « πάντων τῶν ὄντων κοινὰ » justement dans une proposition négative, mais en réalité, ce que, selon Alexandre, Aristote se refuserait à faire, c'est de poser des principes communs de toutes choses « ὡς ἡγούντο οἱ εἰς τὸ ἐν πάντα περιώμενοι διὰ τῶν κοινῶν ἀνάγειν ὁμοιοτήτων » (I. 9-10).

propres principes), l'expression redoublée est propre à à Γ 1 et E<sup>46</sup>, d'où l'effet d'unification du *corpus*. Dans le commentaire à A, Alexandre emploie l'expression simple pour désigner non seulement l'objet de la philosophie première, mais aussi l'objet des recherches des physiologues d'un côté et de celles des pythagoriciens et de Platon, de l'autre<sup>47</sup>. Dans le cas des physiologues, il lui arrive certes de limiter ces recherches aux principes des étants « naturels », ou « en devenir », mais en un passage d'A 8, à propos de ceux qui posaient comme principe des étants « une seule nature comme matière », l'Exégète emploie l'expression de façon absolue<sup>48</sup>. Déjà, une expression d'Aristote en A 5 l'autorisait à se servir de l'expression telle quelle, à propos des Pythagoriciens qui faisaient des principes mathématiques les « principes des étants »<sup>49</sup>. Alexandre explicite de la même façon l'objet du débat avec Platon : Aristote dit en A 6 « telles sont donc les explications de Platon sur ce que nous recherchons » et Alexandre d'ajouter : « Font l'objet de nos recherches les principes et les causes des étants »<sup>50</sup>.

Pour désigner l'objet de la sagesse ou de la philosophie première, l'expression est fréquente dès le début du *Commentaire* :

---

46 *Met.* Γ, 1, 1003a 31-32 : « διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρῶτας αἰτίας ληπτέον. » ; *Met.* E, 1, 1025b 3-4 : « Αἰ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητεῖται τῶν ὄντων, δηλον δὲ ὅτι ἢ ὄντα ». Cf. aussi E 4, 1028a 2-4 : « διὸ ταῦτα μὲν ἀφείσθω, σκεπτέον δὲ τοῦ ὄντος αὐτοῦ τὰ αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ἢ ὄν. » Il ne semble pas que la variation entre αἰτίας d'un côté et ἀρχαὶ καὶ αἴτια soit significative.

47 Sur cette répartition des adversaires, voir Aristote en A, 8, 989b 21 sq., et le commentaire d'Alexandre *ad loc.*, 70, 10, sq.

48 C'est le début de A, 8 qu'Alexandre commente en disant que « πρῶτον μὲν ὅτι βουλόμενοι τῶν ὄντων ἀρχὰς ἐκθέσθαι πάντων, οἱ δὲ τῶν σωμάτων μόνον ἀποδιδοῦσιν, ὄντων τινῶν καὶ ἀσωμάτων » (64, 21-23). Voir déjà, à propos de Thalès en 24, 13-14 : « Ὅ βούλεται μὲν συναγεῖν ἔστιν ὅτι οἱ τὸν τῶν θεῶν ὄρκον ὕδωρ ὑποθέμενοι παραπλησίως Θαλῆ ἀρχὴν τῶν ὄντων τὸ ὕδωρ ὑποτίθενται. ». Cf. aussi 40, 14 ; 41, 20 ; 42, 10 ; 53, 20-21, etc.

49 *In Met.*, 37, 12-13 : « τούτους δὲ φησὶν ἐντραφέντας τοῖς μαθήμασι τὰς τῶν μαθημάτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς θέσθαι. » qui renvoie à A, 5, 985b 24-26 : « καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾤθησαν εἶναι πάντων. »

50 *Mét.* A, 6, 988a 7-8 : « Πλάτων μὲν οὖν περὶ τῶν ζητουμένων οὕτω διώρισεν » (tr. A. Jaulin – M.P. Duminil légèrement modifiée). *In Met.*, 58, 25-26 : « Ὅφ' ἡμῶν δὲ ζητοῦνται αἰ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια τῶν ὄντων. Περὶ μὲν οὖν τῶν ἀρχῶν ταῦτα εἴρηται Πλάτωνι. ». Sur Platon, voir encore le commentaire à A 9, en 129, 17- 130, 10, où Alexandre s'autorise probablement l'expression aristotélicienne « éléments de tous les étants ».

Χρή οὖν ἐκ τῆσδε τῆς πραγματείας ἀπαιτεῖν τὴν γνῶσιν τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων· αὐταὶ δ' ἂν [9.10] εἶεν τοῦ ὄντος οἷον ἀρχαί, δι' ἃς τῶν ὄντων ἕκαστόν ἐστιν ὧν τὸ εἶναι κατηγοροῦμεν· τοιαῦται δὲ αἱ πρῶται καὶ κυριώταται οὐσίαι· αὐταὶ μὲν γὰρ τῶν οὐσιῶν ἀρχαί, αἱ δὲ οὐσίαι τῶν ἄλλων ἀπάντων, ὡς δείξει. Τὴν τε οὖν τούτων γνῶσιν ἀπαιτεῖν χρή ἐκ τῆσδε τῆς πραγματείας, καὶ ἔτι ὅσα εἰς τὴν τούτων γνῶσιν συντελεῖ, εἰς ἃ καὶ ὁ πλείστος αὐτῷ λόγος [9.15] ἀναλίσκεται· οὐ γὰρ οἷόν τε ἦν ἐκείνων γνῶσιν ἄλλως λαβεῖν, μὴ προκαταστήσαντα καὶ προεκκαθάραντα τὰ ἐμποδῶν.

Il faut donc attendre de cette étude la connaissance des premiers principes et des premières causes. Ceux-ci seront des sortes de principes de l'étant à cause<sup>51</sup> desquels chaque étant, auquel nous attribuons l'être, *est*. Or telles sont les substances premières et les plus éminentes. Elles-mêmes en effet sont principes des substances, qui sont principes de tout le reste, comme il le montrera. Dès lors, c'est la connaissance de cela qu'il faut attendre de cette étude et, en outre, de tout ce qui contribue à leur connaissance, à quoi il voue la majeure partie de son discours. Il n'était en effet pas possible de prendre connaissance de cela autrement qu'en commençant par exposer et lever ces obstacles.

(9, 8-16)

Ce passage met fin au commentaire de A, 2, 982a 4 et concentre une bonne part de la compréhension alexandrinienne de la métaphysique, certains de ses enjeux s'éclaireront donc par la suite<sup>52</sup>. Alexandre y développe la première phrase de A 2 (« or puisque nous recherchons cette science, voici ce qu'il faudra examiner... ») en expliquant en quoi s'interroger sur cette science implique une recherche sur les objets eux-mêmes de cette science. L'Exégète reprend alors les acquis du chapitre précédent<sup>53</sup>. Si l'étude des opinions sur la sagesse permet d'asseoir l'idée que celle-ci est connaissance des causes et des principes, encore faut-il savoir lesquels, ce qui n'est pas évident<sup>54</sup>. Alexandre voit ainsi dans cette proposition à la fois l'annonce de A 2 (sur le fait qu'il s'agisse des principes premiers) et du reste du livre A à partir de A 3, à travers la nécessité de distinguer quatre sens de la cause<sup>55</sup>.

Pris dans ce mouvement d'annonce et d'élargissement, l'Exégète conclut son commentaire

- 
- 51 L'expression est peut-être peu heureuse en français mais, pour des raisons qui s'éclaireront au chapitre III, l'idée importante est en effet la causalité. Sur le fait que « δι' ὃ » signifie strictement la cause pour Alexandre (à la suite d'Aristote), cf. par exemple *In Met.*, 247, 11-15 et déjà *In Met.*, 24, 29-25, 1.
- 52 Pour l'expression de causes (ou principes) de l'être, cf. ci-dessous, chapitre III, particulièrement § 3.1.2.b et 3.2.3.
- 53 *In Met.*, 8, 27-28 : « φθάνει μὲν οὖν εἰρηκέναι ὅτι τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν· περὶ τὰ πρῶτα αἰτία καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες ».
- 54 Il est probable que, comme le proposent Brandis et Bonitz, il faille corriger le εὐδηλον de 9, 1 en οὐ δηλον dans la phrase 9, 1-3 : « ἐπεὶ δὲ τίνες αἱ πρῶται ἀρχαὶ καὶ τὰ πρῶτα αἰτία εὐδηλον, λαβὼν τὸ περὶ ἀρχὰς καὶ αἰτίας τὴν σοφίαν εἶναι ὡς ὁμολογοῦμενον, τὸ περὶ ποίας ζητήσῃ, καὶ ὅτι περὶ τὰς πρῶτας δείξει ».
- 55 *In Met.*, 9, 4-8 : « διὸ ἀναγκαίως καὶ τῆς τῶν αἰτίων διαίρεσεως μνημονεύει, ὅτι τετραχῶς τὰ αἰτία λέγεται. καὶ τὴν ἰστορίαν τῶν πρὸ αὐτοῦ τι περὶ αἰτιῶν εἰρηκότων παρατίθεται εὐλόγως, ἵν' εἰ μὲν ὀρθῶς εὐρεθῇ τι τῶν εἰρημένων ὑπ' ἐκείνων, ἀκολουθοίημεν αὐτῷ, εἰ δὲ μή, πλέον τι ζητοίημεν αὐτοί. »

par cette remarque générale qui vient qualifier la « recherche » mentionnée par Aristote. La valeur à accorder au « οἶον » dans la proposition « αὐταὶ δ' ἄν εἶεν τοῦ ὄντος οἶον ἀρχαί » (9, 9-10) n'est toutefois pas claire. La distinction entre principes de la démonstration et principes des étants, sur laquelle nous allons revenir, n'est sans doute pas la bonne clef, puisque « οἶον » semble plutôt porter sur « ἀρχαί », voire sur l'expression complète. On pourrait plutôt lire ce « οἶον » comme un marqueur d'imprécision, dû à ce qu'on se situe dans une anticipation. De même, les « obstacles » qu'annonce Alexandre peuvent très bien renvoyer aux difficultés sur la conception des causes qu'Aristote va affronter au livre A, mais aussi les apories proprement dites du livre B, eu égard à la construction des verbes « προκαταστήσαντα καὶ προεκκαθάραντα » qui ne sont pas sans rappeler ceux par lesquels Alexandre décrit la démarche dialectique du *Livre des difficultés*<sup>56</sup>. C'est en tout cas une bonne partie du traité qui se trouve ainsi anticipée.

Comme on l'a dit, cette unification deviendra plus nette quand Alexandre développera cette expression en « principes de l'étant *en tant qu'étant* » ; par exemple une page plus loin : « or est universelle au plus haut point la science qui porte sur les étants en tant qu'étants, car l'étant est commun à toutes les choses qui sont dans l'existence »<sup>57</sup>. Ou, de même, à la fin de son commentaire à A 9, dans les commentaires à α où les principes qui font l'objet de la sagesse sont dits causes de l'être des autres choses, ou encore à Γ<sup>58</sup>. Le projet d'une recherche des premiers principes et des premières causes traverse tout le traité et régit ainsi l'ensemble de la métaphysique. Les passages qui impriment une telle orientation à la métaphysique ne sont pas seulement ou pas tous l'effet du commentaire dans sa dimension paraphrastique. Alexandre maintient cette orientation en dehors des commentaires aux seuls passages qui l'établissent – ainsi, nettement, dans le commentaire à Γ et non pas seulement à propos de l'occurrence, en Γ 1, de « premières causes de l'étant en tant qu'étant » (1003a 31), mais aussi dans tout le reste du livre<sup>59</sup>. Enfin, on l'a vu, Averroès fait remonter à Alexandre l'idée que le livre Λ accomplit aussi la recherche des « principes de l'étant en tant qu'étant », expression absente du texte aristotélicien,

56 Voir *In Met.*, 172, 16 et 173, 7-8 : « καὶ διὰ τὸ δεῖν οὖν γνωρίζειν τὸν δεσμόν, εἰ μέλλει τις λύσειν αὐτόν, ἀναγκαῖόν φησιν εἶναι προαπορεῖν,... » ou encore l'emploi de πρό-ἐπέρχομαι en 173, 27 (« εἰ πάντα τις τὰ ἀπορεῖσθαι δυνάμενα καὶ λέγεσθαι πρὸς τὴν κατασκευὴν αὐτῶν καὶ θέσειν προεπέλθοι τε καὶ λύσαι. »)

57 *In Met.*, 11, 7-8 : « Μάλιστα δὲ καθόλου ἐστὶν ἐπιστήμη ἡ περὶ τῶν ὄντων ἢ ὄντα· κοινὸν γὰρ τὸ ὄν πᾶσι τοῖς ἐν ὑπάρξει. »

58 En particulier *In Met.*, 134, 7-10 ; 138, 19-21 ; 239, 15 ; 240, 23-25. Cf. aussi 240, 33-34 ; 244, 21-23 ; 244, 33-34.

59 Cf., de façon paradigmatique, *In Met.*, 246, 9 sq.

qui parle seulement de « principes et causes des substances » (« τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια », 1069a 18-19). Cette opération exégétique d'unification paraît loin d'être totalement infondée. Pour déjouer la multiplicité des objets de la métaphysique, employer la détermination protologique (ou archéologique) est sans doute une voie plutôt efficace, une voie qui, en tout cas, se justifie en partie par le texte lui-même. Alexandre non seulement ratifie le caractère déjà transversal de cette détermination chez Aristote, mais la développe aussi, en la reliant immédiatement au projet d'une science de l'étant et, même, de l'étant en tant qu'étant.

### 2.1.3. *Les principes premiers : statut et identité*

#### *a) Le principe de causalité du maximum*

L'insistance alexandrinienne sur la recherche des principes premiers et des causes premières ne sert toutefois pas seulement à unifier formellement le traité et la science. Il serait du reste assez artificiel, même pour unifier le traité, d'en rythmer le parcours par l'insistance sur cette dimension de la sagesse. De surcroît, le projet d'une recherche des principes premiers n'est pas que fonctionnel pour l'Exégète, et celui-ci travaille aussi bien la notion même de « principes premiers ». Le fait de les cibler comme principes de l'étant ou causes de l'être, déjà, réduit cette ouverture fonctionnelle de la recherche archéologique. En outre, Alexandre détermine ces principes premiers comme à la fois principes d'être et de connaissance, parce que, nécessairement, eux-mêmes sont à la fois les plus connaissables et les plus « étants »<sup>60</sup>, comme le confirme par exemple le proème à Γ : « elle [la sagesse ou philosophie première] étudie les principes premiers et les causes premières ; ceux-ci, en effet, sont [ou sont des étants<sup>61</sup>] au plus haut point »<sup>62</sup>. En tant que principes de connaissance, ils sont également les « plus vrais », comme

60 Pour les affirmations récurrentes sur le fait que les principes premiers sont principes d'être et de connaissance parce qu'ils sont les plus étants et les plus connaissables, cf. aussi, dans un contexte certes dialectique, *In Met.* 216, 17.

61 Ce qui pour Alexandre veut dire la même chose, cf. *In An.Pr.*, 15, 15-22.

62 *In Met.*, 237, 8-10 : « δείξας δὲ αὐτὴν θεωρητικὴν οὐσαν τῶν πρώτων ἀρχῶν τε καὶ αἰτίων (ταῦτα γὰρ μάλιστα ὄντα) ».

l'annonce le proème à  $\alpha$ , ce qui trouvera sa justification dans la suite du livre<sup>63</sup>.

Le commentaire au livre  $\alpha$  est en effet le lieu d'élaboration d'un axiome qui, selon nous, innerve l'ensemble de la métaphysique alexandrinienne et qu'on nommera, pour plus de facilité, « principe de causalité du maximum ». La raison de son apparition dans le commentaire à  $\alpha$  est exégétique : le principe alexandrinien de causalité du maximum se donne à lire comme une interprétation d' $\alpha$  1 993b 23-31. On tentera cependant de montrer par la suite que ce principe travaille largement le *corpus* alexandrinien au-delà de son contexte d'origine. Une telle extension se laisse déjà deviner dans le commentaire qu'en donne *ad locum* l'Aphrodisien.

Le texte d'Aristote que commente Alexandre est le suivant :

Οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας· ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον (οἷον τὸ πῦρ θερμώτατον· καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἴτιον τοῦτο τῆς θερμότητος)· ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι. Διὸ τὰς τῶν αἰεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον αἰεὶ εἶναι ἀληθεστάτας (οὐ γὰρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ' ἐκείναις αἰτιόν τί ἐστι τοῦ εἶναι, ἀλλ' ἐκείναις τοῖς ἄλλοις), ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.

Nous ne connaissons pas le vrai sans la cause ; et chaque chose en vertu de laquelle la propriété de même nom appartient aussi aux autres possède cette propriété au plus haut point entre <toutes> les autres (par exemple, le feu est la chose la plus chaude et, de fait, il est la cause de la chaleur des autres choses). Par conséquent, est le plus vrai<sup>64</sup> ce qui est cause de l'être vrai de ce qui vient après lui. C'est pourquoi les principes des choses qui sont toujours sont nécessairement toujours les plus vrais (car ils ne sont pas vrais quelquefois, et n'ont pas non plus une cause de leur être [vrais], mais eux le sont pour les autres), de sorte que, pour chaque chose, de même qu'elle se comporte du point de vue de l'être, de même elle se comporte du point de vue de la vérité.

(*Met.*  $\alpha$  1, 993b 23-31)

Ce passage se lit à la fin du chapitre consacré à l'étude de la vérité (« Ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία », 993a 30). Le début du chapitre se constitue de trois moments qui analysent ou exemplifient la facilité et la difficulté de cette recherche<sup>65</sup>. La quatrième moment du chapitre identifie cette étude avec la philosophie, en la distinguant, en un premier temps, de la science pratique – ce qu'Alexandre interprète en introduisant le vocabulaire du τέλος et du σκοπός, promis à une fortune certaine dans les commentaires néoplatoniciens (*In Met.*, 145, 15-26). Le passage ci-dessus explicite en outre la distinction entre sciences théorique et pratique, en

63 Cf. *In Met.*, 138, 19-21.

64 Jaeger propose la correction du superlatif en comparatif sur la foi d'Alexandre, alors que les manuscrits donnent tous le superlatif. Il faudrait pour le coup être plus méfiant à l'égard d'Alexandre : c'est peut-être là un effet de son commentaire que de passer du superlatif (qui peut supposer une distinction entre le maximum et tout le reste) au comparatif (qui instaure une unité entre des éléments qu'on peut distinguer par degrés).

65 Pour une étude d'ensemble du chapitre, de sa progression et de ses enjeux, voir E. Berti [1983].



soutenant que la science pratique ne vise que la cause « relative au cas présent »<sup>66</sup>. L'objectif est d'établir que la philosophie, comme science de la vérité, doit avoir plus précisément pour objet ce qui est vrai au plus haut point, à savoir les principes premiers. Le principe (ou, comme dit E. Berti, cette « loi générale »<sup>67</sup>) qui va retenir Alexandre sert de cheville à ce raisonnement.

La traduction du principe pose toutefois difficulté. Les traducteurs ne sont pas unanimes et leur désaccord provient peut-être de la lecture qu'en fait Alexandre. J. Tricot et G. Reale<sup>68</sup>, par exemple, traduisent en effet de la façon suivante le passage crucial :

« Ἐκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον. »

J. Tricot : « et la chose qui, parmi les autres, possède éminemment une nature est toujours celle dont les autres choses tiennent en commun cette nature ».

G. Reale : « Ma ogni cose che possiede in grado supremo la natura che le è propria, costituisce la causa in virtù della quale anche alle altre conviene quella stessa natura. »

A l'inverse, par exemple, W.D. Ross, E. Berti et A. Jaulin et M.-P. Duminil<sup>69</sup> traduisent la proposition de telle sorte que le raisonnement aille, non pas de l'éminence à la causalité, mais de la causalité à l'éminence :

W.D. Ross : « and a thing has a quality in a higher degree than other things if in virtue of it the similar quality belongs to the other things as well ».

E. Berti : « chaque chose selon laquelle un caractère ayant le même nom qu'elle appartient aussi à d'autres choses, a ce caractère plus que toutes les autres »<sup>70</sup>.

A. Jaulin, M.-P. Duminil : « Et chaque chose par laquelle la propriété de même définition appartient aussi aux autres choses est cause au plus haut point entre toutes les autres ».

La reconstruction de l'argumentation nous semble exiger de conserver cette seconde traduction. En effet, Aristote procède en posant une règle, celle de l'éminence de la cause (pour une propriété x donnée, la cause de la propriété x est elle-même x au plus haut point). La règle est

66 La proposition de 993b 21-23 est sujette à caution : Ross imprime « καὶ γὰρ ἂν τὸ πῶς ἔχει σκοπῶσιν, οὐ τὸ αἰδιον ἀλλ' ὃ πρὸς τι καὶ νῦν θεωροῦσιν οἱ πρακτικοί » en suivant Ab. Jaeger choisit « καὶ γὰρ ἂν τὸ πῶς ἔχει σκοπῶσιν, οὐ τὸ αἴτιον καθ' αὐτὸ ἀλλὰ πρὸς τι... », avec E. Alexandre témoigne déjà des deux leçons, même si la première semble avoir sa préférence, cf. *In Met.*, 145, 21 sq. (« γράφεται δὲ ἔν τισιν ἀντιγράφοις <οὐ τὸ αἴτιον καθ' αὐτὸ ἀλλὰ πρὸς τι καὶ νῦν θεωροῦσιν.> οὗ γεγραμμένου εἶη ἂν λέγων ὅτι... »).

67 E. Berti [1983] / [2008a], p. 253.

68 Respectivement J. Tricot [1953] (*l'editio minor* de 1933 traduit de manière similaire : « De plus, la chose qui possède éminemment une nature est toujours celle dont les autres choses tiennent en commun cette nature ») ; G. Reale [2004].

69 Respectivement W.D. Ross [1928] ; E. Berti [1983] ; A. Jaulin, M.-P. Duminil [2008]. La traduction de W.D. Ross revue par J. Barnes [1984] donne la même phrase en supprimant seulement « as well » à la fin.

70 E. Berti [1983] / [2008a], p. 253.

illustrée par le cas du feu, qui est chaud au plus haut point en tant que cause. Elle est ensuite appliquée aux choses vraies : la cause de la vérité est vraie au plus haut point. Une prémisse est nécessairement sous-entendue : or ce qui est toujours vrai est plus vrai que ce qui l'est parfois. Conclusion du raisonnement : donc les causes de ce qui est toujours vrai sont les plus vraies de toutes. Les principes des choses qui sont toujours conjuguent donc deux propriétés qui leur permettent d'être les plus vrais de toutes choses : ils sont principes et ils sont toujours.

Rien ne contraint dès lors à la lecture gradualiste de la dernière proposition du chapitre. La plupart des traducteurs en effet, à la suite d'Alexandre, traduisent « ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας » par « de sorte que pour chaque chose, autant elle a d'être, autant elle a de vérité »<sup>71</sup>. Toutefois, comme le montre A. Stevens<sup>72</sup>, plusieurs raisons grammaticales et lexicales s'opposent à une telle traduction : la tournure « ὡς ... οὕτω » n'a pas nécessairement de sens quantitatif ; le Bailly et le Liddell-Scott attestent de la tournure classique ἔχω avec ὡς, οὕτως ou un adverbe, et le génitif comme signifiant « se comporter relativement à » ou « c'est le cas pour ». S'il est impossible de construire la phrase comme si « τοῦ εἶναι » était à l'accusatif, c'est sans doute l'interprétation du génitif comme partitif qui justifie ces traductions ; mais, au vu de ce qui précède, ce n'est ni évident ni nécessaire. W.D. Ross fait figure de notable exception parmi les traducteurs que nous avons consultés en traduisant en ce sens : « *so that as each thing is in respect of being, so is it in respect of truth* »<sup>73</sup>. Ce qu'est une chose, sa position par rapport à d'autres (son antériorité, son statut de cause, ou inversement d'effet, sa postériorité) implique un statut déterminé quant à la vérité ; un principe, par exemple, est plus certain que sa conclusion. Lu ainsi, le passage du chapitre α 1 demeure cohérent avec l'autre texte source du principe du maximum de la cause, *i.e. Seconds Analytiques I, 2, 72a 25-32*. Dans ce passage, Aristote ne dit pas que les prémisses sont plus vraies que les conclusions parce qu'elle auraient plus d'être, mais parce qu'elles leur sont logiquement antérieures. Les prémisses en effet sont mieux connues par nature (et non pour nous) parce qu'elles sont plus universelles. Les antécédents et les conséquents ne diffèrent manifestement pas par une quantité d'être<sup>74</sup>.

71 A. Jaulin : « si bien que chaque chose a autant de vérité que d'être ». J. Tricot : « Ainsi autant une chose a d'être, autant elle a de vérité ». G. Reale : « Sicché ogni cose possiede tanto di verita quanto possiede di essere ». E. Berti « autant une chose a d'être, autant elle a de vérité ».

72 Nous remercions Annick Stevens pour nous avoir communiqué ces arguments et la note afférente de sa traduction à paraître de la *Métaphysique*.

73 W.D. Ross [1928]. La version revue par J. Barnes (J. Barnes [1984], t. II, p. 1570) conserve la même traduction.

74 Cf. Aristote, *An.Po.* I, 2, 72a 25-32 : « Ἐπεὶ δὲ δεῖ πιστεύειν τε καὶ εἰδέναι τὸ προᾶγμα τῶ τοιοῦτον

Dans son commentaire, Alexandre, en revanche, propose une interprétation nettement gradualiste de la dernière proposition du chapitre et exploite au maximum les tendances platonisantes du texte aristotélicien :

Εἰπὼν ὅτι μὴ οἶόν τε τὴν ἀλήθειαν τὴν ἐν τοῖς ἔχουσιν αἰτίας γινῶναι χωρὶς τῆς γνώσεως τῶν αἰτιῶν αὐτῶν, καὶ διὰ τούτου δείξας ἀναγκαίαν [147.5] τῇ θεωρητικῇ φιλοσοφίᾳ τὴν τῶν αἰτιῶν γνῶσιν, νῦν ὅτι ἀναγκαία δείκνυσι πάλιν διὰ τοῦ δεῖν μὲν τὸν περὶ τῆς ἀληθείας φιλοσοφοῦντα τὰ μάλιστα ἀληθῆ γινώσκειν, μάλιστα δὲ ἀληθῆ τὰ αἰδία αἰτία· ταῦτα γὰρ καὶ τῆς τῶν δι' αὐτὴν ὄντων ἀληθείας αἰτία. Ἀληθέστατον μὲν γὰρ ὁ καὶ τοῖς ἄλλοις αἰτίον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι, αἱ δὲ ἀρχαὶ αἰτία τῆς ἐν τοῖς δι' αὐτάς [147.10] οὖσιν ἀληθείας. Ἐκαστον γὰρ τῶν ὄντων ἐφ' ὅσον τοῦ εἶναι μετέχει, ἐπὶ τοσοῦτον καὶ τῆς ἀληθείας· τὸ γοῦν ψεῦδος μὴ ὄν. Διὸ τὰ αἰδία μάλιστα ὄντα, καὶ μάλιστα ἢ ἐκείνων γνῶσις ἀλήθεια, εἴ γε ἐπιστήμη.

Après avoir dit qu'il est impossible de connaître la vérité dans ce qui a des causes sans connaître les causes elles-mêmes et, par là, ayant montré la nécessité pour la philosophie théorique de connaître les causes, à présent il montre à nouveau que c'est une nécessité à travers le fait que celui qui philosophe sur la vérité doit connaître ce qui est vrai au plus haut point, et que sont vraies au plus haut point les causes éternelles, car celles-ci sont également causes de la vérité des étants qui sont par elles. D'une part en effet, le plus vrai, c'est ce qui est cause pour le reste de leur être vrai ; d'autre part, les principes sont causes de la vérité dans les étants qui sont par eux. Pour chaque étant, en fait, autant il participe de l'être, autant il participe aussi de la vérité<sup>75</sup> – en tout cas<sup>76</sup>, le faux est non étant. Partant, les choses éternelles sont des étants<sup>77</sup> au plus haut point et leur connaissance est vraie au plus haut point, si du moins c'est une science.

---

ἔχειν συλλογισμόν ὃν καλοῦμεν ἀπόδειξιν, ἔστι δ' οὗτος τῶν ταδὶ εἶναι ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός, ἀνάγκη μὴ μόνον προγινώσκειν τὰ πρῶτα, ἢ πάντα ἢ ἔνια, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· αἰεὶ γὰρ δι' ὃ ὑπάρχει ἕκαστον, ἐκείνῳ μᾶλλον ὑπάρχει, οἶον δι' ὃ φιλοῦμεν, ἐκείνο φίλον μᾶλλον.» ; « Mais puisqu'il faut à la fois être convaincu de la chose et la connaître par le fait de posséder un syllogisme du genre que nous appelons démonstration – et que ce syllogisme est tel du fait que ce sont ces choses dont il procède – , il est nécessaire non seulement de connaître à l'avance les prémisses premières, toutes ou certains d'entre elles, mais aussi de les connaître mieux que les conclusions. Toujours, en effet, ce à cause de quoi une chose appartient à un sujet, appartient plus au sujet que celle-ci, par exemple ce à cause de quoi nous aimons, cela est plus aimé que l'objet aimé. » (tr. P. Pellegrin [2005], p. 71).

75 Ou : chaque étant participe de la vérité à la mesure où il participe de l'être.

76 Les traductions anglaise et italienne traduisent « *for* » et « *giacche* ». M. Rashed garde un « en tout cas » ([2007b], p. 312) qui nous semble préférable eu égard à la marche argumentative du passage.

77 Il faudrait presque traduire par « étants » tout court, ce qui est certes inélégant, mais est exigé par la cohérence du passage qui veut qu'on entende ici des propriétés (en un sens large de cet terme) comme la chaleur.

Εἰ δὲ τὰ αἰδία μάλιστα ὄντα, ἔτι μάλλον ὄντα τὰ τούτοις αἰτία τοῦ εἶναι ἀεί· διὰ γὰρ τὸ εἶναι αἰτία τούτοις ἐκεῖνα τούτων μάλλον ὄντα καὶ μάλιστα ὄντα. [147.15] Οὐ τὴν αἰτίαν παρέθετο εἰπὼν <ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον.> δι' ὃ γὰρ τισιν ὑπάρχει τὸ τοῖσδε τισιν εἶναι καὶ συνωνύμοις κατὰ τοῦτο ἀλλήλοις, οἷον θερμοῖς, ἐκεῖνο μάλιστα θερμόν. Δεῖ γὰρ μὴ μόνον ἀλλήλοις αὐτὰ εἶναι συνώνυμα, ἀλλὰ καὶ τὸ αἰτίον αὐτοῖς τοῦ εἶναι τοιοῦτοις συνώνυμον αὐτοῖς [147.20] εἶναι· τότε γὰρ ἔσται μάλιστα τοιοῦτον αὐτό, ὅταν ἡ πρῶτον τοιοῦτον, οἷον μάλιστα θερμόν ἔσται τὸ τοῖς θερμοῖς αἰτίον τοῦ εἶναι θερμοῖς, πρῶτον θερμόν ὃν αὐτό. Οὕτως αἰτίον τὸ πῦρ τοῖς θερμοῖς τοῦ εἶναι θερμοῖς· τοῦτο γὰρ ἐδήλωσε διὰ τοῦ εἰπεῖν <καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις,> ἐπεὶ δύναται αἰτίον τισιν εἶναι τοῦ τοῖσδε εἶναι μὴ ὃν αὐτὸ τοιοῦτον, οἷον ἡ τριψίς [147.25] αἰτία θερμότητός τισιν, ἀλλ' οὐ μάλιστα θερμὴ οὕσα αἰτία τῆς θερμότητος ἐκεῖνοισ. Τὸ δὲ πῦρ, ἐπεὶ τοῖς θερμοῖς αἰτίον τῆς θερμότητος θερμόν ὃν καὶ αὐτό, διὰ τοῦτο μάλιστα καὶ αὐτὸ θερμόν.

Mais si les choses éternelles sont des étants au plus haut point, les causes du fait qu'elles sont toujours sont encore davantage des étants : du fait qu'elles sont leurs causes, elles sont plus étants que <les choses éternelles> et étants au plus haut point. Aristote en a présenté<sup>78</sup> la raison en disant : « *et chaque chose en vertu de laquelle la propriété de même nom appartient aussi aux autres possède cette propriété au plus haut point entre [toutes] les autres.* », car ce à cause de<sup>79</sup> quoi il appartient à certaines choses d'avoir une propriété déterminée et, d'après cela, de posséder, les unes et les autres, le même nom<sup>80</sup>, comme par exemple les choses chaudes, cela<sup>81</sup> est chaud au plus haut point. Il faut en effet non seulement que les unes et les autres aient le même nom, mais en outre que la cause du fait qu'elles sont de telle nature ait le même nom qu'elles ; en effet, <cette cause> elle-même sera de cette nature au plus haut point, chaque fois qu'elle est la première de cette nature<sup>82</sup>. Par exemple : sera chaude au plus haut point la cause de l'être chaud des choses chaudes, étant elle-même la première chose chaude. C'est de cette manière que le feu est cause de l'être chaud des choses chaudes. Aristote a éclairci ce point en disant : « ce d'après quoi aussi les autres », puisque la cause du fait que certaines choses ont une propriété déterminée peut ne pas être de même nature. Par exemple la friction est cause de chaleur pour certaines choses, mais ce n'est pas en étant chaude au plus haut point qu'elle est cause de leur chaleur. En revanche, le feu, puisqu'il est cause de la chaleur des choses chaudes en étant lui-même chaud, est, pour cette raison, lui-même chaud au plus haut point.

78 Ou « en présente » ; l'emploi par Alexandre de l'aoriste quand il se réfère au texte d'Aristote correspond mieux à un présent en français.

79 Noter qu'on passe de καθ' ὃ à δι' ὃ.

80 La question est de savoir si Alexandre entend « συνωνύμοις » en un sens technique ou de façon littérale. C'est ainsi que le comprend W.E. Dooley qui va jusqu'à traduire « *in virtue of which they have the same name and the same nature (συνωνύμοις)* » et qui, dans la suite du texte, ne conserve que « *the same nature* ». La traduction italienne se limite à « *lo stesso nome* », qui nous semble plus prudent et philosophiquement plus fondé.

81 À savoir : cette cause.

82 Ou « en effet, chaque fois qu'il y a un terme premier de cette nature, il sera alors lui-même de cette nature au plus haut point ». W.E. Dooley note que, même si le sujet grammatical de cette proposition peut être l'αἰτίον précédent, cela ne peut être logiquement le cas, car alors le raisonnement serait tautologique. W.E. Dooley propose donc de considérer que le sujet de « ἔσται » est le « πρῶτον » de la subordonnée suivante. Toutefois le raisonnement n'est pas tautologique si l'on s'avise qu'il porte en réalité autant sur la communauté de propriété entre la cause et ses effets (le feu, à l'inverse de la friction, est lui-même chaud), que sur son double statut de cause, de premier et de maximum. Ce qu'illustre précisément l'exemple suivant.

Καὶ τὰ τῶν ὄντων δὴ μάλιστα αἰτία, ὄντα καὶ αὐτά, ὄντα μᾶλλον ἐκείνων τῷ αἰτία αὐτῶν εἶναι, [148.1] καὶ ἀληθῆ ἔτι μᾶλλον ἦν γὰρ κείμενον τὸ ἢ ἕκαστον τοῦ ὄντος μετέχει, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας ἔχειν. Καθ' ὅσον μὲν οὖν αἰδία καὶ τὰ ἀεὶ ὄντα λέγω καὶ τὰ τούτων αἰτία, κατὰ τοσοῦτον συνωνύμως ἀλλήλοις τε καὶ τοῖς αἰτίοις αὐτῶν ἀληθῆ καθ' ὅσον δὲ αἰτιά τισι τοῦ εἶναι μάλιστα τοιαῦτα, [148.5] κατὰ τοσοῦτον μᾶλλον ἐν τοῖς αἰδίοις ἀληθῆ τὰ αἰτία αὐτῶν ὥστε μάλιστα ἂν εἴη περὶ ἀληθείας ἢ περὶ τῶν τοιούτων αἰτίων γινώσις. Καὶ γὰρ εἰ τὰ ἀεὶ ὄντα, περὶ ἃ ἡ θεωρία, ἀεὶ ἀληθῆ τῷ ἀεὶ εἶναι, ἀλλ' οὖν καὶ ἐν τούτοις μάλιστα τὰ αἰτία τῶν αἰτιατῶν ἀληθῆ· τὰ μὲν γὰρ πρῶτα τὰ δὲ ὕστερα, οὐ τῷ χρόνῳ (ἀμφότερα γὰρ αἰδία) ἀλλὰ τῇ φύσει· φύσει [148.10] γὰρ πρῶτον τὸ αἰτιον τῶν οἷς ἐστὶν αἰτιον.

Donc les choses qui sont au plus haut point causes des étants, qui sont elles aussi des étants, sont plus des étants que celles-ci<sup>83</sup> (parce qu'elles sont leurs causes) et encore plus vraies. On a posé en effet qu'autant chaque chose participe de l'étant, autant elle participe aussi de la vérité. Dès lors, dans la mesure où j'appelle éternels à la fois les étants qui sont toujours et leurs causes, ainsi ces <étants qui sont toujours> reçoivent-ils, les uns par rapport aux autres et par rapport à leurs causes, le même nom de « vrais »<sup>84</sup>. Mais dans la mesure où les causes de l'être de certaines choses sont <étants><sup>85</sup> au plus haut point, ainsi, dans les choses éternelles, les causes de l'être sont-elles plus vraies. Par conséquent, la connaissance de telles causes sera connaissance au plus haut point de la vérité. De fait, si les étants qui sont toujours, sur lesquels porte l'étude, sont toujours vrais du fait qu'ils sont toujours, alors, dans ceux-ci, les causes sont certainement bien plus vraies que les choses qu'elles causent. Les unes en effet sont antérieures, les autres postérieures, non dans le temps (toutes sont éternelles) mais par nature, car la cause est par nature antérieure à ce dont elle est la cause<sup>86</sup>.

(147, 3 – 148, 10)

Ce passage présente deux gestes remarquables. En premier lieu, Alexandre considère le principe aristotélicien comme pouvant se lire dans les deux sens. Alexandre soutient en effet aussi bien (en notant *c* le fait d'être cause, et *m* le fait de posséder une certaine propriété au plus haut point) :

147, 7-8 : « D'une part en effet, le plus vrai (*m*), c'est ce qui est cause pour le reste de leur être vrai (*c*). »

147, 12-14 : Mais si les choses éternelles sont étants au plus haut point (*m*), les causes du fait qu'elles sont toujours sont encore davantage étants : du fait qu'elles sont leurs causes (*c*), elles sont plus étants que <les choses éternelles> et étants au plus haut point (*m*). »

Le principe du maximum de la causalité est également un principe de causalité du maximum, et, au fond, peu importe comment on le formule. Ce qui donne, en toutes lettres : dans

83 Les choses éternelles.

84 Ou « ainsi ceux-là sont-ils vrais de manière synonymique les uns par rapport aux autres et par rapport à leurs causes » (M. Rashed [2007b], p. 315, n. 859).

85 W.E. Dooley glose (à raison selon nous, cf. le commentaire de ce passage) « *beings* », M. Rashed conserve « telles ». Sur ce passage cf. aussi Θ 8, 1050 b 6 sq.

86 À comparer aussi avec Jamblique, *Protreptique*, 57, 12-19 : « Οὐ γὰρ μόνον τὸ μᾶλλον λέγομεν καθ' ὑπεροχὴν ὧν ἂν εἷς ἢ λόγος, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ πρότερον εἶναι τὸ δ' ὕστερον, οἷον τὴν ὑγίειαν τῶν ὑγιεινῶν μᾶλλον ἀγαθὸν εἶναί φαμεν, καὶ τὸ καθ' αὐτὸ τὴν φύσιν αἰρετὸν τοῦ ποιητικοῦ. »

un ensemble de choses ayant une propriété  $x$ , ce qui est  $x$  au plus haut point est nécessairement cause de l'être  $x$  des autres choses ; mais, réciproquement, il est aussi vrai de soutenir que, dans cet ensemble, ce qui est cause de l'être  $x$  des autres choses est nécessairement lui-même  $x$  au plus haut point. Tout se passe donc comme s'il s'agissait ici d'une équivalence logique au sens rigoureux, l'implication étant aussi vraie que sa réciproque. On verra plus loin la même conclusion sur la double lecture du principe fondée par un passage du *De anima*, 88, 24 – 89, 8<sup>87</sup>. Le principe tel qu'il est appliqué par Alexandre est donc plus déterminé que l'axiome médiéval consistant seulement à inférer que la cause est supérieure ou égale à son effet<sup>88</sup>, et a davantage à voir avec la formulation rigoureuse « *propter quod alia id maximum tale* », si et seulement si l'on accepte aussi de lire cette dernière à rebours<sup>89</sup>.

D'autre part, Alexandre lit clairement le principe aristotélicien en un sens quantitatif comme l'indique la formulation du principe dès le premier moment du commentaire : « Ἐκαστον γὰρ τῶν ὄντων ἐφ' ὅσον τοῦ εἶναι μετέχει, ἐπὶ τοσοῦτον καὶ τῆς ἀληθείας » (147, 10-11), et comme le confirme la paraphrase qu'Alexandre propose de 993b 30-31 :

<ὥστε ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας,> ἴσον λέγων τῷ ὡς γὰρ ἕκαστον ἔχει τε καὶ μετέχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας. (149, 7-9)

Via l'emploi du verbe « participer », Alexandre résout donc la question du génitif du texte aristotélicien, ce qui suffit à obtenir ce sens quantitatif, la proposition exprimant dès lors qu'à un degré d'être correspond un degré de vérité. Alexandre déploie en effet ici ce que M. Rashed appelle un « gradualisme de l'être et de la vérité » ou, si l'on préfère, à une ontologie scalaire<sup>90</sup>, puisque c'est du degré d'être que dépend le degré de vérité. Alexandre le dit clairement à la fin du commentaire de ce lemme : « ἐπεὶ τῷ ὄντι ἔπεται τὸ ἀληθές, τῷ μάλιστα ὄντι ἔποιτο ἂν τὸ μάλιστα ἀληθές » (147, 17-19). On trouve probablement ici l'une des racines de la théorie médiévale des transcendants.

C'est ce que montre également la progression même du commentaire : dans le premier moment, l'Exégète affirme la thèse en synthétisant l'argument qui sera ensuite déployé, à savoir la corrélation entre causalité et maximum d'une part, entre être et vérité d'autre part, et, enfin, entre être et éternité. Par un passage *a fortiori*, le second moment va pouvoir ressaisir ces trois

87 Cf. ci-dessous, § 3.3.1.

88 Contrairement à ce que dit A.C. Lloyd [1976].

89 Cf. aussi M. Rashed, [2007b], p. 312

90 M. Rashed [2007b], p. 309 sq.

corrélations à un niveau supérieur, celui des causes des choses éternelles : puisqu'elles sont causes et éternelles, leur degré d'être et, corrélativement, leur degré de vérité sont donc supérieurs à ce qu'elles causent. Mais, pour être valide, ce raisonnement doit établir l'identité de nom et le partage de la propriété entre les causes et ce qu'elles causent. C'est ce qu'indique la distinction finale entre le feu et la friction. Le principe de causalité du maximum ne vaut que dans le cas où la cause instancie elle-même la propriété  $x$  dont elle cause l'occurrence – sans quoi elle ne pourrait être dite «  $x$  au plus haut point ». Cela suppose non pas tant une synonymie au sens fort du rapport genre – espèce (des choses chaudes peuvent être naturelles ou artificielles, par exemple, et, comme on le verra, Alexandre envisage couramment une application du principe de causalité du maximum à des choses dites ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἕν<sup>91</sup>), mais seulement une communauté de nom. La causalité ici en jeu s'inscrit donc plus généralement dans ce que certains interprètes ont nommé « *Transmission Model of Causality* »<sup>92</sup>. La distinction entre le feu et la friction n'a pas d'autre objectif que d'établir cette condition de l'applicabilité du principe ; elle ne vaut absolument pas comme une critique du principe, contrairement à ce que croit P. Moraux<sup>93</sup>. La suite du commentaire, à partir de 147, 27, assure ainsi cette « synonymie » dans la vérité pour les choses éternelles et leurs causes, et autorise alors la conclusion selon laquelle la connaissance de la vérité doit être connaissance des causes éternelles. Que telle soit la thèse du passage est indiqué par le fait que la proposition « μάλιστα ἂν εἴη περὶ ἀληθείας ἢ περὶ τῶν τοιούτων αἰτίων γνῶσις » (148, 5-6) se donne comme la conséquence de ce qui précède (« ὥστε », 148, 5) et se trouve justifiée par un argument supplémentaire (introduit par une série de « γὰρ », à partir de 148, 6).

Dès le premier moment du texte, la corrélation entre être et vérité n'est pas argumentée pour elle-même. Ou du moins l'est-elle seulement *via* sa négation, à savoir que le faux est un non-

---

91 Cf. ci-dessous, § 3.1.2. et 3.3.1, contrairement à ce que dit Lloyd (A.C. Lloyd [1976], p. 150-151). Il faut même aller plus loin : pour Alexandre, le principe de causalité du maximum ne peut fonctionner que dans les ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἕν si l'on se fie à la distinction que l'Exégète dresse entre ceux-ci et les synonymes. Les synonymes en effet, pour Alexandre, sont caractérisés par une égalité dans la prédication, quand le propre des ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἕν est l'inégalité qui rend précisément possible la structure de la causalité du maximum. Cf. par exemple *In Met.*, 243, 29 – 244, 8 et *infra* § 3.1.2.

92 A.C. Lloyd [1976] ; et surtout A. Mourelatos [1984] pour l'étude du modèle chez Aristote. Précisons : il est évident que le principe de causalité du maximum s'inscrit dans ce « TMC », mais que tout TMC n'implique pas forcément d'accepter sa version forte, de causalité du maximum.

93 P. Moraux [1942], p. 90 : « Alexandre dénonce [dans le commentaire à *Met.* α] comme non aristotélien le principe sur lequel il base sa propre argumentation dans le *De anima* ».

étant, ce qui indique que cette corrélation signifie quelque chose sur la nature même de la vérité<sup>94</sup>. On aura tôt fait d'identifier celle-ci avec une conception « ontologique » du vrai, comme le dit rapidement le traducteur anglais en note<sup>95</sup>. Il convient de référer cette doctrine à son origine platonicienne – que l'on songe à la « plaine de la vérité » du *Phèdre* –, doctrine d'une vérité comme dévoilement – pour le coup, les méditations heideggeriennes sur l'ἀλήθεια ne seraient pas hors de propos – ou, comme le dit M. Rashed, à la suite d'I. Düring d'une ἀλήθεια-φύσις<sup>96</sup>. De fait, comme on sait, la conception aristotélicienne de la vérité au livre *α* converge avec celle du *Protreptique*, et Alexandre reprend en toutes lettres cette caractérisation du vrai et de la destination de l'homme comme dévoilement des étants, lorsqu'il constitue le *corpus* analytique en *Organon*<sup>97</sup>. Il faudrait toutefois se garder de charger cette conception de la vérité d'accents trop antépédicatifs : si la vérité est manifestation des étants, cette manifestation n'a lieu que dans un type déterminé de connaissance, à savoir la science définie comme connaissance de la cause – d'où la précision répétée « si du moins c'est une science »<sup>98</sup>. Comme le dit également E. Berti (sur une suggestion de M. Mignucci) : même pour Aristote, en *Met. α*, « la vérité doit être exprimée par des énoncés et, par conséquent, les énoncés sont plus ou moins vrais selon leur conformité à la vérité de l'être »<sup>99</sup>. Alexandre le précise en outre *in extremis*, sans doute pour éviter une trop grande discordance avec les doctrines de Δ 29 et E 4 : « καθ' ἕκαστον ἢ τοῦ ὄντος ὡς ἔχει γνῶσις ἀλήθεια, οὐ κατ' αὐτά (οὐ γὰρ ἐν τοῖς πράγμασιν ἢ ἀλήθεια) ἀλλὰ καθ' ὅσον ἢ τοῦ ὄντος ὡς ἔχει γνῶσις ἀλήθεια » (148, 14-16)<sup>100</sup>. La vérité est donc « connaissance de l'étant

94 Cf. M. Rashed [2007b], p. 312-313.

95 W.E. Dooley [1992], p. 25, n. 49. Cf. aussi E. Berti [1983] / [2008a], p. 252, mais Berti met l'adjectif entre guillemets.

96 I. Düring [1960] ; M. Rashed [2000].

97 Alexandre, *In An.Pr.*, 5, 13-20 ; M. Rashed [2000].

98 *In Met.*, 147, 12 ; 148, 17. Voir aussi W.E. Dooley [1992], p. 22-23, n. 39.

99 E. Berti [1983] / [2008a], p. 252, n. 44.

100 Cf. *In Met.*, 148, 10-19 : « Οὐδὲν δὲ ἄτοπον λέγειν ἀληθὲς ἀληθοῦς διαφέρειν, εἴ γε τὸ μὲν ἀληθὲς τοῦ εἶναι ἡρτηται, διαφέρον δὲ τὸ εἶναι τοῖς γνωστοῖς· τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἐπιστητὰ τὰ δὲ δοξαστά. Τὴν γὰρ ὕλην, ὡς προελθὼν ἐρεῖ, [κινουμένων εἶναι] ἀνάγκη. Οὐ γὰρ ἐπιστητὰ τὰ ὄντα πάντα, ἀληθῆ δὲ τὰ ὄντα, ἀλλὰ καθ' ἕκαστον ἢ τοῦ ὄντος ὡς [148.15] ἔχει γνῶσις ἀλήθεια, οὐ κατ' αὐτά (οὐ γὰρ ἐν τοῖς πράγμασιν ἢ ἀλήθεια) ἀλλὰ καθ' ὅσον ἢ τοῦ ὄντος ὡς ἔχει γνῶσις ἀλήθεια. εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ἢ τοῦ μάλιστα ὡς ἔχει γνῶσις μάλιστα ἀλήθεια, εἴ γε καὶ ἐπιστήμη. Ὅστ' ἐπεὶ τῶ ὄντι ἔπεται τὸ ἀληθές, τῶ μάλιστα ὄντι ἔπιτο ἂν τὸ μάλιστα ἀληθές. » ; Tr. M. Rashed ([2007b], p. 315-316) : « Il n'y a rien d'absurde à dire qu'une chose vraie diffère d'une chose vraie, si du moins le vrai est suspendu à l'être et que l'être est différent pour les choses connues. Certaines parmi elles sont en effet objets de science, d'autres objets d'opinion. La matière en effet, comme il le dira en avançant, il est nécessaire de la penser par un mû. Ne sont pas objets de science tous les étants, mais les étants sont vrais. Toutefois, pour chacun, la connaissance de l'étant comme il est est vérité, non en fonction d'eux



comme il est » et c'est pourquoi, dans le raisonnement alexandrinien, à partir de 147, 12, c'est le fait d'être un étant qui prend le pas sur la vérité.

M. Rashed a montré combien cette page du *Commentaire* ne pouvait être tenue pour « une page parmi d'autres d'Alexandre, qu'il serait indu d'ériger en clé de sa conception du monde »<sup>101</sup>, à propos de la corrélation entre être et vérité. On montrera pour notre part, dans toute la suite du présent travail, qu'il en va de même à propos du principe de causalité du maximum. À tout le moins, pour ce passage précisément, l'identité de la science de la vérité résulte-t-elle clairement de la combinaison de ce principe et de la thèse de degrés de l'être, à partir desquels Alexandre infère des degrés de vérité. Les principes sur lesquels va enquêter la métaphysique se donnent ainsi comme éternels, davantage étants et vrais. Grâce au principe de causalité du maximum et au fait que la science visée doit être à la fois science première et (comme toute science) science de la cause, le raisonnement alexandrinien retrouve ici la progression du chapitre A 2 qui déterminait la sagesse selon une « logique hiérarchique, une théorie du "plus haut degré" »<sup>102</sup>. Reste à savoir quels sont précisément ces principes.

### *b) Quels principes premiers ?*

Selon le commentaire au livre  $\alpha$ , la sagesse a pour objet des principes premiers « totalement séparés de la sensation et qui sont par leur propre nature »<sup>103</sup>. Le commentaire du

---

(la vérité n'est pas en effet dans les choses), mais pour autant que la connaissance de l'étant comme il est est vérité. Mais s'il en va ainsi, la connaissance du maximale étant comme il est est maximale vérité, si du moins elle est aussi science. En sorte que puisque le vrai suit l'être, le maximale vrai suivra le maximale être. » Le passage sur la matière et le mû est sujet à caution : le texte auquel fait ici référence Alexandre (994b 25-26) est en réalité corrompu et le lemme cité en 164, 15 ne correspond pas exactement à ce que commente Alexandre par la suite. *Via* la paraphrase d'Alexandre, M. Rashed en déduit : « Il paraît donc probable que le texte de base d'Alexandre était : ἀλλὰ καὶ τὴν ὕλην κινουμένῳ νοεῖν ἀνάγκη. Cela est corroboré par la citation fautive en 148.13 (τὴν γὰρ ὕλην, ὡς προελθῶν ἐρεῖ, κινουμένων εἶναι ἀνάγκη), qui s'explique très facilement comme une corruption mécanique par double mécoupure, haplographie (lettres circulaires OE lues E) et dédoublement (A lu AIA), dans un exemplaire en *scriptio continua* onciale : KINOYΜΕΝΩΝΟΕΙΝΑΝΑΓΚΗ étant lu KINOYΜΕΝΩΝΕΙΝΑΙΑΝΑΓΚΗ » (M. Rashed ([2007b], p. 315-316 et n. 861).

101 M. Rashed [2007b], p. 317.

102 M.-H. Gauthier-Muzellec [2008], p. 183.

103 *In Met.*, 144, 18 – 145, 3 : « λέγων <θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια> καὶ ταύτης ἔτι μᾶλλον τὴν περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν τε καὶ αἰτίων τῶν παντάπασιν αἰσθήσεως κεχωρισμένων καὶ τῇ αὐτῶν φύσει ὄντων, ἦν καὶ σοφίαν καλεῖ. », en corrigeant le dernier αὐτῶν en αὐτῶν.

livre se referme en affirmant semblablement que « le discours sur les principes premiers a pour objet des choses immatérielles et non celles auxquelles nous sommes accoutumés »<sup>104</sup>, et ce, afin d'expliquer la différence entre la physique et la métaphysique. On rétorquera que c'est là un effet du livre  $\alpha$  et de son supposé platonisme, mais de telles affirmations sont récurrentes dans l'ensemble du commentaire conservé. Alexandre justifie ainsi l'intérêt supérieur de l'étude des doctrines pythagoricienne et platonicienne par rapport à celle des physiologues : leurs théories sont plus proches de l'objet du présent traité « puisque notre enquête ne porte pas sur ces sortes de causes qui sont <causes> des choses naturelles ou de celles en mouvement, mais sur des <causes> intelligibles et incorporelles »<sup>105</sup>.

De même, dans son commentaire à la troisième aporie du livre B, Alexandre s'arrête sur l'hypothèse d'une pluralité de sciences de la substance en ajoutant : « on estime que l'étude de la substance est toute la philosophie – non pas que toute la philosophie porte sur toute la substance, mais l'une porte sur la substance sensible et naturelle, quand l'autre porte sur la substance intelligible »<sup>106</sup>. Alexandre inaugure, tout au moins par ces affirmations, une conception de la métaphysique comme trans-physique (Kant), en défaisant par une franche séparation la parenté qui unit chez Aristote les philosophies première et seconde. Pour ce qui nous occupe maintenant, on se rappellera enfin que c'est à ce titre que « le premier dieu » entre dans le champ de la métaphysique, *i.e.* comme forme et substance totalement immatérielle.

Mais précisément : peut-on résister à l'idée qu'Alexandre, dans son entente des principes premiers et des causes premières, n'aurait en vue que le(s) moteur(s) immobile(s) ? Les propriétés des principes premiers que nous venons d'énumérer valent-elles pour toutes les sortes de principes premiers qu'évoque l'Aphrodisien au cours de son commentaire ? Si oui, cela ne contraint-il pas à la réduction de la protologie alexandrinienne à une théologie, ruinant ainsi les arguments que nous avons opposés à P. Merlan ?

En effet, comme nous l'avons vu avec le commentaire à A 2 et comme l'explicitent W. Leszl et P. Donini<sup>107</sup>, sont principes de l'étant en tant qu'étant les substances premières au sens de

104 *In Met.*, 169, 8-9 : « περὶ ἀύλων γὰρ ὁ περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν λόγος καὶ οὐ συνήθων » ; cf. aussi plus bas, 169, 27-30.

105 *In Met.*, 71, 7-9 : « ἐπεὶ ἡ ζήτησις ἡμῖν περὶ τοιούτων αἰτίων ἃ οὐδὲ τῶν φύσει οὐδὲ τῶν ἐν κινήσει ἐστίν, ἀλλὰ περὶ νοητῶν τε καὶ ἀσωμάτων. »

106 *In Met.*, 193, 9-12 : « τοῦτο δὲ προσέθηκεν, ἐπεὶ δοκεῖ ἡ περὶ τὴν οὐσίαν πραγματεία ἅπασα φιλοσοφία εἶναι, οὐ μὴν πᾶσα πάσης τῆς οὐσίας ἐστίν, ἀλλὰ κατὰ μὲν ἄλλο μέρος αὐτῆς τῆς αἰσθητῆς τε καὶ φυσικῆς, κατ' ἄλλο δὲ τῆς νοητῆς. »

107 P. Donini [2005], p. 83 : « l'objet propre du traité d'Aristote consiste en les causes et les principes

substances intelligibles, non sensibles, qui existent par elles-mêmes, ingénérées et incorruptibles, immobiles et incorporelles<sup>108</sup>. Il y a peu de doutes pour que la science qui les étudie soit autre que la théologie. Mais la sagesse n'aurait-elle pas en vue plusieurs sortes de principes premiers ?

Une première réponse à cette dernière question est positive : la sagesse vise à la fois les principes premiers de l'étant et les principes premiers de la démonstration, autrement dit les « axiomes »<sup>109</sup>. Alexandre reprend à plusieurs reprises cette distinction, en l'exprimant parfois sous la forme d'une dichotomie entre principes de la substance (plutôt que de l'étant) et principes de la démonstration<sup>110</sup>. Cependant les axiomes ne forment pas l'objet principal de la sagesse et s'ils entrent dans le champ de celle-ci, c'est de façon secondaire ou dérivée. En effet, Alexandre profite de Γ 3 pour faire des axiomes des propriétés de l'étant en tant qu'étant (« τῶν τῶ ὄντι ἧ ὄν ὑπαρχόντων », en 266, 2, par exemple), là où Aristote se cantonne à l'emploi du génitif (par exemple en 1005a 24<sup>111</sup>). Chez l'Exégète, ces propriétés de l'étant en tant qu'étant constituent même la classe commune dans laquelle placer les axiomes aux côtés des plurivoques de Δ ou des contraires. Par là, Alexandre reconnaît la portée ontologique de l'étude des axiomes et *a fortiori* du premier d'entre eux, celui de non-contradiction. La discussion de celui-ci dans la deuxième partie de Γ n'est donc pas qu'affaire de logique, au mauvais sens du terme, mais trouve de plein droit sa place dans la *Métaphysique*, entre la position d'une science de l'étant en tant qu'étant (Γ 1-2) et le développement des termes plurivoques communs aux sciences particulières (Δ).

Il demeure cependant que cette place n'est qu'une conséquence de l'objet premier de cette

---

premiers de l'être, mais il faut entendre par là les substances premières, c'est-à-dire les substances intelligibles, immatérielles et divines, les moteurs des cieux... » W. Leszl [1975], p. 190-191 : « *The traditional view concerning the principles of being qua being is that they coincide with the unmoved movers, i.e., with the primary type of substance (and less ultimately with substance in general). [...] In a survey we could go back as far as Alexander who claims that the principles of being qua being and those of substance are the same, in view of the fact that substance itself is the principle of anything else, i.e. of all that is found in the other categories (see In Metaph., 244, 21-24). Evidently he regards these principles as identical with "things eternal and unchangeable and divine" (246, 1-2)...* »

108 Cf. *In Met.*, 246, 3-4, 250, 30-33 et 266, 3-10 pour la science qui les étudie. Nous revenons sur ces textes au § 2.4. Pour ces propriétés des substances premières, voir 251, 34-36 et 376, 2-4. Cf. aussi *In An.Pr.*, 4, 5-7 : « εἰ γε αἱ ἀσώματοί τε καὶ νοηταὶ οὐσίαι πρῶται τε καὶ τιμιώτεραι τῶν αἰσθητῶν, ὧν ὁ φιλόσοφος θεωρητικός » et la *Quaestio* I.25, 39, 19-24, etc. Par exemple 40, 8-9 : « ἡ πρώτη τε καὶ ἀσώματος καὶ ἀκίνητος καὶ ἀίδιος οὐσία... ».

109 Pour la définition courante des axiomes comme principes des démonstrations, cf. *In Met.*, 13, sq. ; 175, 5 sq. ; 179, 19 sq. ; 187, 17 ; 188, 15 sq. ; 191, 3-4 ; 264, 35 sq. ; 266, 19 sq.

110 C'est un effet du commentaire à la deuxième aporie, cf. 175, 3 sq. (présentation de l'aporie) 190, 22 sq. (exploration de l'aporie) et en 264, 30 sq. (résolution de l'aporie).

111 Aristote emploie certes le verbe en 1005a 22, mais de là à faire des axiomes des « propriétés », il y a un pas, qu'Alexandre franchit sans doute à cause de la proximité avec la fin de Γ 2.

science. Certes, dans au moins un passage du *Commentaire*, il est difficile de dire si ce sont les principes de l'étant ou les axiomes qui sont principes premiers connaissables au plus haut point et condition de toute connaissance<sup>112</sup>. Mais on voit mal comment les axiomes pourraient supporter toutes les propriétés des principes premiers que nous venons d'évoquer. Et dans les autres passages où Alexandre souligne la maximale connaissabilité ou véracité des principes premiers, il ne peut clairement pas s'agir des axiomes<sup>113</sup> puisque, on l'a vu, de tels principes sont décrits comme des étants. La philosophie première a donc bien affaire à ces deux sortes de principes mais, dans l'ensemble de ses objets, ceux-ci ne se placent pas au même niveau, la balance penchant nettement du côté des principes de l'étant.

Il faut donc reposer et préciser la question : tous les *principes premiers de l'étant* sont-ils immatériels, éternels et séparés, intelligibles ?

Il est assez clair, dans l'ensemble du *Commentaire*, qu'Alexandre relie principes de l'étant et principes de la substance. Dans son développement de la deuxième aporie en effet, il emploie l'expression de « *περὶ τῶν τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ὄντος ἀρχῶν* » comme un seul groupe, par opposition aux axiomes (187, 20-21). Selon une antienne du *Commentaire*, la cause de l'être des autres étants, à savoir des accidents, ce sont les substances<sup>114</sup>. Comme on verra plus loin et comme le dit explicitement Alexandre<sup>115</sup>, les principes de la substance seront donc aussi ceux de l'étant. Or d'autres candidats que les substances premières éternelles peuvent prétendre au titre de principes de la substance. La thèse est formulée dans le dernier commentaire à  $\alpha$  1 :

993b28 <Διὸ τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον ἀεὶ εἶναι ἀληθεστάτας.>

Τουτέστι τὴν γνῶσιν αὐτῶν εἶναι ἀεὶ ἀληθεστάτην· εἰ γὰρ τὸ ὄν ἀληθές, τὸ ἀεὶ ὄν ἀληθές ἀεὶ. Ὁ δὲ τοῦ ἀεὶ ἀληθοῦς ἐστὶν ἀληθέστερον, ἀεὶ ἀληθέστατον ἂν εἴη. Τοιαῦτα δὲ τὰ αἰτία τῶν ὄντων ἀεὶ, οἶον κόσμου [148.25] τοῦδε καὶ τῶν ἄστρον, ἢ τῶν τεσσάρων σωμάτων, ὧν κατ' εἶδος ἢ αἰδιότης, καὶ τῶν ἐπὶ τοῖς καθ' ἕκαστά τε καὶ

« C'est pourquoi les principes des étants qui sont toujours sont nécessairement toujours les plus vrais ».

C'est-à-dire que la connaissance de ces principes est toujours la plus vraie, car si l'étant est vrai, ce qui est toujours est toujours vrai. Donc ce qui est plus vrai que ce qui est toujours vrai sera toujours le plus vrai. Or telles sont les causes des étants qui sont toujours, par exemple <les causes> de cet univers et des astres, ou des quatre corps dont l'éternité est spécifique<sup>116</sup>, et de ce qui est éternel dans le cas des

112 Voir *In Met.*, 13, 24 sq. : le passage est en effet ambigu car on peut se demander s'il s'agit des principes de l'étant ou de la démonstration, la distinction étant mentionnée juste avant en 13, 2-3.

113 Cf. par exemple le proème au commentaire de  $\alpha$  ou les pages 147-148 citées ci-dessus.

114 Voir, entre autres exemples, 205, 1-2.

115 *In Met.*, 244, 21-24 : « τῶν οὐσιῶν ἄρα τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ζητητέον τῷ φιλοσόφῳ, ᾧ ἢ πραγματεία περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν· αἱ γὰρ ταύτης ἀρχαὶ καὶ τοῦ ὄντος ἂν παντὸς εἶεν, εἰ γε τοῖς ἄλλοις ἢ οὐσία ἀρχή τε καὶ αἰτία τοῦ εἶναι. »

116 Cf. la note 56 de W. E. Dooley ([1992], p. 26) qui renvoie avec raison à la *Quaestio* III 5 (en particulier 88,

ἐν γενέσει αἰδίων· καὶ γὰρ αὐτὰ αἰδία.

particuliers en devenir, car cela aussi est éternel.

(148, 20-27)

L'étude des principes premiers éternels ne confine donc pas seulement à la théologie des moteurs immobiles (à la « métaphysique », au sens de supra-physique), elle vaut aussi pour ce qui est méta-physique comme on parle d'un méta-discours. La sagesse vise les constituants ultimes du réel, soustraits, du fait de leur éternité, à l'étude physique et qui, dans la suite du commentaire sont tous qualifiés, sans distinction, de « αἴτιον τοῦ εἶναι ». On le verra plus loin, Alexandre a ceci de propre qu'il étend explicitement l'hylémorphisme au cas des éléments. Il faut donc compter au rang des principes visés par la sagesse ces principes des substances que sont leur matière et leur forme. Rien d'étonnant, donc, à ce qu'en commentant la présentation de la sixième aporie de B, Alexandre donne à nouveau comme exemples de constituants à pouvoir prétendre au titre de principes « matière et forme, ou les quatre éléments »<sup>117</sup>.

De ce point de vue, le commentaire à α 2 mérite une attention particulière, car certains interprètes contemporains, et notamment E. Berti<sup>118</sup>, s'en servent pour pluraliser les sens des « principes premiers et causes premières » du début de la *Métaphysique* et faire obstacle à leur réduction théologique. On s'en souvient, dans ce chapitre, Aristote entreprend une démonstration de l'impossibilité d'une régression à l'infini dans l'ordre des différentes causes. Alexandre le suit pas à pas et distingue au moins deux moments principaux dans le chapitre<sup>119</sup> : une démonstration générale (du début jusqu'à 994b 6), puis la démonstration menée pour chaque sorte de causes.

L'Exégète peut ainsi parler d'une cause première matérielle, c'est-à-dire un premier substrat éternel, ingénéré et impérissable<sup>120</sup>. Ce premier substrat désigne certainement la matière

---

13 sq.). Mais voir le traitement développé de la question dans M. Rashed [2007b], p. 237-250.

117 *In Met.*, 177, 28-29 : « ὡς οὐσία δοκεῖ εἰς ὕλην τε καὶ εἶδος, ἢ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἢ ἂ ἄν τις ὑποθῆται τοιαῦτα. »

118 E. Berti [2006] / [2008a], p. 427: « à côté des causes premières motrices, il y a, selon Aristote, les premières causes matérielles, c'est-à-dire les éléments, les premières causes formelles, c'est-à-dire les formes substantielles et les âmes, et les premières causes finales, c'est-à-dire les "entéléchies" de chaque substance qui font également l'objet de la philosophie première et qui n'ont rien à voir avec les réalités séparées et immobiles. » Cf. également [1983] / [2008], p. 257.

119 *In Met.*, 158, 4-6 : « Δείξας κοινῶς πρῶτον μὲν ὅτι μὴ ἐπὶ τὸ ἄνω οἶόν τε ἄπειρα τὰ αἴτια εἶναι, δεύτερον δὲ ὅτι μὴδὲ ἐπὶ τὸ κάτω, νῦν καὶ περὶ ἐκάστου τῶν αἰτίων ἰδίᾳ δείκνυσιν ὅτι μὴ ἐπ'ἄπειρόν τι αὐτῶν εἶναι οἶόν τε... »

120 *In Met.*, 158, 8-11 : « συγχρῆται δὲ εἰς τὴν δεῖξιν τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ ἄνω ἐπ' ἄπειρον προϊόντα τὰ αἴτια τῶ τὸ πρῶτον ὑποκείμενον αἰδίων εἶναι· εἰ γὰρ ἐγένετο, ἦν ἄν τι πρῶτον αὐτοῦ ἐξ οὗ ὑποκειμένου ἐγένετο, οὕτως δὲ οὐκέτ' ἄν πρῶτον ἦν· ἐπεὶ δὲ μὴ τοῦτο, αἰδίων καὶ ἀγένητον γίγνεται τὸ πρῶτον ὑποκείμενον. » Pour le caractère impérissable, cf. 158, 18 : « καθ' αὐτὴν δὲ

première, l'expression surgissant finalement en 159 2-3 (« ἐκ τῆς ὕλης τῆς πρώτης »). La démonstration de l'impossibilité d'une régression à l'infini, d'abord et surtout menée pour la cause matérielle, contraint à poser un principe qui pourrait, de prime abord, assez bien concourir pour le titre de principe premier qu'étudie la sagesse. N'était toutefois que la matière, pour l'Exégète, n'est pas un objet de connaissance et, selon l'expression platonicienne qui a sa faveur, ne peut guère faire l'objet que d'un « raisonnement bâtard »<sup>121</sup>. Or Alexandre rappelle précisément cette thèse quelques pages plus loin, grâce en outre au renfort de la *Physique* selon laquelle la matière ne peut être connue que par analogie (191a 8). Il est peu probable que, dans le système alexandrinien, la matière première occupe le rang d'objet de la philosophie première quoiqu'elle puisse compter au nombre des principes de la substance<sup>122</sup>. Le commentaire à B s'en fait l'écho, lorsque Alexandre commente la première aporie. L'Exégète note qu'Aristote envisage seulement les trois cas d'une sagesse portant sur les causes finale, formelle et motrice. La raison en est que la sagesse est connaissance au sens strict ou de façon éminente et que la connaissance de ces trois causes est plus (ou "plutôt") science que la connaissance de la matière<sup>123</sup>.

Après le cas de la cause matérielle, le commentaire à  $\alpha$  2 envisage celui d'une cause finale première, qui est quant à elle identifiée au bien, grâce au début de l'*Éthique à Nicomaque*. Cette thèse semble poser moins de difficultés à Alexandre ; après tout, l'identification de la cause finale au bien, ou, simplement, de la « cause première » au bien suprême que « toutes choses désirent » (« τὸ κυριώτατον ἀγαθόν, οὗ πάντα ἐφίεται », 160, 12), a déjà été menée dans le commentaire au livre précédent<sup>124</sup>. Mais il est difficile de savoir si, dans le commentaire à  $\alpha$  2, la cause finale première désigne (pour le dire sans précaution) le premier moteur immobile, ou bien si

---

ἄφθαρτος ».

121 Cf. *In Met.*, 164, 20-21 et *Quaestio* I 1, 4, 10-11. M. Rashed ([2007b], n. 523, p. 185) cite également la scolie 20 (Simplicius, *In Phys.*, 542, 19-22) et commente : « nous avons là visiblement l'un des très rares passages de Platon dont Alexandre lui-même aimait à se réclamer ».

122 C'est l'une des conséquences de son essentialisme, cf. *infra* § 3.2. et 3.3.

123 *In Met.*, 187, 8-13 : « μνημονεύσας δὲ τῶν τριῶν αἰτίων καὶ δείξας κατὰ τί δύναται ἡ ἐκάστου τούτων γνωστικὴ ἐπιστήμη σοφία εἶναι ἢ ζητούμενη νῦν, οὐκέτι τῆς κατὰ τὴν ὕλην αἰτίας ἐμνημόνευσεν ὡς τῆς ἐκείνων τῶν αἰτίων γνώσεως κυριωτέρας καὶ μᾶλλον ἐπιστήμης οὔσης τῆς ὕλικῆς· κυριώτερα γὰρ ἐκεῖνα καὶ μᾶλλον αἰτία· ἢ γὰρ ὕλη ἐν τοῖς ἐξ αὐτῆς γινομένοις τὸν τοῦ οὐ οὐκ ἄνευ λόγον ἔχειν δοκεῖ. » Cf. M. Bonelli [2009b] et ci-dessous § 3.2.3.c. Dans le commentaire à  $\alpha$ , Alexandre lui-même note que le texte d'Aristote n'offre pas de preuve distincte pour la cause matérielle : « οὐκέτι δὲ ὅτι μηδὲ τὰ ποιητικὰ αἰτία ἄπειρα ἰδίᾳ ἔδειξεν ὡς φανερά· εἰ γὰρ μηδὲ τὰ γιγνώμενα ἄπειρα κατὰ τὸ εἶδος, ἀλλ' ἀνακάμπει, δῆλον ὡς πολὺ μᾶλλον οὐκ ἂν εἶη αὐτὰ τὰ ποιητικὰ αἰτία ἄπειρα » (165, 25-27).

124 *In Met.*, 14, 15 et 15, 3 sq.

Alexandre maintient une pluralité, chaque chose ayant sa propre fin et son propre bien<sup>125</sup>. Le commentaire alexandrinien esquisserait ainsi l'idée que tout processus de génération implique une cause finale qui est première au sens où elle arrête la remontée de la série des causes. Une telle cause finale première désignerait par exemple le point culminant de l'effort d'explication d'un phénomène, ce en deçà de quoi il n'est pas besoin de remonter pour rendre raison du phénomène, mais qui ne désigne donc pas nécessairement le premier moteur immobile de Λ. Pour toute chose, le bien propre serait de tendre (ἔφεισις, ἐφίημι) vers sa fin, c'est-à-dire vers la perfection (τελειότης) de sa forme. Ainsi comprise, l'étude de la cause finale ne confine pas à la théologisation de la recherche des principes premiers et des causes premières<sup>126</sup>. La question est peut-être volontairement laissée dans l'indécision par l'Exégète, voire représente une ambiguïté de fond de sa position sur le statut de cause finale du Premier moteur. Il faudra donc y revenir plus bas en affrontant précisément cette question<sup>127</sup>.

Plus fructueux pour la question qui nous occupe est le cas des formes des composés, les formes substantielles. Alexandre commente alors la proposition de 994b 16-18 : « Mais on ne peut pas non plus ramener la quiddité à une autre définition plus étendue dans sa formule »<sup>128</sup>. Le passage est difficile mais il est clair qu'Alexandre n'y envisage jamais autre chose comme cause formelle première que la quiddité des substances. Le paragraphe s'oriente vers la question de la formulation des définitions et de leur adéquation à la quiddité de la chose définie, on n'en saura donc guère plus sur la forme comme cause première de la substance, celle, d'après la formule répétée, selon laquelle chaque substance a l'être<sup>129</sup>.

Alexandre conçoit donc là une voie importante pour la recherche des causes de l'étant en tant qu'étant et des causes des substances. Or cette voie contrarie la réduction de la protologie à la

---

125 Conformément à la leçon de *l'Éthique à Nicomaque* sur les sens du bien.

126 Une telle lecture peut revendiquer à son crédit la répétition dans le texte d'Alexandre des expressions du genre : « ἐν τοῖς γιγνομένοις φύσει » (160, 4 ou 7-8). Mais dans ce cas la mention du « κυριώτατον ἀγαθόν, οὗ πάντα ἐφίεται » (160, 12) serait assez dévaluée et presque étrange.

127 Cf. *infra* § 3.3.3. et d'emblée, M. Rashed [2011a] p. 159-161 pour les deux interprétations « faible » et « forte » de la cosmologie alexandrinienne.

128 Traduction Tricot modifiée de « ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι ἐνδέχεται ἀνάγεσθαι εἰς ἄλλον ὀρισμὸν πλεονάζοντα τῷ λόγῳ ». Nous suivons la remarque de W.E. Dooley ([1992], n.131, p. 48) selon laquelle Alexandre comprend ici λόγος en un sens assez technique de formule verbale exprimant la définition, d'où mon décalque de « formula » en « formule », qui semble se répandre dans les travaux francophones, sans doute par anglicisme.

129 Par exemple 20, 5-6 : « Λέγει μὲν τὴν κατὰ τὸ εἶδος οὐσίαν, εἰκότως δὲ εἶπεν οὐσίαν ἐκάστου τὸ εἶδος· κατὰ γὰρ τὸ εἶδος ἐκάστῳ τὸ εἶναι τοῦτο ὅ ἐστιν. » Cf. ci-dessous § 3.2.

théologie. Et de fait, lorsque, dans la présentation de la première aporie, Alexandre envisage une sagesse portant sur les causes finale, formelle, puis motrice, à aucun moment il n'est question d'une quelconque cause première divine. À propos de la cause formelle, dans son introduction liminaire au commentaire de 996b 13 sq., l'Exégète va jusqu'à dire : « Dans la mesure, affirme Aristote, où la sagesse à son tour a été dite capable de connaître les premières causes et les objets de science les plus hauts, d'après cela, on estimera ensuite que la connaissance de la forme et de cette sorte de cause est une sagesse »<sup>130</sup>, parce que la forme est au plus haut point connaissable (« μάλιστα γνωστόν », 184, 34). Or, par anticipation, il faut annoncer que, selon Alexandre, la première aporie est résolue en Γ dans l'idée que toutes les causes font l'objet de la philosophie première<sup>131</sup>.

Dès lors, le diagnostic se doit d'être nuancé : oui, Alexandre assume ostensiblement la prétention de la métaphysique à être science première et du premier. Cette ambition est logiquement antérieure et textuellement plus constante que la visée théologique. Même si la théologie constitue un prolongement attendu et sans doute fondamental de la protologie, cette dernière ne saurait s'y réduire. Dans le passage cité du commentaire à A 2 comme ailleurs, les substances premières et les plus éminentes échoient à la métaphysique *à partir* d'un objet donné, premier, *i.e.* les principes et les causes premiers. Si l'ordre des mots et des concepts qu'ils désignent a un sens, il est frappant que l'aspect théologique soit second, non pas au sens de subalterne, mais bien déduit ou inféré. L'enquête théologique est au programme de la recherche des premiers principes et des causes premières, mais elle n'en est pas le tout. Celle-ci affiche aussi au programme de la métaphysique, une étude ontologique qui vise surtout la forme et marque, comme on le verra, l'essentialisme d'Alexandre.

Cependant, il faut dès lors comprendre comment cette ambition protologique de l'enquête métaphysique est compatible avec les passages que nous avons cités, contre l'interprétation de P. Merlan, et qui assignent à la métaphysique une visée universelle. Alexandre a-t-il lui-même conscience d'un éventuel problème ? Cette universalité est-elle, selon la distinction forgée par

---

130 Alexandre élimine ainsi l'éventuelle ambiguïté du texte d'Aristote qui comportait seulement οὐσία. Cf. *In Met.*, 184, 30-32 : « Καθ' ὅσον, φησί, πάλιν ἡ σοφία ἐρρήθη τῶν πρώτων αἰτίων εἶναι γνωστικὴ καὶ τῶν μάλιστα ἐπιστητῶν, κατὰ τοῦτο πάλιν δόξει ἡ τοῦ εἶδους καὶ τῆς τοιαύτης αἰτίας γνώσις σοφία εἶναι. »

131 *In Met.*, 264, 23-27.



W. Leszl, intrinsèque ou dérivée (*consequential*)<sup>132</sup> ? Autrement dit, la visée universelle de la métaphysique est-elle intégralement remplie, comme par surcroît, par la seule recherche des premiers principes ? Le principe de causalité du maximum pourrait en effet laisser entendre que, le principe exemplifiant au maximum la propriété (au sens large) qu'il cause, une étude de ce principe pourrait revendiquer une forme d'universalité indirecte. Il s'agit donc de savoir si Alexandre maintient la validité d'une enquête sur l'étant en tant qu'étant.

---

132 W. Leszl [1975], p. 176 sq.

## 2.2. Une science universelle

### 2.2.1. L'ambition totalisante

Que la métaphysique dans sa version alexandrinienne revendique une ambition universaliste, nous l'avons évoqué contre la réduction théologique proposée par P. Merlan. La chose est nette dans le commentaire à  $\Gamma$  ou dans le proème à  $\Delta$ , au point qu'Alexandre n'hésite pas à parler de « philosophie universelle » pour désigner la science recherchée. Cette expression ne se lit pas telle quelle chez le Stagirite<sup>133</sup>, quoique Alexandre la dérive probablement de  $\Gamma$  3 (1005a 35), où il revient à celui qui « étudie universellement » d'examiner les axiomes, à savoir le sage<sup>134</sup>, et surtout K 3 (1060b 31-32) qui mentionne dès le départ et sans complexe la science du philosophe à qui il incombe d'étudier « universellement » l'étant en tant qu'étant (alors qu'en  $\Gamma$  l'identification de cette science avec la philosophie est conquise, elle est argumentée et n'est pas donnée immédiatement). Alexandre, quant à lui, emploie souvent l'expression comme un syntagme figé bien avant le commentaire à  $\Gamma$  3. Aussi est-ce la « philosophie universelle » qui a pour objet l'étant en tant qu'étant (244, 26-32) ou, inversement, la science de l'étant est-elle la philosophie commune et universelle (« καθόλου τε καὶ κοινὴ φιλοσοφία », 258, 23-24). Cette philosophie universelle est la même que la « philosophie commune et générique » qui a pour objet de science « la nature commune de l'étant »<sup>135</sup>.

Mais outre ces usages lexicalisés, c'est ainsi qu'Alexandre qualifie régulièrement l'étude conduite par le philosophe. Par exemple, le philosophe traite *universellement* de tous les contraires

133 On revient sur les raisons de cette absence ci-dessous, § 2.3.4.

134 Sans doute renforcé par E 1 (1026a 24 et 30-31).

135 *In Met.*, 245, 29-30 : « ἔστι δὲ τὸ γένος καὶ ἡ τοῦ ὄντος κοινὴ φύσις ἐπιστητὴ τῆ κοινῆ τε καὶ γενικῆ φιλοσοφία ».

(261, 5)<sup>136</sup>. Ou encore, à la fin du commentaire à Γ 2, où Alexandre clôt le parcours du champ d'étude du métaphysicien par une analogie entre son étude de l'étant et son étude des causes, afin de résoudre la première aporie de B : « s'il appartient au philosophe d'étudier théoriquement tous les étants, <alors> le discours universel sur toutes les causes est également propre au philosophe »<sup>137</sup>. C'est aussi cette universalité qui garantit l'unité de la métaphysique<sup>138</sup>. On lit enfin, dans le proème à Δ, l'expression « ἡ περὶ τοῦ ὄντος καθόλου πραγματεία » explicitement équivalente à l'étude de l'étant en tant qu'étant<sup>139</sup>.

La question de savoir en quel sens, chez Aristote, la science de l'étant en tant qu'étant est universelle est épineuse. À l'*Éthique à Eudème* I, 8, 1217b 25-35, qui nie toute possibilité d'une science de l'étant parce que ce dernier ne constitue pas un universel, semble répondre, en *Métaphysique* Γ le redoublement de l'expression « étant en tant qu'étant »<sup>140</sup>. Aristote cherche sans doute à se prémunir de l'universalité encyclopédique, distributive de la sophistique, autant que de l'universalité de la dialectique platonicienne<sup>141</sup>. Quoi qu'il en soit, il suffit, pour notre propos, de souligner que l'Exégète, quant à lui, ne s'embarrasse pas de telles nuances. Si Aristote est circonspect quand il évoque l'objet de la science recherchée, son Exégète, quant à lui, traduit régulièrement la visée de « l'étant en tant qu'étant » par des expressions telles que « περὶ τὸ ὄν καθόλου » ou « περὶ πάντων τῶν ὄντων »<sup>142</sup>. Alexandre n'hésite donc pas à transcrire

---

136 Peut-être faut-il également donner un sens fort à l'adverbe en 257, 19-21 : « Ὅτι τοῦ φιλοσόφου ἡ τε περὶ τῆς οὐσίας θεωρία καὶ περὶ τῶν τῇ οὐσίᾳ συμβεβηκότων, ὁμοίως δὲ καὶ περὶ ταυτοῦ καὶ ἐτέρου καὶ ὅσα καθόλου περὶ ἐναντίων ζητεῖται... ». Cf. déjà 245, 36.

137 *In Met.*, 264, 23-27 : « ἐκ δὲ τούτων δῆλον ὅτι εἰ περὶ πάντων τῶν ὄντων τοῦ φιλοσόφου θεωρεῖν, καὶ ὁ περὶ τῶν αἰτίων πάντων καθόλου λόγος οἰκείος τῷ φιλοσόφῳ, καὶ οὐ πλειόνων ἐπιστημῶν ἐστὶ τὰ αἰτία θεωρεῖσθαι· καὶ γὰρ ταῦτα ἢ ἐναντία ἢ ἐξ ἐναντίων. Ἦν δὲ ἐν τῷ Β πρῶτον τοῦτο τῶν ἀπορηθέντων. »

138 *In Met.*, 245, 35-37.

139 *In Met.*, 344, 5-7.

140 Nous remercions A. Jaulin pour cette suggestion.

141 Cf. ci-dessous, § 2.3.4.b. Certes, quand, en Γ 2, il compare le philosophe au dialecticien et au sophiste, Aristote affirme indirectement qu'il appartient au philosophe d'étudier « toutes choses » (« περὶ ἀπάντων », 1004b 20, à propos du dialecticien), et il en donne la raison : « l'étant est commun à tout » (*Met.* Γ, 2, 1004b 17-22). Cependant, une comparaison implique précisément similitudes et différences, et réduire l'universalité de la science de l'étant en tant qu'étant à celles de la sophistique et la dialectique serait aller vite en besogne.

142 Voir simplement 238, 5 : « καὶ πρῶτον μὲν συνίστησιν ὅτι περὶ τὸ ὄν καθόλου » [sous-entendu : πρώτην φιλοσοφίαν]. Ou 244, 32-34 : « εἰπὼν δὲ ὅτι τοῦ φιλοσόφου ἐστὶ τὸ τῶν οὐσιῶν εἰδέναι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας, ὅτι μὴ μόνον περὶ τῆς οὐσίας αὐτῷ ἡ πραγματεία ἀλλὰ καὶ καθόλου περὶ παντὸς τοῦ ὄντος ἢ ὄν », etc. Pour l'emploi du pluriel, voir 257, 11 : « δείξας ὅτι τοῦ φιλοσόφου τὸ περὶ πάντων τῶν ὄντων γνῶσιν ἔχειν » ; 261, 20 sq. ; 264, 24 sq., etc.

l'universalité de la science attestée par Aristote en Γ 1 en terme de totalité. Étudier l'étant en tant qu'étant, c'est viser universellement tous les étants, c'est-à-dire étudier les étants en totalité<sup>143</sup>.

Cette visée universelle s'affirme dès les premiers livres, courant ainsi sur l'ensemble du *Commentaire* conservé. Alexandre pouvait sans doute trouver un point d'appui dans la première des opinions du livre A sur la sagesse, selon laquelle : « le sage sait toutes choses, autant qu'il est possible, sans avoir une science de chaque chose en particulier »<sup>144</sup>. Dans le commentaire assez paraphrastique à cette proposition, Alexandre distingue le sage des hommes de métier et des savants (« τεχνίτας καὶ ἐπιστήμονας » 9, 33) qui ne savent « toutes choses » que dans un domaine circonscrit. Selon cette opinion, le sage, en revanche, sait toutes choses de façon commune et universelle et il en a une appréhension englobante (« περὶ πάντων δύνασθαι διαλαμβάνειν περιληπτικῶς » 9, 31). Alexandre peut dès lors interpréter la clause « autant qu'il est possible » de façon purement interne<sup>145</sup>, en expliquant que cela renvoie à l'opposition entre science universelle de toutes choses et science de chaque chose en particulier. La référence polémique à la dialectique platonicienne est donc biffée, au profit d'une référence à une universalité distributive (celle, peut-être, de la sophistique), ce qui rend possible la reprise alexandrinienne des expressions de la totalité, là où le Philosophe préférerait parler d'universalité.

Cette thématique est reprise deux pages plus loin, dans le commentaire à 982a 21-22, où Aristote dit « τούτων δὲ τὸ μὲν πάντα ἐπίστασθαι τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην ἀναγκαῖον ὑπάρχειν ». Tel est du moins le texte édité par W.D. Ross et W. Jaeger. Ross signale en apparat que « πάντα » est la leçon de la première main du Parisinus gr. 1853, de la traduction de Guillaume de Moerbeke et d'une citation d'Asclépius<sup>146</sup>, mais qu'il est absent d'Alexandre et, comme de juste, de la correction E<sup>2</sup>, puisque ce scribe se réfère souvent à Alexandre qu'il avait

---

143 Dans le commentaire d'Alexandre, c'est presque toujours la science, l'étude, la philosophie, qui sont affectées d'universalité. Certains passages sont néanmoins plus ambigus. Commentant Γ 3, Alexandre parle en effet de l'étant comme « τὸ κοινότατον καὶ γενικώτατον » (268, 29), une appellation courante à l'époque alexandrinienne. Il demeure que même dans ce passage (268, 28-31) l'universalité est bien un trait de la recherche elle-même.

144 *Met.* A, 2, 982a 8-10 : « ὑπολαμβάνομεν δὴ πρῶτον μὲν ἐπίστασθαι πάντα τὸν σοφὸν ὡς ἐνδέχεται, μὴ καθ' ἕκαστον ἔχοντα ἐπιστήμην αὐτῶν ».

145 Voir, dans le même esprit et en référence à Alexandre, P. Aubenque [1962], p. 214, qui, comme Tricot, introduit en outre la distinction en acte – en puissance, sans doute hors de propos ici, au vu du contexte doxographique. Y lire une référence polémique est au contraire cohérent avec ce contexte et sonne comme une lointaine anticipation de la fin du livre A.

146 Asclépius cite en effet exactement cette leçon (*In Met.*, 16, 21-22).

manifestement sous les yeux<sup>147</sup>. L'autre branche, celle de Laurentianus (A<sup>b</sup>), donne quant à elle « ἅπαντα ».

Alexandre lui-même souligne l'absence de « πάντα » dans son propre texte et rétablit la lacune<sup>148</sup>. On ne peut donc pas écarter la possibilité que la version d'Asclépius comme les leçons des manuscrits ultérieurs remontent à la correction alexandrinienne, nécessaire à la plus élémentaire clarté. Néanmoins, chez l'Exégète, la divergence est plus importante que ce que note Ross. Bonitz et Hayduck, en effet, éditent le lemme suivant : « Τούτων δὲ τὸ μὲν ἐπίστασθαι τῶ μάλιστα ἔχοντι τὴν κατὰ πάντων ἐπιστήμην » (11, 3-4). Il y a donc, outre la disparition du πάντα, la leçon « κατὰ πάντων » en lieu et place du « καθόλου ».

Certes, si jamais Aristote ne parle d'une science κατὰ πάντων, il lui est en revanche ordinaire de parler d'une science ou d'une connaissance « κατὰ μέρος » par opposition à « καθόλου » (qui est étymologiquement construit à partir de κατά)<sup>149</sup>. Certes aussi, « κατὰ πάντων » se lit chez Aristote pour signifier l'universalité. Cependant, jamais Aristote ne l'emploie dans le cas de la science. L'expression désigne l'universalité distributive, *i.e.* ce qui vaut dans tous les cas ou se dit de tous les éléments d'un ensemble<sup>150</sup>. Or, précisément, en A 2, le Stagirite ne peut maintenir l'idée d'une science de chaque chose et les raisons en sont assez transparentes : la démarche doxographique implique de mettre au jour et de récupérer dans les opinions leur fond de vérité. Mais cette part de vérité n'est sûrement pas l'idée d'une science « κατὰ πάντων », et la proposition d'Aristote en 982a 21-22 se construit justement comme une reprise qui reformule en passant (en suivant la leçon majoritaire) du « πάντα ἐπίστασθαι » à « τὴν καθόλου ἐπιστήμην ». C'est pourquoi, dans la même phrase, Aristote modalise le fait de connaître « tous les substrats » par un « πως » (982a 23) qui disparaît dans le commentaire alexandrinien.

Alexandre en effet considère manifestement « καθόλου » et « κατὰ πάντων » comme équivalents, puisque dans la proposition complétée du corps du commentaire, il emploie l'un pour l'autre. Pour l'Exégète, il n'est pas ici question d'une science des principes premiers, dont l'universalité serait indirecte, comme par ricochet, ou, pour reprendre le vocabulaire de W. Leszl,

---

147 W.D. Ross [1924], p. CLVI, n. 1 ; M. Hecquet-Devienne [2005] p. 131 et 137.

148 *In Met.*, 11, 5-6 : « Ἐλλείπει τῶ ἐπίστασθαι τὸ τὰ <πάντα> τὸ γὰρ πάντα ἐπίστασθαι τῶ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην ὑπάρχει ».

149 Voir par exemple le début de K 3, 1060b 31-32 : « Ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὃν καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος,... ». Cf. aussi *An.Pr.* II, 21, 66b 31-33 ; 67a 23 sq. ; *An.Po.* I, 24, 86a 7 ; pour les sciences partielles voir aussi *EN VI*, 11, 1143a 1.

150 On trouve un texte donnant les deux expressions coordonnées, en B 3, 999a 20-21, où justement l'universalité doit s'entendre en ce sens de la totalité distributive.

« par conséquence » (« *consequential* »), au sens où son universalité tiendrait à ce que les principes sont principes du tout<sup>151</sup>. Au contraire, l'universalité qui se fait jour ici est celle, première et intrinsèque, de la science « des étants en tant qu'étants ». Alexandre déclare en effet : « est universelle au plus haut point la science qui porte sur les étants en tant qu'étants, car l'étant est commun à tout ce qui est dans l'existence »<sup>152</sup>. L'universalité de la science répond, sans médiation, à la communauté de son objet, et le degré maximal de cette universalité suit directement sa distribution « à toute chose ».

Par là-même – et le gain n'est certainement pas mince – Alexandre se donne les moyens de tracer une nouvelle ligne de force entre les différents livres, du livre A vers Γ. Mais, par là aussi, Alexandre tend à sous-évaluer, voire outrepasser, les discrètes limites tracées par Aristote en A 2 à l'encontre de la dialectique platonicienne, à savoir la clause de possibilité (« le sage sait toutes choses, autant qu'il est possible... ») et la transcription par Aristote de la totalité en universalité.

Cette thèse s'avère encore si l'on compare avec le passage immédiatement précédent dans le commentaire. En effet, comme cela lui arrive parfois – bien que jamais de façon anodine –, Alexandre commente deux fois, dans deux commentaires distincts (à 982a 6 et 982a 21), la reprise de cette première opinion sur le sage. Le commentaire à 982a 6 a en effet passé en revue les cinq ou six opinions sur le sage<sup>153</sup> et finit par une remarque de méthode : en s'appuyant sur ces préconceptions, le Stagirite va ensuite « reconduire chaque figure du sage à celui qui connaît les causes premières et universelles »<sup>154</sup>. Et Alexandre enchaîne alors, à titre d'illustration immédiate, avec la première opinion :

Καθόλου τε γὰρ μάλιστα καὶ κοινῶς περὶ πάντων οὗτος ἐπίσταται ὁ τὰς πρώτας ἀρχὰς εἰδῶς· ὡς γὰρ ὁ τὰς τινῶν ἀρχὰς εἰδῶς καθολικὴν τινα γινώσκει ἐκείνων [11.1] ἔχει, οὕτως καὶ ὁ τὰς πάντων εἰδῶς ἀρχὰς καθολικὴν ἂν τινα γινώσκει ἀπάντων ἔχει.

Celui en effet qui a la science de toutes choses de façon à la fois universelle au plus haut point et commune, c'est celui qui connaît les premiers principes car, de même que celui qui connaît les principes de certaines choses possède une certaine connaissance universelle de ces choses, de même,

151 Cf. W. Leszl [1975], p. 176 sq.

152 *In Met.*, 11, 7-8 : « μάλιστα δὲ καθόλου ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ περὶ τῶν ὄντων ἢ ὄντα· κοινὸν γὰρ τὸ ὄν πᾶσι τοῖς ἐν ὑπάρξει », avec sans doute une référence à Γ 2, 1004b 20. Cf. aussi 265, 25

153 Alexandre en compte six parce qu'il distingue, en 982a 12-13, entre « τὸν ἀκριβέστερον » et « τὸν διδασκαλικώτερον τῶν αἰτιῶν ».

154 Le passage complet est en *In Met.*, 10, 19-23 : « ταῦτα δὲ λαβὼν ὡς κατὰ τὰς κοινὰς ὑπολήψεις δοξαζόμενα περὶ τοὺς σοφοὺς, κατὰ ταῦτα πειρᾶται ἕκαστον αὐτῶν προσάγειν τῷ τὰς πρώτας καὶ τὰς καθόλου αἰτίας εἰδῶτι, δεικνὺς διὰ τούτων ὁ φθάσας εἶπον, τὸ ὅτι τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἰτία καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες ».

celui qui connaît les principes de toutes choses possédera une certaine connaissance universelle de toutes choses sans exception.

(10, 23 – 11, 2)

Alexandre part de l'idée que connaître les principes d'un genre donné de choses, c'est connaître ces choses. Le présupposé est la thèse de la connaissance causale (connaître, x c'est connaître la cause de x) et l'impératif d'universalité de toute connaissance scientifique – quoique le texte dise seulement « γνῶσις ». La connaissance ici décrite est d'abord archéologique, quête du premier, et ne devient universelle que comme par surcroît. L'argument procède alors *a fortiori* : ce qui vaut pour la connaissance des principes d'un type de choses vaut pour la connaissance des principes de toutes choses et l'aspect *a fortiori* se signale par l'emploi d'ἀπάντων.

La métaphysique est donc une science universelle, mais reste à savoir si cette universalité est intrinsèque ou par conséquence, indirecte<sup>155</sup>. À tout le moins, pour nous avancer dans cette question, peut-on d'emblée souligner, contrairement à ce que soutenait P. Merlan, qu'Alexandre ne réduit pas l'universalité à une forme de primauté ou à une autre manière de dire le premier. Alexandre distingue *explicitement* le fait d'être premier et universel.

Le passage le plus indiscutable à cet égard se lit dans la suite du commentaire à A 2, lorsque Alexandre reprend avec Aristote la troisième opinion sur le sage, le réquisit d'exactitude (« ἀκριβεία »). Après avoir indiqué la quête d'universalité de la sagesse et ainsi fondé en raison la première et la deuxième opinion, le Stagirite affirme alors la dimension protologique de la sagesse, qui n'avait pas été mentionnée dans la première revue des opinions, et la donne comme une conséquence de l'exactitude : « Les sciences les plus exactes sont celles qui portent au plus haut point sur des choses premières » (982a 25-26). Mais au moment de commenter ce passage, il semble qu'Alexandre se ravise et se penche sur le lien implicite entre la troisième et la deuxième opinion, celle sur la difficulté de la sagesse. Le commentaire est en effet beaucoup moins littéral qu'à son habitude et plein d'implicites :

Οὐχ ὑποληπτέον τοῦτο μάχεσθαι τῷ ἐν τῷ προοιμίῳ τῆς Φυσικῆς εἰρημένῳ, ἔνθα λέγων ὅθεν δεῖ ἀρχεσθαι, ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων, λέγει "τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν

Il ne faut pas penser que cela contredit ce qui a été dit au début de la *Physique*, où, en disant d'où il faut commencer, à savoir des choses connaissables pour nous, il dit : "en effet le tout est plus

155 On trouve également une distinction entre deux formes d'universalité dans le commentaire du Ps-Alexandre à E (*In Met.*, 447, 22-32 et en particulier l. 28-29 : « εἰ δὲ καθόλου ἐστὶν ὡς πρὸς τὰς ἄλλας, τὰ δὲ καθόλου καὶ τιμιώτερα αἰρετώτερα τῶν μὴ τοιούτων, αἰρετώτερα ἄρα αὕτη τῶν ἄλλων »). La distinction n'est pas exactement celle que nous décrivons, mais est loin d'être incompatible.

αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί [12.10] ἐστίν". Οὔτε γὰρ τὸ πρῶτον καὶ τὸ καθόλου ταυτόν· τὸ γοῦν πρῶτον αἴτιον τὸ κινητικόν, περὶ οὗ νῦν αὐτῷ λέγειν πρόκειται, πρὸ πάντων μὲν ἐστίν, οὐ μὴν οὕτως καθόλου ὡς τὰ γένη. Ἄλλ' οὐδὲ τὸ ὡς γένος λεγόμενον καθόλου ἐκεῖ πρὸς τὴν αἴσθησιν πρῶτον εἶπεν, ἀλλὰ τὸ κοινότερον καὶ πλείοσι συμβεβηκός, ὡς ἐδήλωσε διὰ τῶν παραδειγμάτων.

connaissable selon la sensation, et l'universel est un certain tout". En effet, "premier" et "universel" ne sont pas la même chose. Certes, la cause première, la cause motrice, dont il se propose ici de traiter, précède toutes les choses sans exception, mais n'est assurément pas universelle au sens où le sont les genres. Mais il n'a pas dit non plus dans ce texte-là que l'universel au sens du genre est premier pour la sensation, mais qu'est premier pour la sensation ce qui est plus commun et qui est un accident de plus de choses, comme il l'a fait voir par ses exemples.

(12, 7-14)

Aristote vient d'expliquer la difficulté de l'objet de la sagesse par son universalité, reliant ainsi première et deuxième opinion – en fondant en raison, la démarche dialectique relie ce qui n'est qu'épars dans l'opinion. Or cette difficulté de connaître l'universel est elle-même justifiée par l'éloignement de la sensation. À ce moment du texte, le sage a donc pour tâche la connaissance de l'universel, de ce qui est éloigné de la sensation et, rajoute l'explication de la troisième opinion, de ce qui est premier, ce qui justifie le réquisit d'exactitude. Or, d'après Alexandre, le lecteur risque de percevoir (*horresco referens*) une contradiction avec le début de la *Physique*. La citation en effet est extraite du passage où, en *Physique* I, Aristote explicite le « chemin naturel », la méthode qui sera empruntée par le traité et qui consiste à aller du plus connu pour nous au plus connu par nature. Le Stagirite le justifie et le reformule alors en un vocabulaire qui a déconcerté tous les commentateurs depuis l'Antiquité : le plus connu pour nous est le plus proche de la sensation, c'est le « confus », l'universel compris comme des totalités, qu'il faut diviser en leurs principes et éléments, et ce sont ces derniers qui sont plus connus en soi. Contrairement à la doctrine standard, Aristote déclare donc qu'il faut aller de l'universel au particulier. Or le texte de la *Métaphysique* est quant à lui plus proche de cette doctrine standard en soutenant que la sagesse vise le plus universel, le plus éloigné de la sensation qui est aussi au plus haut point premier. Alexandre entreprend alors d'expliquer de quel universel et de quel premier il est ici question : ce n'est pas l'universel confus, premier dans l'ordre de la connaissance pour nous, que la fin du commentaire appelle « le plus commun et qui est un accident de plus de choses », sans doute par anticipation du commentaire suivant selon lequel « ce qui en effet a moins d'accidents, cela est plus difficile à connaître et requiert davantage d'exactitude » (12, 16-17).

Dans le chemin de la connaissance, la métaphysique se trouve donc au plus loin – comme



nous l'avons déjà vu<sup>156</sup> – et pour illustrer ces « choses premières », Alexandre prend le plus premier, le premier moteur<sup>157</sup>, qui lui permet de préciser sa distinction entre premier et universel. Il serait assez naturel de comprendre la distinction comme signifiant : la sagesse porte au plus haut point sur l'universel (première et deuxième opinion) et le premier (troisième opinion), mais non au sens de l'universel qui est premier dans la sensation, celui dont il est question dans la *Physique*. Aristote ne se contredit donc pas : la sagesse porte en fait sur l'universel qui est le plus éloigné des sensations et qui est premier dans l'ordre de la connaissance en soi. La distinction centrale énoncée dans le texte n'aurait donc qu'une valeur occasionnelle et pourrait impliquer une forme d'universalité dans le cas du premier moteur. Mais la proposition a nécessairement un sens plus général, puisque dans la phrase qui suit, le premier moteur offre un cas de premier qui n'est universel ni au sens de la totalité confuse, ni au sens du genre. Le premier moteur n'est pas un Universel substantivé, n'est pas une Idée. La métaphysique est une science universelle, mais c'est aussi une science d'un Premier qui n'est universel en aucun des sens du terme. Comment s'articulent universalité et primauté ? Le livre  $\Gamma$  se collettera avec cette question, mais signalons d'emblée que le problème est posé : à quelques pages d'intervalle, Alexandre caractérise donc la sagesse comme science des principes premiers et donc universelle parce qu'ils sont principes de toutes choses, mais aussi comme science universelle parce que science de tous les étants en tant qu'étants et, enfin, science d'un premier qui n'est pas un universel. Le balancement entre primauté et universalité se trouve certes déjà dans le texte d'Aristote, mais Alexandre le cristallise, d'A jusqu'en  $\Gamma$ <sup>158</sup>, parce qu'il conçoit systématiquement la reprise des opinions en A 2 comme autant d'anticipations sur le traité et la science qu'il expose.

### 2.2.2. Étudier l'étant « en tant qu'étant » et ses propriétés

Si donc la métaphysique a pour Alexandre une visée universelle en ce qu'elle étudie tous les étants, cette thèse engage nécessairement avec elle une certaine compréhension de ce que veut dire étudier l'« étant en tant qu'étant ».

---

156 Cf. ci-dessus § .1.2.2.b.

157 L'expression est à comparer avec *In An.Pr.*, 357, 32 – 358, 1 (« τοῦ πρώτου αἰτίου κινουῦντος »).

158 Ce balancement va d'ailleurs se poursuivre ; ainsi en B, dans le commentaire à la deuxième aporie. Voir 190, 19 sq., et en particulier, l. 25-29.

Chez Alexandre, l'expression apparaît dès le commentaire au livre A, par exemple en 11, 5 sq., lorsque l'Aphrodisien explicite l'opinion selon laquelle la sagesse est connaissance de toutes choses en la reliant à l'universalité maximale de la science des étants en tant qu'étants. Chez Aristote, en revanche, « τὸ ὄν ἧ ὄν » représente la percée conceptuelle propre à Γ 1-3, où l'expression apparaît au singulier et parfois au pluriel<sup>159</sup>. La percée est reprise par E 1, au singulier et au pluriel (1025b 3-4). Comme en Γ, étudier l'étant en tant qu'étant n'est pas étudier un certain étant (« ὄν τι »), ici explicité en « un certain genre » (« γένος τι »). L'étude de l'étant en tant qu'étant y est rapprochée de l'étude de l'étant « pris absolument » (« περὶ ὄντος ἀπλῶς », 1025b 9). Par la suite, seuls K 3 et 7 reprennent la tournure.

Dans le *Commentaire* d'Alexandre, le syntagme se construit toujours de deux façons principales : d'une part pour désigner ce qu'étudie une certaine science (θεωρεῖν, θεωρητική) et ce à propos de quoi elle est (περὶ suivi indifféremment du génitif et de l'accusatif)<sup>160</sup>, d'autre part pour évoquer des choses qui appartiennent à l'étant en tant qu'étant (soit au génitif, soit avec ὑπόρχειν), qui en sont les causes et les principes, les propriétés, les affections, ou encore les axiomes<sup>161</sup>. Les emplois alexandriniens miment ici strictement – ou presque<sup>162</sup> – leur modèle aristotélicien : les deux catégories d'emplois cités ci-dessus se lisent aussi bien en Γ, E et K<sup>163</sup>. De ce point de vue, sauf erreur de notre part, il n'y a d'ailleurs aucune différence entre les trois

---

159 Pour mémoire, l'expression se lit au pluriel en *Met.* Γ, 2, 1003b 15-16. En Γ 1, 1003a 30-31, les mss E et J donnent la tournure « τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλ' ἧ ὄντα » ; Ab corrige en ἧ ὄν. B. Cassin et M. Narcy et A. Jaulin et M.-P. Duminil retiennent cette *lectio difficilior* qui suppose tout de même une torsion grammaticale difficilement supportable, même chez un Aristote. M. Hecquet-Devienne avance l'hypothèse tout à fait crédible d'une erreur de copiste due à un saut de ligne et au « τὰς » qui se trouve après « τοῦ ὄντος ἧ ὄν » en 1003a 31 (M. Hecquet-Devienne [2008], p. 105, n. 2). Alexandre ne fait aucune mention d'une telle tournure conjuguant singulier et pluriel.

160 Cf. *In Met.*, 11, 7 ; 177, 12 ; 237, 5 ; 238, 20 ; 239, 6-10 ; 239, 16 ; 239, 31, etc.

161 Cf. *In Met.*, pour les principes et causes : 134, 8 sq. ; 239, 15 ; 239, 30 ; 240, 21, etc. Pour les propriétés (ὑπόρχοντα) : 238, 15 ; 238, 23 sq., etc. Pour les affections (πάθη), cf. 264, 8-22. Pour les axiomes qui appartiennent à l'étant en tant qu'étant, cf., entre autres, 265, 12.

162 Alexandre ne parle jamais d'éléments de l'étant en tant qu'étant et préfère nettement l'expression très récurrente de « principes et causes (parfois précisés en « premiers ») de l'étant en tant qu'étant », au profit bien sûr d'une lecture unitarienne du traité qui réunit les objets des livres A et Γ. Dans sa lecture de Γ 1, Alexandre réserve « στοιχεῖα » aux devanciers d'Aristote et les traduit en « τὰς τοῦ ὄντος πρώτας ἀρχὰς καὶ τὰ αἴτια » pour désigner l'objet de la présente enquête. Voir *In Met.*, 240, 25-31, où Alexandre termine en soulignant l'obscurité du propos aristotélicien.

163 Cf. pour l'étant en tant qu'étant comme objet de science : *Met.* 1003a 21, 1003a 24, 1003b 16, 1005b 10, 1025b 9-10, 1061b 30, etc. Pour les éléments : 1003a 30 ; pour les causes : 1003a 31, 1028a 3-4 ; pour les affections : 1004b 5-6 ; pour ce qui est propre (ἴδια) à l'étant en tant qu'étant : 1004b 15-16 ; pour ses propriétés (ὑπόρχοντα), 1005a 14, 1026a 32 ; pour les axiomes qui appartiennent à l'étant en tant qu'étant : 1005a 24, etc.

livres : tous les usages de Γ se retrouvent en E et en K.

Autant dire que, pour Aristote et Alexandre à sa suite, l'étant en tant qu'étant n'est jamais sujet grammatical d'une action. À la manière de la ligne « en tant que mathématique » de la *Physique* II, 2, l'étant en tant qu'étant n'est pas une entité mais un objet – un objet formel et non un objet matériel<sup>164</sup> –, bref le corrélat d'un  $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ , ce qu'explicite précisément la nature adverbiale de la locution « ἢ ὄν »<sup>165</sup>. « En tant qu'étant » est le complément de « étudier » ; il n'est pas le redoublement ou le surenchérissement<sup>166</sup> de la nature d'une entité particulière, qui indiquerait son excellence. En régime aristotélicien, un étant en tant qu'étant n'existe pas. Ce serait alors en référence à cette première construction que devraient s'entendre les occurrences du second ordre. Les « propriétés » de l'étant en tant qu'étant, par exemple, ne seraient alors pas similaires aux propriétés d'une entité (la grandeur d'une statue, là, devant moi, ou la blancheur de la neige), elles signifieraient effectivement ce qui caractérise l'étant (et n'en sont donc pas moins « réelles » si l'on veut, que les propriétés de premier ordre) mais pris comme objet d'une étude qui l'étudie sous une certaine perspective. Qu'Alexandre entende encore le caractère adverbial de la locution « ἢ ὄν » se perçoit, bien qu'il ne la définisse jamais *ex professo*, dans la façon dont il la paraphrase. De fait, pour l'Exégète, étudier l'étant en tant qu'étant, c'est l'étudier « καθὸ ὄν ἐστὶ » (244, 7)<sup>167</sup>. Analysée en ce sens, et employée comme on l'a décrite plus haut, l'expression ne peut être considérée comme un groupe nominal, ni comme désignant une entité capable de faire ou de ne pas faire, d'être sujette à des prédications.

De la conception alexandrinienne se séparent ses avatars néoplatoniciens. Syrianus et

---

164 Pour une distinction similaire entre « intensional objects » et « extensional objects », cf. C.H. Kahn [1985], p. 313-314.

165 Sur cette nature adverbiale voir W. Leszl [1970], p. 145 sq. ; P. Destrée [1992], p. 432 ; J. Barnes [1995], p. 70 et M. Crubellier [2005], p. 60. Pour une compréhension similaire, voir A. Mansion [1956], p. 156-157 ; U. Dhondt [1961], p. 7 ; L. Routila [1969], p. 117 ; W. Leszl [1975], p. 151 ; A. Stevens [2000], p. 221. Mansion injecte alors la notion d'abstraction, mais comme le dit fort justement W. Leszl, on peut très bien accepter la construction de la locution proposée par Mansion « sans adopter une forme d'abstractionnisme » (p. 152) – sauf à entendre « abstraction » au sens de S. Breton ([1982], p. 67) : « "En tant que" connote un mouvement de séparation, en ce sens : une abstraction qui nous fait perdre un immédiat pour retrouver l'être de ce qui est. Il nous oblige à l'ascétisme d'un *Epochè* qui suspend nos habitudes de précipitation pour nous mettre en marche, n'y étant pas de plain pied, vers ce qui nous est donné. »

166 P. Destrée [1992], p. 429.

167 Expression qu'il est difficile de traduire sans répéter le « en tant que » puisque « dans la mesure » laisserait entendre une quantification ici hors de propos. À noter, mais sans que l'on puisse en tirer de grandes conclusions, qu'on lit un « καθ' ὅσον ὄντα » chez Aristote (?) en K 3, 1060b 31, pour désigner l'objet de la science première et qui semble manifestement gloser le « ἢ ὄντα » de la ligne précédente.

Asclépius ont en effet en commun de proposer une « sorte de définition négative »<sup>168</sup> de l'ὄν ἢ ὄν, qui n'est rien d'autre qu'un étant, pur étant par soi (« ὁ μόνως ὄν ἐστὶν αὐτοὸν ὑπάρχον », Syrianus *In Met.*, 55, 9), plus vénérable que toute autre chose. Certes, Syrianus semble parfois opérer une distinction entre l'étant par soi et les étants en tant qu'étants<sup>169</sup>, mais les deux désignent bien des entités, les seconds procédant du premier, que Syrianus finit par identifier au Bien de la *République*<sup>170</sup>. Même si Asclépius reprend d'Alexandre l'explicitation du « ἢ ὄν » en « καθὸ ὄν », la substantivation ne fait plus aucun doute : l'étant en tant qu'étant est explicitement l'étant suprême (« μάλιστα ») ou éminent (« κυρίως »)<sup>171</sup>, identique au Bien et doté d'une « puissance productrice » (« ἔχον γόνιμον δύναμιν », 225, 16) dont tout le reste procède. Cet étant éminent, « en soi et par soi » (225, 23), possède l'existence dans l'étant lui-même et ce qui ne participe pas de lui n'est pas un étant<sup>172</sup>. Il est donc la substance la plus première<sup>173</sup>, c'est-à-dire encore, comme il est clair depuis le début du *Commentaire* d'Asclépius, le divin et l'intelligible<sup>174</sup>.

Chez Alexandre, seul un passage s'oriente vers une telle cristallisation de l'expression et vers la substantivation de l'étant en tant qu'étant, à savoir en 239, 25, dans le commentaire à Γ 1 où « ἢ ὄν » est explicité en « καθὸ ὄν » :

Ἡ δὲ μὴ περὶ ὄν τι καταγινομένη μηδὲ περὶ μέρος τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἀπλῶς περὶ τὸ ὄν καθὸ ὄν ἐστὶ, δι' ὃ καὶ τὰ τινα ὄντα ὄντα, καὶ τοῦτο ὑποκείμενον [239.25] ἔχουσα, ἄλλη ἂν

Or cette science qui ne s'occupe ni d'un étant déterminé<sup>175</sup>, ni d'une partie de l'étant, mais simplement de l'étant en tant qu'il est étant, par quoi aussi les étants déterminés sont étants, ayant cela

168 C. Luna [2001], p. 170.

169 Syrianus, *In Met.*, 45, 29-30

170 Syrianus, *In Met.*, 55, 12-27. Sur ce texte, voir J.-F. Courtine [2005], p. 133-135 et A. Longo [2005], p. 228.

171 Sur l'identité entre μάλιστα ὄν et ὄν ἢ ὄν, voir déjà Syrianus *In Met.*, 55, 3-6. Sur l'étant κυρίως, voir Asclépius *In Met.*, 225, 16 et 22.

172 Asclépius, *In Met.*, 225, 34 – 226, 1 : « τὸ μέντοι κυρίως ὄν ἐν αὐτῷ τῷ ὄντι τὴν ὑπαρξιν ἔχει καὶ τὰ μὴ μετέχοντα αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ὄντα ».

173 Voir par exemple Asclépius, *In Met.*, 226, 6-8 : « φανερόν δὲ ὅτι ἐκ τοῦ κυρίως καὶ ἀπλῶς ὄντος, τουτέστι τῆς πρωτίστης οὐσίας, προῆλθε τὸ ὄν ἐπὶ ταῦτα διὰ τὴν γόνιμον αὐτοῦ δύναμιν. »

174 Asclépius, *In Met.*, 3, 10.

175 La traduction de « ὄν τι » par « étant déterminé » (littéralement « un certain étant », mais l'expression devient difficilement manipulable quand on passe au pluriel) est une traduction par défaut qui pourrait malheureusement laisser entendre que l'étant en tant qu'étant, par opposition, serait « indéterminé », ce qui n'est en soi pas exact (il y a des propriétés de l'étant en tant qu'étant). Il est clair, chez Aristote comme Alexandre, que l'expression est synonyme d'une « partie de l'étant », une « région » pourrait-on dire aujourd'hui, c'est-à-dire une certaine classe d'étants qui peuvent être regroupés en genre ou espèce (celle des nombres, par exemple). L'étant en tant qu'étant comme objet formel désigne l'ensemble des étants pris à part ou en-deçà de ces diverses classes, et le « τι » n'est pas l'indéfini, « n'importe quel étant », mais bien « un certain type d'étant ».

ἐκείνων εἶη.

pour sujet, elle sera différente des précédentes.

(239, 22-25)

L'expression « δι' ὃ καὶ τὰ τινα ὄντα ὄντα » dont nous traiterons en détail plus bas est dans tout le reste du *corpus* réservée à la substance ou à la forme, comprises comme cause de l'être (« cause de l'être » étant équivalent à « par quoi les étants sont des étants »<sup>176</sup>). On comprend donc pourquoi ce texte a pu être employé pour justifier son équation entre étant en tant qu'étant, substance première et premier moteur<sup>177</sup>. Bien plutôt, et eu égard à ce que nous avons établi ci-dessus, le passage manifeste une ambiguïté, voire, comme le pointe P. Destrée avec rigueur<sup>178</sup>, une contradiction en déterminant l'étant dont on s'occupe « en tant qu'il est étant », tout en le qualifiant de cause de l'être des étants. Dans le premier cas, l'étant est un objet formel, le corrélat d'un θεωρεῖν, dans le second il tend vers l'entité, l'objet matériel à même d'assumer le statut de cause. Ce texte est certes un *hapax* et n'autorise donc pas à lui seul, comme le fait ensuite P. Destrée, à tirer Alexandre du côté des néoplatoniciens. Mais il demeure étrange eu égard au reste de la doctrine alexandrinienne – l'on aurait plutôt attendu quelque chose comme : « περὶ τὸ ὄν καθὸ ὄν ἐστὶ τε καὶ τοῦτο δι' ὃ [= ἡ οὐσία] τὰ τινα ὄντα ὄντα ».

Pour lever cette contradiction sans transformer le texte, M. Bonelli propose de le construire différemment, en prenant pour antécédent du « δι' ὃ » le seul « τὸ ὄν » et non pas « τὸ ὄν καθὸ ὄν ἐστὶ ». « Τὸ ὄν » serait alors un singulier valant pour « τὰ ὄντα » (ce qui est certes le cas chez Alexandre) et « δι' ὃ καὶ τὰ τινα ὄντα ὄντα » désignerait la simple appartenance de tous les étants à ce pseudo-genre, à cette « nature » qu'est l'étant<sup>179</sup>. Cette solution, toutefois, implique une parataxe dont Alexandre est peu coutumier et sous-évalue la valeur formulaire de la seconde relative et le sens causal de « δι' ὃ » pour désigner la substance comme cause de l'être ou de l'appellation « étant » des autres étants<sup>180</sup>. Soit donc on admet ici qu'Alexandre va trop vite en besogne et se contredit ; soit on suppose qu'il faut prendre l'expression comme une version extrêmement ramassée de la thèse exposée ailleurs, en se résolvant à la parataxe.

176 Voir ci-dessous § 3.1.2.b. et, d'emblée, l'équivalence, à la page 244, entre « δι' ὃ καὶ τὰ ἄλλα ὄντα » (l. 19-20), « διὰ ταύτην <la substance> ὄντα κἀκεῖνα » (l. 21) et « ἀρχὴ τε καὶ αἰτία τοῦ εἶναι » (l. 24).

177 P. Merlan [1957], p. 90-92.

178 P. Destrée [1992], p. 430 : « Ce commentaire est profondément ambigu : vise-t-on la même chose lorsque l'on parle d'un étant "dans la mesure où il est étant" et lorsque l'on parle d'un étant "par lequel les étants existent" ? ».

179 M. Bonelli [2001], p. 87, qui met « *genere* » entre guillemets.

180 Comparer ce passage avec avec *In Met.*, 244, 19-20 et 250, 25-26 : « ἡ περὶ αὐτὰ ἐπιστήμη κυρίως τοῦ πρώτου, ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται καὶ δι' ὃ καὶ τὰ ἄλλα ὄντα λέγεται ».

Une troisième solution est possible, car le texte ici édité par Hayduck est douteux – en dépit d'un apparat critique bien discret. Certes, la paraphrase d'Asclépius, bien qu'elle soit un peu différente en séparant les deux relatives par « ἡ πρώτη ἐστὶ φιλοσοφία », donne un sens similaire<sup>181</sup>. Mais dans l'apparat au texte correspondant chez Asclépius (et non dans son édition d'Alexandre !), Hayduck indique pour le texte d'Alexandre une leçon concurrente dans le manuscrit L (=A<sup>b</sup> pour les éditeurs d'Aristote) : « διὸ καὶ οὐ τὰ τινα ὄντα ὄντα ὑποκείμενον... ». Bonitz<sup>182</sup> cite en outre en apparat la traduction latine de Sepúlveda, qui va dans le sens de la leçon du manuscrit L, avec la négation οὐ, sans toutefois la répétition du ὄντα<sup>183</sup>. Enfin, le texte traduit par Sepúlveda, que nous avons également pu vérifier intégralement, donne :

Haec autem non ens aliquid, nec partem entis sed ens qua est ens simpliciter considerat, quoniam si versaretur in particularibus entibus non esset ab illis diversa.

Bref, le passage mérite une vérification directe des manuscrits. Celle de Laurentianus donne le texte suivant<sup>184</sup> :

ἡ δὲ μὴ περὶ ὄν τι καταγινόμενη μῆδε περὶ μέρος τοῦ ὄντος ἀλλ' ἀπλῶς περὶ τὸ ὄν καθὸ ὄν ἐστὶ· διὸ καὶ οὐ τὰ τινὰ ὄντα, ὄντα· ὑποκείμενον ἔχουσα, ἄλλη ἐκείνων εἴη·

Le dernier membre de phrase est celui qui pose le plus problème, mais la vérification offre deux issues. Soit on conserve la répétition du « ὄντα » en considérant qu'on a un groupe nominal avec participe substantivé (la copule), dont le prédicat est « τινὰ ὄντα ». Alexandre parlerait de <choses> qui sont (« ὄντα ») des « τινὰ ὄντα ». Le rendu est un peu rude et, sauf erreur, sans parallèle exact dans le *corpus*. Il est peut-être plus simple de voir dans cette répétition une dittographie. La ponctuation, de surcroît, avec ses deux points en haut, est peu satisfaisante. L'usage d'Alexandre est toutefois d'employer « διὸ καὶ » pour indiquer une ponctuation forte, on peut donc conserver le premier point en haut. Enfin, la construction de la première proposition (« ἡ δὲ μὴ περὶ ὄν τι καταγινόμενη... καθὸ ὄν ἐστὶ ») n'est pas des plus aisées une fois qu'on la

181 Asclépius, *In Met.*, 225, 1-4 : « ἡ δὲ μὴ περὶ ὄν τι καταγινόμενη μῆτε περὶ μέρος τοῦ ὄντος, ἀλλὰ ἀπλῶς περὶ τὸ ὄν, καθὸ ὄν ἐστὶν, ἡ πρώτη ἐστὶ φιλοσοφία, δι' ὃ καὶ τὰ ὄντα, καὶ τοῦτο ὑποκείμενον ἔχουσα ἄλλη ἂν ἐκείνων εἴη. »

182 Les références de la phrase dans l'édition de Bonitz sont : 195, 2-4. Comme, d'ailleurs, Hayduck le fait dans l'apparat à Asclépius en donnant la leçon de la vulgate d'Alexandre, Bonitz n'a pas fait imprimer « δι' ὃ » mais bien « διὸ » (alors que partout ailleurs il les distingue).

183 Bonitz indique que la répétition de ὄντα est la leçon qu'il a tirée de A, mais celle-ci est confirmée par notre relecture de L.

184 La vérification de *Laurentianus gr.* 87.12 f.100r a été effectuée par les soins de M. Hecquet-Devienne que nous remercions ici chaleureusement.

sépare de sa suite. Tous ces éléments rendent compréhensibles les corrections de Bonitz et de Hayduck. Nous proposons la construction suivante. La proposition « ἡ δὲ μὴ περὶ ὄν τι καταγινόμενη μῆδε περὶ μέρος τοῦ ὄντος ἀλλ' ἀπλῶς περὶ τὸ ὄν καθὸ ὄν ἐστὶ » a pour verbe principal le dernier « ἐστὶ »<sup>185</sup>. Quant à son sens, elle se charge de rappeler l'affirmation initiale du chapitre Γ 1, en opposant le fait d'avoir une région déterminée de l'étant au fait d'avoir pour objet l'étant en tant qu'étant. La deuxième proposition « διὸ καὶ οὐ τὰ τινὰ ὄντα ὑποκείμενον ἔχουσα ἄλλη ἐκείνων εἶη » entérine cette distinction en expliquant que, puisque cette science n'a pas pour sujet des étants déterminés (une région de l'étant), elle marque sa différence d'avec les autres sciences. Cette proposition vient ainsi, comme un « CQFD », conclure l'argumentation de la thèse énoncée quelques lignes plus haut, en 239, 16. L'ensemble du passage donnerait ainsi :

Ὅτι μὲν οὖν ἡ περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν ἐπιστήμη ἄλλη τῶν λοιπῶν ἐπιστημῶν, δῆλον ἐκ τοῦ ἐκάστην περὶ τι ὄν καὶ μέρος τοῦ ὄντος πραγματεύεσθαι· ἡ μὲν γὰρ ἀριθμητικὴ περὶ ἀριθμούς, οἵτινες τι ὄν εἰσιν, ἡ δὲ γεωμετρία περὶ γραμμὰς καὶ ἐπίπεδα καὶ στερεά, ἃ καὶ αὐτὰ τινὰ ὄντα. Τὸν αὐτὸν [239.20] δὲ τρόπον καὶ τῶν ἄλλων ἐκάστη περὶ μέρος τι τοῦ ὄντος καταγίνεται καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτὰ θεωρεῖ (τὰ γὰρ συμβεβηκότα τοῦτο σημαίνει νῦν), τοῦτο γὰρ τῆς περὶ ἕκαστον ἐπιστήμης ἴδιον. Ἡ δὲ μὴ περὶ ὄν τι καταγινόμενη μῆδε περὶ μέρος τοῦ ὄντος ἀλλ' ἀπλῶς περὶ τὸ ὄν καθὸ ὄν ἐστὶ διὸ καὶ οὐ τὰ τινὰ ὄντα ὑποκείμενον ἔχουσα, ἄλλη ἐκείνων εἶη.

Que donc la science de l'étant en tant qu'étant diffère du reste des sciences, cela est manifeste du fait que chacune <de ces dernières> a affaire à un étant déterminé<sup>186</sup>, c'est-à-dire à une partie de l'étant. L'arithmétique, par exemple, porte sur les nombres, qui sont bien des étants déterminés ; la géométrie porte sur les lignes, les plans et les solides, qui sont eux aussi des étants déterminés. De la même manière, chacune des autres <sciences> s'occupe aussi d'une partie déterminée de l'étant et examine ses propriétés par soi (ce qui, en effet, signifie ici ses accidents<sup>187</sup>), car c'est le propre de la science de chaque <sorte d'étant>. En revanche, la <science> qui ne s'occupe ni d'un étant déterminé, ni d'une partie de l'étant, porte simplement sur l'étant en tant qu'étant ; c'est pourquoi, n'ayant pas pour sujet les étants déterminés, elle sera différente des autres.

(239, 16-25)

Alexandre commente ici en effet 1003a 22-26 qui distingue la science de l'étant en tant qu'étant et les sciences régionales qui traitent d'une partie de l'étant. La fin du passage (notre

185 Ce verbe n'appartient donc plus à la relative « καθὸ ὄν » (qui se lit souvent chez Alexandre sans verbe exprimé, sur le modèle de « ἢ ὄν »). Cette construction implique que le ἀλλά ne coordonne pas deux propositions de même niveau grammatical, mais vienne seulement renforcer l'opposition entre « μὴ περὶ ὄν τι... μῆδε περὶ μέρος τοῦ ὄντος » et « περὶ τὸ ὄν καθὸ ὄν ».

186 Ou « de quelque chose qui est » si l'on souhaite rendre l'ordre des mots : περὶ τι ὄν et non pas, comme après, περὶ ὄν τι (239, 23). Cependant la marche générale du raisonnement dans le passage semble indiquer qu'Alexandre ne distingue pas réellement entre ὄν τι et τι ὄν, le reste du *corpus* ne permet pas non plus d'asseoir une telle distinction.

187 Pour une critique de cette lecture, cf. B. Cassin, M. Narcy [1998], p. 161.

texte) proposerait alors une sorte d'argument par l'absurde, assez formel<sup>188</sup>, venant justifier l'affirmation aristotélicienne : si la science en question s'occupait d'un certain étant, au sens d'une partie de l'étant, elle ne pourrait plus être « autre », différente des sciences régionales, qu'Alexandre a illustrées plus haut par les exemples des mathématiques et de la géométrie.

Libéré de cette contradiction, ce passage confirme notre interprétation générale : pour Alexandre « en tant qu'étant » désigne la perspective prise sur l'étant, propre à la philosophie première ou la sagesse<sup>189</sup>. Celle-ci a donc en partie les mêmes objets que la géométrie, par exemple : les lignes, les plans et les solides, qui sont eux aussi un certain type d'étants<sup>190</sup>. Mais chaque science régionale théorise un type d'étants en les rassemblant selon une classe, et en les étudiant du point de vue de leur appartenance à cette classe :

Καὶ περὶ τοῦ ὄντος δὲ μιᾶς ἐπιστήμης  
θεωρῆσαι καθὸ ὄν ἐστίν· οὐ γὰρ καθὸ  
μουσικὰ ἢ ἰατρικὰ, ἀλλὰ καθὸ ὄντα καὶ τῆς  
τοῦ ὄντος κεκοινώνηκε φύσεως.

Or pour l'étant aussi, il appartient à une unique science de l'étudier en tant qu'il est un étant. Ce n'est en effet pas en tant que musicales ou médicales <qu'elle étudie ces choses>, mais en tant qu'étants c'est-à-dire <en tant> qu'elle en viennent à partager la nature de l'étant<sup>191</sup>.

(244, 6-8)

Cela permet de fonder la remarque que nous avons faite plus haut sur les propriétés de l'étant en tant qu'étant : celles-ci ne sont donc pas à entendre chez Alexandre comme des propriétés d'un objet matériel, au premier degré, mais comme des propriétés d'un objet formel. Ainsi en va-t-il du « même » et du « contraire » et plus généralement des « affections » de l'un et de l'étant, dont Aristote parle en Γ 2, 1004b 5-8, en disant qu'il appartient à la science en question de les étudier, ainsi que leurs accidents, parce que ces affections appartiennent à l'un en tant qu'un et l'étant en tant qu'étant, « et non en tant que nombres, lignes ou feu » (1004b 6).

Pour l'Exégète<sup>192</sup>, si l'identité, l'altérité, la ressemblance, etc., étaient des propriétés par soi des nombres, des lignes ou du feu (c'est-à-dire des « parties de l'étant » selon la terminologie de Γ 1), alors elles seraient des propriétés seulement accidentelles de l'étant pris en tant qu'étant,

188 Mais Alexandre est très coutumier du fait.

189 Ces noms sont donnés juste après en 239, 35-36 par exemple.

190 *In Met.*, 239, 18-19 : « ἡ δὲ γεωμετρία περὶ γραμμᾶς καὶ ἐπίπεδα καὶ στερεά, ἃ καὶ αὐτὰ τινα ὄντα. »

191 Autre traduction possible (choisie par A. Madigan, dans la traduction anglaise, et M. Casu, pour l'italienne) : « Ce n'est en effet pas en tant que musicales ou médicales mais en tant qu'étants que ces choses en viennent aussi à partager la nature de l'étant ». M. Bonelli traduit de la même façon que ce que nous proposons ([2001], p. 95). Nous revenons sur ce texte au § 3.1.

192 *In Met.*, 258, 14-24.



parce qu'elles ne seraient pas communes à tous les étants. Autrement dit, elles ne pourraient pas transgresser l'incommunicabilité des genres. En développant la situation imaginée par Alexandre : si l'une de ces propriétés, mettons l'identité, était une propriété par soi des lignes, alors seules les lignes pourraient être dites « identiques » les unes aux autres – le « par soi » impliquant ici une stricte coextensivité entre la propriété et la classe des choses qui en sont les porteuses<sup>193</sup>. C'est *via* ce raisonnement qu'Alexandre explicite ensuite le caractère « universel et général » de la philosophie (« ἡ καθόλου τε καὶ κοινὴ φιλοσοφία », 258, 23-24), par opposition au physicien ou au géomètre, ce qui confirme que l'objet propre à la philosophie universelle soit bien le « en tant qu'étant ». Alexandre définit alors négativement les propriétés par soi de l'étant en tant qu'étant, comme ce qui n'appartient essentiellement à « aucun étant déterminé » (« μηδενὶ ἀφωρισμένως τῶν ὄντων », 258, 20). On l'aura compris : bien sûr, ces propriétés appartiennent aux divers étants, donc aussi au feu, aux nombres ou aux lignes, mais elles ne leur appartiennent *essentiellement* que sous leur perspective d'étants ; la négation dans la proposition de 258, 20 porte sur la détermination des étants, non pas sur les étants eux-mêmes pris comme étants<sup>194</sup>. Ce n'est donc pas parce que l'expression « étant en tant qu'étant » est employée absolument, sous l'apparence d'un groupe nominal, qu'elle désigne une entité, un objet matériel : il faut toujours sous-entendre le verbe « θεωρεῖν » ou un équivalent.

À notre connaissance, le syntagme « ὄν ἢ ὄν » reste à l'époque la marque stricte de l'aristotélisme, à tout le moins d'Alexandre. Aucun autre auteur de l'époque post-hellénistique, qu'il soit dans une des quatre écoles ou en dehors, n'emploie le syntagme<sup>195</sup>. Ce n'est qu'avec Plotin que l'expression reparait – au sein des traités 42 et 43<sup>196</sup> sur les genres de l'étant. Tant s'en faut, cependant, que l'intérêt alexandrinien pour la question de l'être soit totalement détaché de

---

193 Sur la difficulté de savoir si Alexandre distingue entre καθ' αὐτὰ et καθ' αὐτό, et s'il prend ces expressions comme des adverbes ou non, cf. M. Bonelli [2001], p. 133-142 qui montre finalement qu'aucune distinction stricte ne peut être adoptée entre les deux tournures, comme il en va déjà, probablement chez Aristote.

194 Cf. une explication similaire en *In Met.*, 259, 19-22 : « ὡς οὖν τούτων ἐκάστῳ ἔστι τινὰ οικειῶς ὑπάρχοντα, οὕτως ἔστι τινὰ οικεῖα καὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, οὐκ ἀφωρισμένου τινὸς γένους τῶν ὑπὸ τὸ ὄν, ἀλλ' ἐν πᾶσιν ὠρισμένα ὄντα τοῖς οὖσι, περὶ ὧν ὁ θεωρητικὸς φιλόσοφος. »

195 Une exception notable est un *hapax* de Philon d'Alexandrie qui détermine l'être du Dieu « en tant qu'il est étant » et non de façon relative. Cf. *De mutatione nominum* 27, 1-4 : « ἀλλὰ γὰρ οὐδ' ἐκεῖνο προσῆκεν ἀγνοεῖν, ὅτι τὸ "ἐγὼ εἰμι θεὸς σὸς" (Gen. 17, 1) 27.3 λέγεται καταχρηστικῶς, οὐ κυρίως. τὸ γὰρ ὄν, ἢ ὄν ἐστίν, οὐχὶ τῶν πρὸς τι. »

196 Plotin, *Ennéade* VI 1 (42), 10, 12 ; VI 2 (43), 17, 21. Voir toutefois aussi chez Sextus, *AM IX*, 273, 3-4 ; 275, 4.

toute préoccupation contemporaine, comme on a déjà essayé de le montrer et comme on va y revenir. Si l'étant en tant qu'étant demeure la chasse gardée de l'Exégète, c'est dans son approche du verbe « être » qu'on va voir se révéler certains enjeux agonistiques qui grèvent la question ontologique.

### 2.2.3. Étudier les modes d'être des étants : ὑπαρξις

Alexandre a ceci de remarquable qu'il explicite fréquemment les termes ὄν ou εἶναι par celui de « ὑπαρξις » :

« Κοινὸν γὰρ τὸ ὄν πᾶσι τοῖς ἐν ὑπάρξει. » (*In Met.*, 11, 8)

« Διὰ μὲν τοῦ ὄν εἰπεῖν τι τὴν ὑπαρξιν σημαίνοντες αὐτοῦ. » (*In Met.*, 247, 19)

« Τὴν γὰρ οικείαν ὑπαρξιν ἐκάστου σημαίνει τὸ ὄν ὁμώνυμον· [...] τὸ μὲν γὰρ τῆ οὐσία συντασσόμενον εἶναι τὴν οὐσιώδη ὑπαρξιν σημαίνει... » (*In Met.*, 371, 22-25)

« Φησὶ δέ, ἐπεὶ τὸ εἶναι πλεοναχῶς (δεκαχῶς γάρ), τὸ κατὰ τὸ εἶναι πρῶτον καὶ κατὰ τὴν ὑπαρξίν φησιν εἶναι τὸ πᾶσιν ὑποκείμενον τοῖς ἄλλοις, τοιοῦτον δὲ τὴν οὐσίαν εἶναι » (*In Met.*, 387, 8-10)

« Πᾶν γὰρ τὸ ἐν ὑπάρξει ὄν καὶ ὄν καὶ ἐν ἐστίν. » (*In Top.*, 301, 19)

Or si les emplois de ὑπαρξις ont été déjà bien étudiés chez les néoplatoniciens, ou ὑπάρχειν chez les stoïciens<sup>197</sup>, l'usage alexandrinien de ce champ lexical reste encore trop peu exploré, à l'exception notable de M. Bonelli<sup>198</sup>, alors que, comme en témoignent les passages cités, il mérite une attention soutenue. Quoi qu'il en soit pour le moment des différences entre ces textes, un fait semble en effet acquis : « être » ou « étant » peuvent être exprimés par ὑπαρξις pour désigner, comme on va le voir, le fait d'être. Le terme se laisse ici presque naturellement traduire par « existence » et tel est bien son premier sens attesté tant dans le *Bailly* que le *Liddle-Scott*. On pourrait s'arrêter ici et considérer le problème comme réglé. Or encore faut-il comprendre ce que l'on peut entendre par « existence » : un coup d'œil jeté à l'histoire du terme suffit à montrer qu'on ne peut pas faire comme si sa signification était évidente, ou tellement

197 Voir entre autres P. Hadot [1969] ; V. Goldschmidt [1972] ; F. Romano, D.P. Taormina [1994].

198 M. Bonelli [2001], p. 89-95.

commune qu'elle n'exigerait pas d'effort de définition<sup>199</sup>. Traduire ὕπαρξις par « existence » n'est pas résoudre le problème, mais le poser.

La thèse alexandrinienne selon laquelle ὕπαρξις nous livrerait la signification de « être » déconcerte en effet d'abord en ce que, pour donner la signification d'un verbe, l'Exégète emploie un nom, là où il lui eût été possible d'utiliser ὑπάρχειν. La chose est en fait probablement liée à la tendance du grec tardif à substantiver et à produire, en ce qui concerne le vocabulaire philosophique en particulier, des noms en -σις.

Mais le simple fait qu'être puisse « signifier », et signifier *un* sens, fait difficulté : certains passages dans Aristote, par exemple Γ 2 semblent, au contraire, vider l'être de tout sens lexical. En soutenant, dans un passage de Γ 2, que dire « homme » ou « un homme qui est » (un être humain) n'est qu'un redoublement, Aristote ne considère-t-il pas que l'adjonction de « étant » à un nom n'apporte aucune information sur le nom, ni sur ce qu'il désigne, comme si l'universelle extension de l'être était telle qu'elle compromettrait l'épaisseur de son intension ? Par suite, le terme « étant » pourrait bien passer pour un « attribut vide »<sup>200</sup>. Telle semble être également, selon P. Aubenque, la tendance du chapitre 3 du *De interpretatione* où « être » est compris comme copule : « être » sursignifie, mais, contrairement aux autres verbes, il ne fait que cela, et ne signifie rien par lui-même. Dépourvu toute profondeur sémantique, il se réduit à un rôle purement cohésif ou copulatif ; dit autrement : dénué de tout sens lexical, « être » n'aurait qu'une fonction syntaxique.

Pourtant, on pressent déjà les limites d'une telle analyse, eu égard au projet même d'une science de l'étant en tant qu'étant. C'est bien qu'être signifie, mais d'après Γ 2 et Δ 7, il « se dit en plusieurs sens ». Cette plurivocité n'interdit-elle pas à son tour de promouvoir une notion unitaire comme celle de ὕπαρξις ? On va précisément montrer qu'Alexandre reporte cette plurivocité sur ὕπαρξις<sup>201</sup>, le terme lui servant alors à expliciter la polysémie de l'être et à expliciter que cette polysémie est une polysémie de modes d'être, de façons d'exister. Alexandre est loin de l'idée selon laquelle il y aurait, malgré tout, un sens lexical implicite du verbe être. Cette thèse a été proposée par P. Aubenque – sans doute dans le sillage heideggerien –, en employant justement le verbe ὑπάρχειν pour délivrer cette signification lexicale du verbe « être ». Heidegger soutient ainsi que « le terme le plus étendu pour εἶναι en tant qu'être-présent,

---

199 Sauf à être un cartésien convaincu.

200 P. Aubenque [1962], p. 232 et [1985] / [2009a], p. 354-355.

201 *In Met.*, 371, 22-23, cf. ci-dessous.

lequel en même temps en élucide l'interprétation grecque est ὑπάρχειν », au sens de « dominer, du fait de se trouver là au préalable, le "pré-dominer " au sens grec en tant que : être-présent à partir de soi-même »<sup>202</sup>. P. Aubenque assoit cette interprétation à partir d'une lecture, au demeurant discutable<sup>203</sup>, du *De interpretatione* 3, lecture selon laquelle tous les verbes sursignent non seulement le temps et la liaison avec le sujet, mais en outre l'existence, le fait que ce soit le cas (ὑπάρχει)<sup>204</sup>. Selon P. Aubenque, cela vaut *a fortiori* pour le verbe « être » : « Le verbe être, dans la mesure même où il paraît ne pas avoir de sens propre, devient ainsi vicariant pour tous les autres verbes » et, de ce fait, assume « de façon éminente et pure les trois sursignifications qui, dans les autres verbes se surajoutent à une signification lexicale particulière »<sup>205</sup>.

L'emploi alexandrinien du nom ὑπαρχις est peut-être à l'origine d'une telle thèse, mais il ne se fait jamais au profit d'une unification des sens de l'étant – au contraire. Dès lors la difficulté posée par les affirmations alexandriennes est davantage lexicale et conceptuelle : il s'agit de comprendre ce que signifie ὑπαρχις. Assisterait-on à l'émergence d'un concept d'existence en terrain aristotélicien ?

L'existence comme simple fait d'être, distinct de l'essence, l'existence comme « la nue

---

202 M. Heidegger, [1961], tr.fr. [1971], p. 382 ; cf. aussi p. 379.

203 Aristote, au début du *De int.* 3, affirme que le « verbe » (ou le rhème si l'on veut souligner la différence d'avec notre conception grammaticale courante du verbe), sursignifie le « νῦν ὑπάρχειν » (16b 9). Soit on comprend ce passage comme signifiant que tout verbe sursignifie « que c'est un attribut maintenant » (c'est le sens de la traduction de C. Dalimier [2007], p. 265) avec un sens purement attributif de ὑπάρχειν. P. Aubenque propose au contraire d'entendre ὑπάρχειν au sens absolu et avance trois arguments : 1) c'est un des sens du verbe ; 2) dans la phrase, il est employé sans complément ; 3) on trouve déjà le sens existentiel de « être » en 16a 18. Aubenque en déduit donc : « La sursignification temporelle du verbe inclut donc la fonction copulative, mais aussi la fonction existentielle, exprimée par l'autre sens du verbe *hyparchein* » (P. Aubenque [1991] / [2009a], p. 109). C'est aller vite en besogne : aucun des arguments de P. Aubenque n'est à lui seul contraignant. Surtout, l'interprétation de P. Aubenque repose sur le fait que l'exemple de sursignification temporelle pris par Aristote est le présent – mais cela ne fonctionnerait pas avec un exemple de futur. Enfin, l'affirmation d'Aristote à cet endroit repose sur la distinction immédiatement précédente. Le verbe sursignifie à la fois le temps et « qu'une chose est dite d'une autre », ce que recueille et résume le « νῦν ὑπάρχειν » : quand je dis « je marche », je sursignifie « maintenant » et « que quelque chose m'arrive », à savoir que je suis en train de marcher. Ce passage ne peut soutenir la thèse selon laquelle tout verbe aurait une sursignification « thétique (au sens de la position d'existence) », comme le dit Aubenque.

204 Pour cette traduction, cf. P. Aubenque [1991] / [2009a], p. 109.

205 P. Aubenque [1991] / [2009a], p. 109 et 111.

entité, le simple et nu être des choses »<sup>206</sup> ne semble en effet pas appartenir aux « ontologèmes »<sup>207</sup> du Stagirite. On rétorquera que la matrice de la distinction métaphysique entre l'essence et l'existence peut être trouvée dans la distinction grammaticale entre le verbe « être » comme copule et le verbe « être » pris au sens absolu. Or une telle distinction se lit assez aisément dans les *Réfutations sophistiques* 5, 167a 4 : « ce n'est pas la même chose d'être quelque chose et d'être absolument (εἶναι ἀπλῶς) »<sup>208</sup>. De même, les *Seconds Analytiques* II, 1, n'élaborent-ils pas une célèbre différence entre les questions « εἰ ἔστιν » et « τί ἔστιν »<sup>209</sup> ? À l'encontre de cette thèse qui a pour elle la plausibilité du bon sens, on pourrait d'abord s'interroger sur le présupposé selon lequel les concepts métaphysiques naîtraient de distinctions grammaticales, cette proposition pouvant parfaitement s'inverser<sup>210</sup>. De surcroît, d'autres lieux du *corpus* semblent même parfaitement confondre ces deux sens du verbe « être »<sup>211</sup>. Plus dirimante est l'observation suivante : aussi cruciale que puisse paraître cette distinction, elle n'est de toute façon jamais mentionnée comme l'un des sens de l'être et n'est jamais thématifiée comme telle dans la *Métaphysique*<sup>212</sup>. Ainsi, comme le disent M. Crubellier et P. Pellegrin, « tout se passe comme si Aristote ne considérait pas l'usage existentiel [du verbe être] en tant que tel comme capital pour la philosophie première »<sup>213</sup>.

---

206 Selon l'expression de Scipion Duplex, *La métaphysique ou science surnaturelle* : « Il est donc certain qu'il y a notable différence entre l'existence et l'essence des choses. Mais pour le mieux entendre il faut observer qu'en notre langue française nous n'avons point de terme qui réponde énergiquement au latin *existentia*, qui signifie... » (cf. J.-F. Courtine [2003b], p. 37, n. 25).

207 Ce terme est forgé par F. Nef (cf. F. Nef [2009]).

208 Cf. aussi *SE* 25, 180a 35 sq. et *De int.* 11, 21 a 33. Pour une discussion du sens de cette alternative, voir la note suggestive de G.E.L. Owen [1957], p. 165, n. 3.

209 L'on peut s'interroger pour savoir si la réponse à la question « est-ce que c'est ? » est vraiment une réponse par instanciation, du type  $\exists x F(x)$ . Cf. les arguments que donne T.V. Upton, contre l'interprétation courante (celle de Owens, en particulier), dans T.V. Upton [1991]. T.V. Upton montre comment, dans la pratique aristotélicienne, les deux questions sont absolument inséparables (et doivent l'être) et comment le texte des *An.Po.* II, 1, appelle non pas une réponse en terme d'instanciation mais fait toujours référence à un complexe sujet-prédicat, en vue de l'enquête sur les causes du sujet en question. Upton va jusqu'à interpréter le passage comme signifiant qu'à une question « est-ce que c'est », les seules réponses possibles sont de type prédicatif (que la prédication soit essentielle ou accidentelle). Ceci rend en outre raison de *Met.* E, 1, 1025b 16 sq.

210 Il serait d'ailleurs intéressant de connaître l'époque d'apparition dans les grammaires de la distinction entre fonctions (ou sens) copulative et existentielle du verbe « être ».

211 J.J. Hintikka [1986], par exemple p. 83 sur le texte des *SE* 5, 166b 28-36.

212 Hormis en un passage, en E 1, 1025b 16-18. Mais c'est à titre de rappel de la théorie générale de la science (et c'est d'ailleurs l'un des arguments de Martineau en faveur de l'inauthenticité d'E1).

213 M. Crubellier, P. Pellegrin [2002], p. 343.

On peut émettre l'hypothèse<sup>214</sup> selon laquelle cette absence de thématization de l'usage existentiel constitue une *thèse* d'Aristote. C'est peut-être que cela n'a aucun sens, pour le Philosophe, de concevoir un pur fait d'être sans aucune détermination, distinct de l'essence. Plus précisément : il arrive assurément à Aristote de poser la question de savoir « si c'est », en particulier dans la *Physique*<sup>215</sup> ; mais le pur fait d'être ne paraît à tout le moins pas pertinent pour une science de l'étant en tant qu'étant. Être, pour Platon<sup>216</sup> et Aristote, c'est toujours être quelque chose – et, réciproquement, un « quelque chose » est forcément un étant, comme s'en avise Alexandre, contre les stoïciens. Par suite, lorsque, dans la *Métaphysique*, Aristote enquête sur l'ὄν ἀπλῶς, ce que veut dire simplement être, ou l'étant au sens absolu, c'est bien de l'οὐσία qu'il est question : « τὸ πρότως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἴη », dit Aristote en Z 1<sup>217</sup>. Or le propre de la notion d'οὐσία est précisément de conjindre, pour le dire vite, essence et existence, l'être et l'être déterminé, la réalité dans tous ses sens<sup>218</sup>. Par suite aussi, il n'y a pas, selon Aristote, d'essence des non-étants comme le bouc-cerf, que l'on ne peut définir et un homme mort n'est pas un homme<sup>219</sup>.

En un mot : il n'y a pas d'essence qui ne soit pas ; il n'y a pas non plus d'essence pour ce qui n'est pas. Dès lors on peut comprendre que, pour Aristote, déterminer ce qu'est une chose,

---

214 Cette hypothèse requerrait des développements plus approfondis que ce que nous donnons ici, à titre d'esquisse. Sur la question d'un concept aristotélicien d'existence, voir entre autres R.M. Dancy [1986], J. Hintikka [1986], G.B. Matthews [1995]. Sur la question de la validité en grec classique d'une distinction entre usage copulatif et existentiel de εἶναι, voir C.H. Kahn [1986] et les articles rassemblés dans C.H. Kahn [2009] (on rappellera que la « règle de Herman », qui fait la distinction entre les deux usages par l'accentuation est extrêmement tardive, cf. C.H. Kahn [1973], p. 420-434). Hintikka étend la thèse à l'ensemble de la distinction fregeo-russellienne (comprenant en outre l'identité et la vérité) mais discute l'aspect elliptique de cette thèse (selon laquelle même les emplois absolus du verbe « être » sont en réalité prédicatifs (voir par exemple p. 86 sq.). Pour une approche originale, cf. I. Olivo-Pointron [2003] qui enquête sur les origines aristotéliciennes de la notion d'existence à travers une méditation sur l'οὐσία et l'εἶναι ἀπλῶς et développe l'idée que, s'il y a une notion aristotélicienne de l'existence, elle doit être cherchée dans le concept d'ἐνέργεια et son extension analogique au livre H de la *Métaphysique*.

215 Pour le lieu, le vide ou le temps, par exemple, voir *Phys.* IV, 1, 208a 28 ; IV, 6, 213a 13 ; IV, 10, 217b 31 sq.

216 Cf. S. Delcominette [2006], p. 529, montre comment la thèse selon laquelle chez Platon le verbe être est toujours déterminé permet de résoudre les questions sur un usage existentiel ou prédicatif de « être » dans le *corpus* platonicien. Cf. en particulier la n. 6. Le texte crucial est bien sûr le *Sophiste*. Sur les valeurs copulatives et existentielles de « être » chez Platon, cf. M. Dixsaut [1985], p. 326 (« Platon ne "confond" pas plus les deux sens du terme, son sens d'existence et son sens de copule, qu'il ne les distingue. »). Sur l'étant et le quelque chose dans le *Sophiste*, cf. aussi P. Aubenque [1991].

217 *Met. Z*, 1, 1028a 30-31.

218 Sur cette traduction, cf. F. Wolff [2005], p. 145.

219 Cf. par exemple *De int.* 21a 21-23 (et sur ce texte et ses implications, cf. G.E.L. Owen [1965], p. 78).

c'est déterminer comment elle est (existe) comme chose déterminée : il y a identité entre le ce que c'est d'une chose et son mode d'être<sup>220</sup>. Contrairement à ce que soutenait naguère E. Gilson, Aristote n'a pas « manqué » la distinction entre essence et existence ; bien plutôt, il interroge l'être en-deçà de cette distinction<sup>221</sup>. L'existence n'est pas un philosophème de la science de l'étant en tant qu'étant, ou, si l'on préfère, l'existence n'est pas un « ontologème » aristotélicien. En ce sens, de profonds motifs s'opposent à la possibilité d'un *concept* ontologique d'existence chez Aristote, si l'on entend par là un concept explicite et textuellement thématique du pur être, indéterminé, logiquement et / ou réellement distinct de celui d'essence.

Si donc Alexandre avait favorisé l'émergence d'un concept d'existence dans son interprétation d'Aristote, ce sera ou bien au prix de certains déplacements, ou bien au prix d'une compréhension pointue et nuancée de ce que veut dire ὑπαρξις. Nous allons tenter de montrer que ces deux voies ne sont pas incompatibles et sont effectivement empruntées par l'Exégète. Au vu de l'histoire ultérieure de l'existence en métaphysique, cette question mérite qu'on s'y arrête. Avant d'envisager comment Alexandre fait intervenir ὑπαρξις dans son exégèse d'Aristote, il convient donc tout d'abord de tenter de cerner plus avant le terme, de mesurer sa polysémie pour décider en quel sens Alexandre l'emploie.

*a) ὑπαρξις avant et chez Alexandre – les raisons d'une promotion*

Dans un article remarquable, John Glucker a suffisamment brossé l'histoire de ὑπάρχω et ὑπαρξις pour que l'on puisse se limiter ici à quelques rappels<sup>222</sup>. Si ὑπάρχω se lit une fois chez Homère, c'est surtout un terme de prose classique, qui prend principalement deux groupes de sens, premièrement : commencer, et donc être déjà là, d'où être présent, exister<sup>223</sup> ; et deuxièmement : être disponible pour, être possédé, appartenir, et le verbe vaut alors pour des

---

220 Cf. les analyses d'A. Stevens [2000], p. 176 : « D'après ces textes [*i.e.* tirés de *De int.*, 9], la liaison entre l'essence et l'existence vient du fait que déterminer la nature ou l'essence d'une chose, c'est déterminer son mode d'existence et le type d'étant qu'elle constitue. » On pense également à *Met.* H, 2, 1042b 25 sq.

221 E. Martineau [1997], p. 453.

222 J. Glucker [1994]. Le seul reproche que l'on pourrait émettre est l'absence totale de référence à Alexandre, alors qu'Alexandre est justement l'un des initiateurs du statut philosophique de ὑπαρξις.

223 Le sens existentiel admet également une construction copulative, comme auxiliaire. J. Glucker distingue ici le sens temporel qui insiste sur la priorité, et le sens existentiel mais note lui-même que ces sens sont très proches.

propriétés matérielles tant qu'abstraites. Le verbe n'est donc pas radicalement équivoque et l'on discerne aisément les liens entre les diverses significations : une présence est ce qui me précède, qui commence et m'attend, s'offre ainsi à mon action en restant disponible, sous la main. Ὑπάρχω bottelle donc l'avoir et l'être par le nœud du « déjà-là » et de l'antériorité. Cette antériorité peut être celle d'un premier qui commence et qui commande, mais ce peut être aussi ce qui *résulte* d'un fonds littéralement primordial. De même, ce que je possède attend peut-être son usage actuel, mais d'une certaine façon, c'était, de fait, déjà présent.

Or cette unité des sens du verbe paraît cruciale pour saisir son usage philosophique. Chez Aristote, le premier sens reste, comme chez Platon, à l'état de vocabulaire non-technique<sup>224</sup>. Plus nouveau est, chez le Stagirite, le second sens d'appartenance, techniquement travaillé pour formuler la proposition prédicative en langage rigoureux (Aristote l'exprimant rarement sous la forme « S est P », sauf pour citer des expressions courantes ou fautives). Dès lors, ὕπαρχω se prend en autant de sens que le verbe être, autant qu'il y a de catégories<sup>225</sup>. Sous forme participiale, le terme désigne logiquement les « propriétés » par soi ou par accident. Mais l'on peut se demander si ce sens technique n'est pas également lesté du sens existentiel : l'appartenance d'un prédicat au sujet signifierait aussi qu'il est réellement dans le sujet, que c'est le cas, mais probablement sans une option ontologique très forte<sup>226</sup>. Enfin, Aristote ne se prive pas d'employer, voire d'inventer des composés : ἐνυπάρχω, par exemple, ou προὑπάρχειν<sup>227</sup>.

De son côté, le substantif ὕπαρξις, plus tardif, a le sens courant de « possession », « richesse » ; en revanche, tous les autres emplois sont des emplois techniques : en grammaire<sup>228</sup>, par exemple, ou en mathématiques<sup>229</sup>. Avant Alexandre, le terme au sens de l'existence apparaîtrait pour la première fois, non pas chez Philon d'Alexandrie comme le soutient J. Glucker, mais chez Philodème<sup>230</sup> à propos de l'existence des dieux. Mais c'est bien à propos de la

224 On le trouve par exemple en *Met.* Θ, 2, 1046b 10.

225 Cf. *An. Pr.*, I, 36, 48b 2-4 et *An. Pr.*, I, 37, 49a 6-9.

226 C'est pourquoi la proposition de J. Glucker de le traduire par « *to exist for* » est sans doute encore trop déterminée.

227 Que ne mentionne pas Glucker, sans doute parce que la préposition ne fait qu'expliciter l'un des sens du verbe, mais dont l'intérêt philosophique n'est pas des moindres. Ce composé apparaît dans certaines propositions cruciales du *corpus* aristotélicien, où on le traduit couramment par « préexister » même quand cela n'est pas sans poser problème au niveau du sens, par exemple à propos de la matière en Z 7, 1032b 30-32, passage intéressant qui mêle προὑπάρχοι, ὑπάρξει et ἐνυπάρχει.

228 Cf. par exemple Apollonius Dyscole, *Des conjonctions*, 221, 17.

229 Chez Diophante, par exemple, *Arithmeticon libri sex*, 2, 16 et 12, 19.

230 *De Dis.*, 3, col. 10, 35 Diels ; *De pietate*, col. 22, 628. Selon M.F. Burnyeat [2003], p. 14, n. 49, le sens



même question que le terme reparaitra chez Philon<sup>231</sup>, qui distingue à plusieurs reprises entre l'οὐσία et la ὑπαρξις de Dieu, c'est-à-dire entre ce que Dieu est et le fait qu'il soit. Selon Philon, en effet, l'essence de Dieu reste inaccessible à l'homme, qui peut seulement saisir les puissances divines qui révèlent son « existence », car « le fait qu'Il est peut être saisi sous le nom d'existence » (τὸ δ' ὅτι ἔστιν ὑπάρξεως ὄνοματι καταληπτὸν ὄν)<sup>232</sup>.

Ἐπαρξις renvoie donc clairement à une question de fait, par opposition à la question de l'essence : on le lit chez Plutarque, dans un contexte logique<sup>233</sup>, ou très clairement chez Galien, dans l'*Institution logique*, qui oppose les prémisses portant sur l'« existence simple » (celle de la Providence et de l'hippocentaure), par différence des prémisses portant sur l'essence<sup>234</sup>. À chaque fois, il s'agit donc de s'assurer de la réalité d'un fait difficile à établir, en particulier parce qu'il échappe à la perception : le destin, la providence, les dieux, bref des réalités proprement métaphysiques (ou, à tout le moins, sur le statut métaphysique desquelles on s'interroge)<sup>235</sup>. On retrouve d'ailleurs exactement ce sens chez Alexandre, par exemple au début de la *Mantissa* :

Περὶ ψυχῆς τί τέ ἐστι καὶ τίς αὐτῆς ἢ οὐσία καὶ τίνα αὐτῇ τὰ συμβεβηκότα, οὐ πρόχειρον οὐδὲ ἐκ τοῦ ῥάστου καταμαθεῖν, ἀλλ' ἔστιν τῶν χαλεπωτάτων ἢ περὶ τούτων θεωρία, καίτοι τό γε εἶναι τὴν ψυχὴν γνωριμώτατον καὶ φανερώτατον. Ἀλλ' ἔστιν πολλὰ τῶν ὄντων, ἃ τὴν μὲν ὑπαρξιν ἔχει γνωριμωτάτην, ἀγνωστοτάτην δὲ τὴν οὐσίαν, ὡσπερ ἢ τε κίνησις καὶ ὁ τόπος, ἔτι δὲ μᾶλλον ὁ χρόνος. ἐκάστου γὰρ τούτων τὸ μὲν εἶναι γνωριμὸν καὶ ἀναμφίλεκτον, τίς δὲ ποτέ ἐστιν αὐτῶν ἢ οὐσία, τῶν χαλεπωτάτων ὀραθῆναι.

À propos de l'âme, ce qu'elle est, quelle est son essence et quels sont ses accidents, cela n'est ni à la portée de tous, ni très facile à découvrir : au contraire, l'étude de ces choses appartient aux plus ardues, bien que le fait que l'âme est soit très connu et très évident. Mais, parmi les étants, nombreux sont ceux dont l'existence est bien connue, mais dont l'essence est inconnue, comme le mouvement et le lieu, et, plus encore, le temps. De chacune de ces choses, en effet, l'être est connu et indubitable, mais [quant à savoir] quelle peut bien être leur essence, cela fait partie des choses les plus difficiles à voir.

(*Mantissa*, 101, 3-10)

d'appartenance est attesté avant mais Burnyeat n'en cite pas les occurrences.

231 *De officio mundi*, 170 : « Πρῶτον μὲν ὅτι ἔστι τὸ θεῖον καὶ ὑπάρχει, διὰ τοὺς ἀθέους, ὧν οἱ μὲν ἐνεδοίασαν ἐπαμφοτερίσαντες περὶ τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ, οἱ δὲ τολμηρότεροι καὶ κατεθρασύναντο φάμενοι μηδ' ὅλως εἶναι, ... ».

232 *De praemiis*, 40. Sur ce passage (et la lecture ὄνοματι), cf. M.F. Burnyeat [2003], p. 15, n. 54.

233 Plutarque, *Sur l'E de Delphes*, 386f 3, 387c 6.

234 Galien, *Institutio logica*, II, 1 : « <Τῶν δὲ προτάσεων> ἔναι μὲν ὑπὲρ ἀπλῆς ὑπάρξεως ἀποφαίνονται, καθάπερ ὅποταν εἴπῃς 'πρόνοια ἔστιν ἵπποκένταυρος οὐκ ἔστιν [αἰνιγμα] ἢ <περὶ τῆς οὐσίας, καθάπερ> αἰ τοιαῖδε 'ὁ ἀῆρ σῶμά ἐστιν ὁ ἀῆρ οὐκ ἔστι σῶμά', ὑπὲρ δὲ τοῦ μεγέθους 'ὁ ἥλιος <ποδιαῖός ἐστιν ὁ ἥλιος> οὐκ ἔστι ποδιαῖός', ἔναι δὲ ὑπὲρ τῆς ποιότητος 'ὁ ἥλιος <φύσει θερμός ἐστιν ὁ ἥλιος> οὐκ ἔστι φύσει θερμός', ἔναι δὲ ὑπὲρ τοῦ <πρός> τι 'μείζων ἐστὶν ὁ ἥλιος τῆς σελήνης... ».

235 Galien, *Institutio logica*, XIV, 1.

Comme chez Galien et Philon, le terme fonctionne par différence d'avec l'essence – mais il faut noter que la relation entre essence et existence est ici inversée par rapport à Galien. D'une façon peut-être plus aristotélicienne, Alexandre présente un fait connu, établi, et c'est sur l'essence que va se concentrer la recherche philosophique. Ce prologue adopte cependant un ton assez rhétorique et n'est donc pas encore suffisant pour établir l'émergence de ὑπαρξις comme concept philosophique.

Mais Alexandre emploie également le terme dans des textes techniques, par exemple l'importante *Quaestio* I 8 selon laquelle « La forme n'est pas dans la matière comme en un substrat » où ὑπαρξις désigne ce que la forme rend possible pour la matière<sup>236</sup>. Le terme, en effet, y est dit contribuer à l'existence de la matière (« ἐν δὲ τῇ ὕλῃ ἢ συντελεῖ πρὸς ὑπαρξιν », 18, 7) parce qu'elle contribue à la subsistance du substrat (« συντελεῖ πρὸς τὸ εἶναι ἐν ὑποστάσει », 18, 6)<sup>237</sup>. Le terme y est redoublé par le participe ὑπάρχον pour désigner le mode d'être du particulier en acte. La *Quaestio* I 17 répète dans un sens similaire que la matière première ne saurait exister sans une forme, mais accorde, de façon plus équitable, que « chacune des deux a besoin de l'autre pour être en acte et dans l'existence »<sup>238</sup>. L'existence récupère donc ici, au moins linguistiquement, des concepts typiquement aristotéliciens : ce qui existe, c'est le particulier, le composé en acte.

Dans le *corpus* alexandrinien, le terme prend aussi un sens plus large, qui découle du précédent, pour désigner le donné positif, la réalité comme ce qui est indépendant de ma perception et de ma pensée et qui en fait l'objet, contre les sophistes<sup>239</sup>. Dans le commentaire à *Métaphysique* Γ 5-6, Alexandre emploie ὑπαρξις pour dire la préexistence des substrats de la sensation, la réalité qui se trouve en deçà de l'apparaître<sup>240</sup>. Que ὑπαρξις fonctionne par

236 *Quaestio* I 8, 18, 4-9.

237 Sur cette thèse, cf. ci-dessous § 3.2.2 et 3.2.3.

238 *Quaestio* I 17, 30, 4-6 : « οὐτε γὰρ τὴν ὕλην χωρὶς εἶδους οἶόν τε ἐν ὑποστάσει εἶναι οὐτε τὸ εἶδος ἄνευ τῆς ὕλης· ἐκάτερον γὰρ αὐτῶν τοῦ ἑτέρου δεῖται πρὸς τὸ εἶναι ἐνεργεῖα τε καὶ ἐν ὑπάρξει ».

239 Cf. par exemple *In Met.*, 326, 5-9 : « Καὶ ἔτι ὁ λέγων, εἰ ἐν τῷ δοξάζεσθαι ἐκάστῳ τῶν ὄντων ἐστὶ τὸ εἶναι, μὴ ὄντος γε τοῦ δοξάσαντος οὐδὲν ἔσται ὥστε ἀναιρεθέντος ζῶου οὐδὲν ἄλλο εἶη, καὶ συμφθειροῖτο ἂν τῷ δοξάζοντι φθειρομένῳ ἢ ὑπαρξιν τῶνδε ὧν ἐδόξαζεν, ὡς εἴπομεν ἤδη. » : « En outre, il y a l'argument selon lequel si c'est dans le fait d'être objet d'opinion que réside son être pour chaque étant, alors s'il n'y a personne pour avoir une opinion, rien n'existera. Dès lors, en supprimant l'animal, rien d'autre n'existera et avec la destruction du sujet opinant, sera également supprimée l'existence de tout ce sur quoi il a eu une opinion, comme nous l'avons déjà dit. »

240 Cf. par exemple *In Met.*, 316, 9 et 25 et *In Met.*, 323, 7-10. « Ῥάδιον δέ, ὅτι μὴ ἔστιν ἐν τῷ φαίνεσθαι τοῖς οὖσι τὸ εἶναι, καταμαθεῖν καὶ ἐκ τοῦ τὰ μὲν πρὸς τι ἅμα εἶναι τῇ φύσει, μὴ συναναιρεῖσθαι δὲ τῷ δοξάζοντι τὴν τῶν δοξαζομένων οὐσίαν τε καὶ ὑπαρξιν. » : « Mais il est également facile de

opposition au simple apparaître est confirmé par d'autres passages, qui la rangent du côté du  $\rho\acute{o}\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$ <sup>241</sup>. Mais  $\acute{\upsilon}\pi\alpha\rho\xi\iota\varsigma$  se rapproche également du sens catégorial de l'οὐσία et sert à dire la primauté de l'οὐσία dans l'ordre des êtres ou le mode d'être quasi-substantiel des artefacts<sup>242</sup>.

À chaque fois donc,  $\acute{\upsilon}\pi\alpha\rho\xi\iota\varsigma$  a à avoir avec οὐσία, soit pour s'en distinguer (quand οὐσία signifie l'essence, sur le modèle de la distinction entre  $\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  et  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ), soit pour se rapprocher de son sens large (ce qui est, la réalité) ou de son sens de première catégorie. Le terme paraît donc avoir un statut notionnel dans le vocabulaire alexandrinien, bien qu'il ne soit pas thématiquement tel. Malgré la diversité de ses usages, il renvoie communément à l'« existence », certes, mais entendue comme « le fait que ce soit le cas », la factualité, par exemple le *factum brutum*<sup>243</sup> du particulier sensible, dont l'existence s'impose à moi, ou encore l'actualité d'un état de fait (un complexe substance-accident)<sup>244</sup>. La liaison avec l'οὐσία comprise comme substance s'éclaire alors : dire qu'une chose « existe » ou est « dans l'existence », c'est dire : soit qu'elle compose une substance, soit qu'elle est une substance (pour laquelle on peut s'interroger sur ce qu'elle est ou si elle est), ou encore qu'elle est le prédicat d'une substance à laquelle elle appartient. Il n'y a donc pas radicale équivocité entre le sens dit « existentiel », ou factuel, et le sens d'appartenance que le terme a surtout dans le *Commentaire aux Premiers Analytiques*. Si l'on prend le terme d'appartenance au sens réaliste, comme on a pu le faire déjà chez Aristote, alors

---

comprendre que l'être des étants ne consiste pas dans leur apparaître à partir du fait que, tandis que les relatifs sont par nature simultanés, la substance et l'existence des objets de croyance ne sont pas supprimées avec celui qui y croit. »

241 Cf. par exemple *In Met.*, 431, 20 – 432, 5 et, surtout, *In Meteor.*, 131, 23. Cf. aussi *In De sensu*, 63, 20.

242 Cf. *In Met.*, 359, 33 – 360, 1 : « Διὸ καὶ τὸ κατὰ τέχνην γινόμενον εἶδος οὐσίαν ὃν τῶν ἔργων τῶν τεχνητῶν οὕτω καλοῦσιν. ἕκαστον γὰρ καὶ τούτων οἰκείαν τινὰ οὐσίαν καὶ ὑπαρξίν ἔχει, ἢ καὶ αὐτὴ φύσις καλεῖται εἶδος ὃν αὐτῶν, διὸ καὶ λέγεται οἰκείαν ἔχειν οὐσίαν. » : « C'est pourquoi on appelle « nature » la forme qui advient par la technique, parce qu'elle est la substance des objets techniques. Chacun de ces objets, en effet, possède aussi une certaine substance propre et une existence, qu'on appelle aussi « nature », parce qu'elle est la forme de ces objets – et c'est pourquoi ils sont dits avoir une substance propre. » Cf. aussi *In Met.*, 387, 8-12 : « Φησὶ δέ, ἐπεὶ τὸ εἶναι πλεοναχῶς (δεκαχῶς γάρ), τὸ κατὰ τὸ εἶναι πρῶτον καὶ κατὰ τὴν ὑπαρξίν φησιν εἶναι τὸ πᾶσιν ὑποκειμένον τοῖς ἄλλοις, τοιοῦτον δὲ τὴν οὐσίαν εἶναι· καθὸ γὰρ συναναιρεῖ μὲν μὴ συναναιρεῖται δέ, πρώτη τῶν ἄλλων. Ἀλλὰ καὶ καθὸ ὑπόκειται καὶ καθὸ τᾶλλα ἔστι τῶ ἐν ταύτῃ ὑποκειμένη εἶναι, μάλιστα καὶ πρῶτον ὄν. » : « [Aristote] dit en outre que, "puisque l'être [se dit] en plusieurs sens" (à savoir en dix sens), ce qui est premier selon l'être et selon l'existence est, selon lui, substrat pour toutes les autres choses – et telle est la substance, car, dans la mesure où [si] on supprime [tout le reste], elle n'est pas supprimée, elle est la première de tout le reste. Mais c'est à la fois dans la mesure où elle est sous-jacente et où les autres choses sont parce qu'elles résident en ce substrat, qu'elle est un étant suprême et premier. » Voir aussi *In Met.*, 399, 12-19 .

243 Nietzsche, *Généalogie de la morale*, III, § 24.

244 Pour une occurrence temporelle de  $\acute{\upsilon}\pi\alpha\rho\xi\iota\varsigma$ , cf. *In Met.*, 385, 29.

cela voudrait dire que : 1) construit avec double régime datif/génitif, ὑπαρξίς signifie l'occurrence de x en y, et 2) sans complément, ὑπαρξίς désigne l'occurrence – au sens anglo-saxon – d'une chose.

Or si avant Alexandre le terme est assez peu employé<sup>245</sup>, il prend toutefois une véritable ampleur dans le débat philosophique de son époque – chez Sextus<sup>246</sup> ou Galien, par exemple – et il est donc légitime de s'interroger sur les raisons d'une telle promotion, en se demandant si ses emplois par différents auteurs favorisent l'émergence d'un sens unique. Dans une note à son article sur les traductions latines d'οὐσία<sup>247</sup>, J.-F. Courtine évoque ainsi l'idée selon laquelle la traduction d'οὐσία par *substantia* est liée à la traduction, au sein du grec, d'οὐσία en ὑπαρξίς. Comme on l'a déjà évoqué<sup>248</sup>, pour J.-F. Courtine, en effet, à la période post-hellénistique, la « présence » devient pensée en termes de « fait » qu'il faut établir et sur lequel on peut construire le discours (qu'il soit judiciaire, physique etc.). Cette thèse demande à être nuancée et ne peut être généralisée à l'ensemble du vocabulaire ontologique, mais, en l'espèce, les occurrences de ὑπαρξίς que nous avons trouvées chez Philon, Galien ou Alexandre vont dans ce sens. Il est donc naturel de ce point de vue que le vocable « ὑπαρξίς » soit régulièrement employé dans les questions sur l'être et le mode d'être de ces choses dont nous savons qu'elles sont, mais qui n'existent pas à la manière des corps sensibles, telles les idées, les catégories, le temps, l'âme, les universaux mais aussi (voire surtout) les objets mathématiques<sup>249</sup> – comme en témoigne Alexandre lui-même<sup>250</sup>, récupérant un terme sans doute diffusé par le Portique.

Si ὑπαρξίς ne se lit que dans des témoignages plus tardifs, le verbe ὑπάρχω, quant à lui, est clairement attesté dès les premiers stoïciens. Le verbe intervient en effet à la fois dans la définition par Zénon de la φαντασία καταληπτική, dans la définition de la vérité, ou dans les questions du mode d'être des incorporels et, en particulier celui des exprimables<sup>251</sup>. Sans qu'il soit ici nécessaire de trancher la polémique sur la signification du verbe, en lien avec un passage de

---

245 On le lit certes dix-huit fois chez Philon, mais c'est dans une œuvre pour le moins prolifique.

246 Par exemple *PH*, II, 14 ; *M*, VIII, 453.

247 J.-F. Courtine [1980] / [2003a], p. 74, n. 1.

248 Cf. ci-dessus, § 1.1.3.a.

249 Cf. D.P. Taormina [1994].

250 Sur l'existence du vide et du non-étant, etc. Cf. *In Met.*, 35, 24 – 36, 3 ; *Mantissa*, 172, 12 ; *Quaestio*, 106, 11, etc.

251 Voire respectivement : Sextus Empiricus, *M*, VII, 248 (dans cette définition, Cicéron traduit ὑπάρχον par *id quod est*) ; *M*, VIII, 10 ; D.L. VII, 63 (= SVF II 181) et Sextus, *M*, VIII, 70 .

Plutarque sur le temps<sup>252</sup>, à tout le moins peut-on repérer ceci de clair : dans la définition de la vérité ou de la φαντασία καταληπτική, le terme ὑπάρχον fait toujours signe vers ce qui est réellement, actuellement, avec l'idée d'un « état de choses » (plus que d'une entité extérieure). Le terme peut en outre désigner à la fois ce qui est doté de ce mode d'être que ce qui est fondé dans un tel mode d'être. De même, dans les passages de Sextus contenant ὑπαρξίς et visant les stoïciens, on trouve ce sens de la réalité extra-mentale d'un état de choses. Mais si ὑπάρχον désigne effectivement le mode d'être des corps, il peut aussi renvoyer à l'être des incorporels, au sens où ils sont actuellement instanciés dans quelque chose<sup>253</sup>. Il en va ici comme il en va pour ὑπόστασις : le champ lexical de l'ὑπαρχεῖν demeure suffisamment labile pour s'adapter à des contextes et des niveaux ontologiques différents. Les auteurs de la période post-hellénistique et de l'Antiquité tardive y trouvent un moyen d'exprimer leur propre conception du « réel », de ce qui nous est donné factuellement, indépendamment du bon-vouloir du sujet – que l'on désigne par là les corps, les Idées ou le composé hylémorphique.

Récapitulons : cette brève esquisse de l'histoire de ὑπαρξίς révèle une option ontologique plus forte que celle que ne laissait présager l'emploi classique du verbe correspondant. Le substantif naît clairement dans des circonstances où il s'agit de s'interroger sur ou de prouver le fait qu'une chose (Dieu, le vide, etc.) *est*. Si les emplois dans les différentes écoles révèlent des conceptualisations distinctes, l'idée demeure, d'un fondement actuel, extra-mental.

Propre à Alexandre serait bien plutôt le geste consistant à réintégrer ce terme dans une science de l'étant en tant qu'étant, en réaffirmant, contre le divorce stoïcien entre l'étant et le quelque chose<sup>254</sup>, que n'existe que ce qui est, c'est-à-dire qui est quelque chose. Deux conséquences découlent de cette thèse.

Quoique donc le terme ne soit pas d'origine alexandrinienne, son statut d'instrument ontologique est bien un acquis de l'Exégète. Il est difficile de penser que la thèse porphyrienne de l'existence comme « être » indéterminé, donc d'un lien fort entre ὑπαρξίς et εἶναι, n'a pas l'une de ses racines chez Alexandre, ne serait-ce qu'en en faisant l'outil de développements ontologiques<sup>255</sup>. Sauf erreur, aucun autre auteur passé ou contemporain n'avait, jusqu'à

---

252 Plutarque, *De Comm. Not.*, 41, 1081f. Cf. P. Hadot [1969] et V. Goldschmidt [1972].

253 Cf. D. Sedley [2005b], p. 86. Sur les exprimables, voir aussi A.A. Long [1971] et sur l'existence et la subsistance, V. Caston [1999], p. 152 sq.

254 Cf. le texte anti-stoïcien déjà cité de *In Top.*, 301, 19 : « πᾶν γὰρ τὸ ἐν ὑπάρξει ὄν καὶ ὄν καὶ ἐν ἐστὶν ».

255 On revient sur cette question ci-dessous § 2.2.4.

Alexandre, intégré ὑπαρξις à une science ni même à une réflexion générale sur l'être et l'étant.

Seulement, dans tous les exemples que nous venons de voir, et à la différence de Porphyre, Victorinus ou Damascius, l'Exégète emploie ὑπαρξις pour désigner la factualité d'une substance déterminée, ou celle d'une détermination de la substance qui tient son être d'elle. Si Alexandre ne sépare pas être et substance, et encore moins existence et essence, il ouvre malgré tout la voie à une pensée de l'existence comme nue entité, en étant désormais en mesure d'exprimer, et même de thématiser, ce qui, dans la chose, correspond au fait qu'elle soit. C'est là ce que confirment les commentaires à Γ 2, à propos de l'identité de l'étant et de l'un, et Δ 7, à propos du sens « par soi » de l'être.

*b) Le commentaire à Γ 2 : l'étant et l'un*

La question de l'identité entre étant et un n'est pas pour Alexandre qu'une question d'exégèse locale, mais constitue un point littéralement crucial. Elle figure en effet un carrefour du chapitre Γ 2 et répond plus généralement à l'impératif de coordination des divers objets de la métaphysique que semble s'être fixé l'Exégète – et dont témoignent amplement les proèmes aux commentaires de Γ et Δ. Le plan du commentaire à Γ 1-3<sup>256</sup> montre en effet combien c'est à partir de cette thèse qu'Alexandre comprend *tout le reste* du chapitre Γ 2. Le commentaire à 1003b 33 établit ainsi que, non seulement les espèces de l'étant sont au même nombre que les espèces de l'un, mais en outre que les espèces de l'un *sont* les espèces de l'étant en tant qu'étant et font donc l'objet de la philosophie<sup>257</sup>. À partir de là peuvent s'intégrer à ce champ tous les opposés et les contraires à l'un, ce qui justifie finalement l'universalité de la métaphysique<sup>258</sup>, qui est répétée en conclusion du commentaire au chapitre<sup>259</sup>. Alexandre a donc probablement entrevu que l'identité entre étant et un est plus qu'une thématique ou un champ de recherche parmi d'autres pour la science de l'étant en tant qu'étant, et constitue une question structurante pour l'objet et la possibilité même de cette science<sup>260</sup>. Or c'est à l'occasion du commentaire de cette thèse

---

256 Donné ci-dessous, § 2.4.1.

257 *In Met.*, 249, 33 sq.

258 *In Met.*, 261, 19 sq.

259 *In Met.*, 264, 24 sq.

260 L. Couloubaritsis souligne aussi la circularité, par exemple, qui se manifeste dans l'emploi des notions d'identité et de différence à propos de l'étant et de l'un, cf. L. Couloubaritsis [1983], p. 66.

qu'Alexandre explicite le sens de l'étant par ὑπαρξίς. Rappelons le texte d'Aristote commenté par Alexandre<sup>261</sup> :

Εἰ δὴ τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν ταὐτὸν καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὥσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐνὶ λόγῳ δηλούμενα (διαφέρει δὲ οὐθέν οὐδ' ἂν ὁμοίως ὑπολάβωμεν, ἀλλὰ καὶ πρὸ ἔργου μᾶλλον)· ταὐτὸ γὰρ εἰς ἄνθρωπος [καὶ ἄνθρωπος]<sup>262</sup>, καὶ ὢν ἄνθρωπος, καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ κατὰ τὴν λέξιν ἐπαναδιπλούμενον τὸ ἔστιν ἄνθρωπος ἄνθρωπος καὶ τὸ ἔστιν ἄνθρωπος<sup>263</sup>.

Si donc l'étant et l'un sont identiques et une seule nature, en ce qu'ils se suivent l'un l'autre comme le font principe et cause, mais non parce qu'ils sont désignés par une unique notion (d'ailleurs cela ne changerait rien que nous les concevions de cette manière, et ce serait même plus pratique), car il y a identité entre « un humain », « humain » et « être humain », et le redoublement dans l'expression « l'<sup>264</sup> humain est humain » et « l'humain est » n'indique rien de différent.

(Met. Γ, 2, 1003b 22-29)

Avant ce texte, Aristote a entrepris de déterminer les objets de la science de l'étant en tant qu'étant. Après avoir souligné que l'étude du philosophe portera sur l'οὐσία, étant donné sa primauté<sup>265</sup>, Aristote développe l'idée que, parce que « étant » et « un » sont des prédicats qui s'impliquent toujours mutuellement, alors la science qui étudie l'étant en tant qu'étant étudiera aussi l'un. Le passage cité est le cœur de l'argument selon lequel l'étant et l'un sont identiques, « la même chose et une seule nature ». L'argument d'Aristote est, pour le dire vite, indissociablement linguistique et ontologique<sup>266</sup> et doit très probablement être compris dans son rapport à la théorie académicienne de l'univocité de l'Idée de l'Un et au danger du monisme parménidien, qu'explicitait davantage la onzième aporie de B<sup>267</sup>. Mais, afin de mettre en lumière l'interprétation alexandrinienne, il importe de noter que l'identité professée entre l'étant et l'un est ici exigée pour les besoins de l'argumentation, qui autorisent, dans ce contexte, à minimiser la différence qui demeure entre les deux notions<sup>268</sup>. On ne saurait tenir pour rien cette différence entre étant et un, qu'Aristote maintient sans doute par manœuvre anti-académicienne. La nuance se lit encore au livre I : « l'un signifie *en quelque sorte* (πῶς) la même chose que l'étant »<sup>269</sup>, et, comme le précise ici Aristote, l'un et l'étant diffèrent par leur λόγος. Il convient donc de rendre compte de cette identité entre l'étant et l'un, tout en expliquant leur différence par leur λόγος. C'est à résoudre ce problème que s'attache Alexandre dans son commentaire.

261 Nous essayons donc ici de donner le texte lu par Alexandre, dans la mesure du possible, eu égard aux hésitations parallèles du texte aristotélicien et de celui d'Alexandre – les manuscrits A et L (A<sup>b</sup>) donnant aussi pour le *Commentaire* des leçons distinctes. Sur le texte d'Aristote, outre les apparats critiques de Ross et Jaeger, voir en particulier B. Cassin, M. Narcy [1998], p. 164-165, M. Hecquet-Devienne [2008], p. 108.

262 Cf. la citation en 247, 33-34.

Pour comprendre, tout d'abord, l'identité de l'un et de l'étant, Alexandre use de l'analogie avec principe et cause qu'il interprète en un sens strict : pour l'Exégète, l'analogie ne porte pas seulement sur le fait positif qu'ils « se suivent l'un l'autre », mais aussi sur leur différence. Or, selon lui, principe et cause sont identiques au sens où il se disent des mêmes choses : ce qui est principe est aussi nécessairement cause, et réciproquement :

Λέγει δὲ τὸ ἐν τῷ ὄντι οὕτω ταὐτὸν εἶναι ὡς ἔστι ταῦτ' ἀρχὴ τε καὶ αἴτιον. Ὡς γὰρ ταῦτα ἀμφοτέρωθεν μὲν [247.10] ἀκολουθεῖ τε ἀλλήλοις καὶ κατὰ τοῦ αὐτοῦ κατηγορεῖται (ὁ γὰρ ἀρχή, τοῦτο καὶ αἴτιον, καὶ ὁ αἴτιον, τοῦτο καὶ ἀρχή), ἄλλος μὲντοι λόγος αὐτοῦ καὶ ἄλλη ἐπιβολὴ τῆς διανοίας καθὼς ἀρχὴ λέγεται καὶ ἄλλος καθὼς αἴτιον (ἢ μὲν γὰρ ἀρχὴ καθὼς πρῶτόν ἐστι τοῦ οὗ ἐστὶν ἀρχή, καὶ καθὼς ἐξ αὐτοῦ τὰ ὦν ἐστὶν ἀρχή, τὸ δὲ αἴτιον καθὼς ἐστὶ δι' αὐτὸ τὸ οὗ αἴτιον· ἄλλο [247.15] δὲ τὸ ἐξ οὗ ἐστὶ καὶ ἄλλο τὸ δι' ὃ), οὕτω δὴ φησὶν ἔχειν πρὸς ἀλληλα τὸ τε ὄν καὶ τὸ ἐν.

<Aristote> dit en outre que l'un est identique à l'étant comme le sont le principe et la cause. De même en effet que ces deux derniers se suivent l'un l'autre et se prédisent d'une même chose (car ce qui est principe est aussi cause, et ce qui est cause est aussi principe), et que, toutefois, leur notion diffère, c'est-à-dire qu'autre est l'intention de la pensée quand on dit « principe » et autre, quand on dit « cause » (en effet : <on parle de> principe quand il est le premier de ce dont il est principe et quand c'est à *partir de lui* que sont les choses dont il est principe ; et <on parle de> cause quand c'est *par elle* qu'est ce dont elle est cause. Or c'est une chose d'« être à partir de », une autre d'« être par »), de même, affirme-t-il, l'un et l'étant se comportent-ils l'un vis-à-vis de l'autre.

(In *Met.*, 247, 8-16)

Par-delà le caractère discutabile de cette affirmation<sup>270</sup>, l'interprétation d'Alexandre tient,

- 
- 263 Que nous dérivons à partir de 247, 4 – 248, 1 : « τὸ ἔστιν ἄνθρωπος ἄνθρωπος οὐχ ἕτερόν τι σημαίνει τοῦ ἔστιν ἄνθρωπος ἀπλοῦ ». Mais on peut se demander si Alexandre n'a pas une autre version sous les yeux car, dans la suite du commentaire (248, 5-8), il parle de « redoublement » (ἐπαναδίπλωσις) entre « ὦν ἐστὶν ἄνθρωπος » et « ἐν ἐστὶν ἄνθρωπος » (ou « εἷς ἐστὶν ἄνθρωπος », 248, 11). La répétition de « ἔστιν ἄνθρωπος ἄνθρωπος » est confirmée en 248, 12 (alors qu'elle est absente de nos manuscrits d'Aristote). Contrairement à nos manuscrits d'Aristote, qui tous (mais sous des formes différentes) réintroduisent ici « εἷς », Alexandre est contraint à davantage d'acrobaties herméneutiques pour expliquer le lien de cet exemple de redoublement avec la thèse de l'identité de l'un et de l'étant. C'est peut-être alors cela, et non la diversité des leçons qu'il a sous les yeux, qui expliquent sa double interprétation.
- 264 Il n'y pas d'article dans le texte grec, mais si l'on traduisait par « un homme », la traduction en dirait plus que le texte-source.
- 265 Si l'on accepte le déplacement du passage 1003b 19-22 après 1004a 2.
- 266 Pour les passages parallèles, cf. *Met.* I, 2, 1054a 13-19 ; H 6, 1045a 36 – b 7 et les commentaires qu'en donne A. Stevens [2000], p. 172.
- 267 *Met.* B, 1, 996a 4-9 et B, 4, 1001a 4-8. Cf. l'article classique de E. Berti [1979].
- 268 Cf. L. Couloubaritsis [1983], p. 86.
- 269 *Mét.* I, 2, 1054a 13. La question est de savoir quel sens a ici « signifier » : est-ce le sens pré-aristotélicien d'indiquer, renvoyer à, ou le sens qu'institue Aristote de signifier comme « avoir un sens » (sans que cela dénote nécessairement un état du monde) ?
- 270 Alexandre peut justifier la thèse selon laquelle toute cause est aussi principe grâce à Δ 1, 1013a 17. Mais on peut s'interroger sur la réciproque : il n'est pas certain qu'Aristote admette que tout principe soit



comme de juste, à son effort déjà évoqué de systématisation et de stabilisation du lexique. Une fois soulignée l'identité entre principe et cause, reste encore à établir leur différence. Lisant l'analogie en un sens fort, Alexandre se sert déjà de la différence qu'Aristote va énoncer entre un et étant pour distinguer principe et cause. Ils diffèrent par le λόγος, ce qu'Alexandre interprète comme signifiant « ἐπιβολὴ τῆς διανοίας » : un projet de pensée, la façon dont la pensée discursive s'applique, ou, pour reprendre un terme médiéval<sup>271</sup>, l'intention de la pensée. Cet emploi par Alexandre de διανοία se fait probablement par opposition à la λέξις du texte aristotélicien de 1003b 27<sup>272</sup>. La pensée, lorsqu'elle prédique de quelque chose son caractère de « principe », vise la primauté du principe, pour signifier la relation de provenance entre le principe et son objet. On parlera en revanche de cause pour signifier que l'effet est, ou est ce qu'il est, par sa cause et, la répétition étant inévitable en français, à cause de sa cause<sup>273</sup>. Bref, pour conjuguer identité et différence du principe et de la cause, Alexandre utilise ce que nous pourrions appeler une distinction entre extension et compréhension. Principe et cause désignent des choses « hétéronymes », c'est-à-dire, selon la définition qu'en donne Alexandre, des choses qui ont des noms différents, chaque nom renvoyant à une essence ou une intention différente, mais ayant strictement la même extension, comme « l'indivisible et le plus petit, la semence et la graine, la montée et la descente »<sup>274</sup>.

Dès lors qu'Alexandre a insisté sur l'analogie entre principe et cause d'une part, et étant et un d'autre part, il peut appliquer le même schéma explicatif à l'étant et l'un. Notre passage commence donc par établir l'identité en extension de l'un et de l'étant :

---

cause. Il faudrait ici comparer les extensions du principe et de la cause en Δ 1 et 2. Cf. aussi Δ 4 1070b 23-24 : la causalité se divise entre principes et éléments. Cf. A. Stevens [2000], p. 36-41.

271 Cf. par exemple Guillaume d'Auvergne, *De Trinitate*, Prol., 2, sur les « intentions » exprimées par le verbe être.

272 Et l'on pourrait s'interroger sur le caractère éventuellement stoïcien d'une telle compréhension du couple (certes d'origine aristotélicienne) λέξις-διανοία.

273 Sur cette distinction, cf. aussi *In Met.*, 24, 29-25, 1. Sur le principe comme ὅθεν chez Aristote, cf. Δ 1, 1013a 17-19. Sur la cause comme διότι, cf. les *An. Po.*, 78a 22 ; 90a 6-7, 90a 32-35, etc.

274 Le terme n'apparaît pas chez Aristote. Pour Alexandre, cf. *In Met.*, 247, 22-24 ; 378, 13-14 et 379, 20-22 : « δύναται διαφέροντα λέγειν καὶ ὅσα κατὰ τὸ ὑποκείμενον ὄντα ταυτὰ, κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ τὸν ὀρισμὸν ἔχει τὴν ἑτερότητα, ὡς ἔχει τὰ ἑτερόνυμα ». Cf. aussi *In Top.*, 398, 2 ; 405, 6 ; 475, 16.

Καθ' ὧν μὲν γὰρ θάτερον, πάντως καὶ θάτερον· διὸ καὶ ἀμφότερα τῶν πολλαχῶς λεγομένων ἐστὶ τῶν, ὡς εἴρηκε, πρὸς ἓν καὶ πρὸς μίαν φύσιν λεγομένων· κατὰ διάφορον δὲ ἐπίνοιαν τό τε ὄν καὶ τὸ ἓν κατηγοροῦμεν, διὰ μὲν τοῦ ὄν εἰπεῖν τι τὴν ὑπαρξιν σημαίνοντες αὐτοῦ, [247.20] διὰ δὲ τοῦ ἓν τὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων χωρισμὸν καὶ τὸν ἀπὸ τοῦ πλήθους· ἅμα δὲ ὄν τί ἐστὶ καὶ διαφέρει τῶν ἄλλων καὶ ἔστιν ἓν καὶ οὐ πλῆθος.

Les choses, en effet, auxquelles <on attribue> le premier<sup>275</sup>, <on leur attribue> aussi totalement le second. C'est pourquoi, comme il l'a dit, tous deux appartiennent aux choses qui, parmi celles qui se disent en de multiples sens, se disent relativement à une unité, c'est-à-dire relativement à une unique nature. Mais c'est en vertu d'une intention différente que nous attribuons l'étant et l'un : en disant de quelque chose qu'il est un étant, nous signifions son existence, et en disant qu'il est un, nous signifions sa séparation d'avec toute autre chose et d'avec le multiple. Mais tout à la fois<sup>276</sup>, <cette chose> est un étant, diffère des autres choses, est une et n'est pas multiple.

(In *Met.*, 247, 16-21)

Une fois rappelée l'identité en extension, Alexandre en déduit qu'étant et un sont tous deux plurivoques, puisque l'universelle extension de l'étant a pour contrepartie qu'il ne peut être dit en un seul sens. Mais, comme le rappelle Alexandre, bien que plurivoque, l'étant n'est pas pour autant un homonyme – et ainsi en ira-t-il pour l'un. Il est d'ailleurs étonnant qu'Alexandre renforce cette thèse par un « ὡς εἴρηκε » : ce qu'Aristote « a dit » est que l'étant relève des « πρὸς ἓν καὶ πρὸς μίαν φύσιν λεγομένων », au début du chapitre, mais on serait bien en peine de trouver un passage antérieur dans le chapitre énonçant en toute lettre la plurivocité de l'un. L'affirmation indique combien la mécanique de la convertibilité est en marche : l'uni-référentialité de l'un découle nécessairement de son identité avec l'étant, une fois que cette identité est comprise comme identité en extension.

Reste donc à expliquer la différence entre l'étant et l'un. Certes, dans l'ensemble de son commentaire, Alexandre inaugure sans doute une lecture qui force la convertibilité entre étant et un. Néanmoins, comme on le voit dans ce passage, l'Exégète maintient une différence « logique » entre eux, interprétée en terme d'intention de pensée ou de signification : c'est ce que dit le terme « ἐπίνοια », qui est à lire comme la contraction de l'expression précédente d' « ἐπιβολὴ τῆς διανοίας ». Tout le dispositif herméneutique est donc prêt : l'analogie avec principe et cause, la définition du *logos* en terme d'intention de pensée, et la distinction entre identité en extension et différence en compréhension. C'est cet ensemble qui explique la proposition centrale :

C'est en vertu d'une intention différente que nous attribuons l'étant et l'un : en disant de

---

275 L'un ou l'étant.

276 Et non pas « en même temps » ou « simultanément » car il n'est pas question ici de phénomènes se produisant au même instant.

quelque chose qu'il est un étant, nous signifions son existence, et en disant qu'il est un, nous signifions sa séparation d'avec toute autre chose et d'avec le multiple.

En premier lieu, il convient ici de nuancer l'idée d'une stricte synonymie (au sens moderne) entre « étant » et « existence » d'une part, et « un » et « séparation », d'autre part. L'équivalence entre les termes est davantage fonctionnelle : Alexandre propose manifestement quelque chose comme des termes voisins de « étant » ou « un », afin de mieux distinguer l'intention avec laquelle nous employons ces prédicats. En ce sens, « σημαίνω » n'a pas ici le sens fort d'une définition, mais dit l'intention avec laquelle nous prédisons « étant » ou « un »<sup>277</sup>.

Il y a dans tous les étants une double dimension, le fait d'être et l'unité, qui leur appartient en tant qu'étants, parce que l'étant et l'un se suivent, et qu'ils relèvent donc de la même science ; c'est d'ailleurs ainsi qu'Alexandre comprend la clause aristotélicienne selon laquelle considérer l'étant et l'un comme « ἐνὶ λόγῳ δηλούμενα » serait même plus pratique. L. Couloubaritsis a montré combien cette parenthèse révèle paradoxalement que la différence entre l'étant et l'un constitue un obstacle pour la science de l'étant en tant qu'étant et que l'affirmation de leur identité relève donc au fond davantage de « l'hypothèse de travail »<sup>278</sup>. Alexandre comprend au contraire la clause à travers le prisme de la distinction entre hétéronymes et polyonymes « lesquels ont plusieurs noms mais dont chaque nom a la même définition » (ὧν πλείω μὲν ὀνόματα, καθ' ἕκαστον δὲ τῶν ὀνομάτων ὁ αὐτὸς λόγος, 247, 27-28). Dans ce dernier cas, l'étude de l'étant et l'un « relèverait encore davantage de la même science, s'ils différaient seulement par le nom » (ἔτι γὰρ μᾶλλον τῆς αὐτῆς ἐπιστήμης ἔσται ὁ περὶ ἑκατέρου αὐτῶν λόγος, εἰ μόνον κατὰ τὸ ὄνομα διαφέροιεν, 247, 31-32). Le contrôle de leur différence est donc, dans le dispositif alexandrinien, absolument nécessaire pour maintenir l'unité de la métaphysique et la structure de son champ.

Quoique leur différence réside plus que dans le seul nom, elle tient au fond simplement à deux manières distinctes de décrire la même « nature sous-jacente » (« κατὰ τὴν ὑποκειμένην φύσιν », 247, 26-27). L'existence et la séparation n'indiquent pas un attribut particulier de la chose qui la distingue d'une autre, et, éventuellement, la rapproche d'une autre. Ils disent ce qui fait d'une chose une chose. Si Alexandre inaugure donc la compréhension de ce passage de Γ 2 en termes de rapport entre essence et existence, c'est donc de façon lointaine. Cette idée reste sans

---

<sup>277</sup> Les deux termes sont en effet ici, comme plus loin, envisagés comme des prédicats (cf. par exemple *In Met.*, 248, 26).

<sup>278</sup> Cf. L. Couloubaritsis [1983], p. 86.

aucun doute à l'état de piste dans le commentaire d'Alexandre à Γ 2 et se voit davantage fondée par celui à Δ 7.

c) Métaphysique Δ, 7 et son commentaire par Alexandre

Καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὅσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. Ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστὶ σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρός τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ πού, τὰ δὲ ποτέ, ἐκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταὐτὸ σημαίνει· οὐθὲν γὰρ διαφέρει τὸ “ἄνθρωπος ὑγιαίνων ἐστίν” ἢ τὸ “ἄνθρωπος ὑγιαίνει”, οὐδὲ τὸ “ἄνθρωπος βαδίζων ἐστίν” ἢ “τέμνων” τοῦ “ἄνθρωπος βαδίζει” ἢ “τέμνει”, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.

Être par soi se dit en autant de sens que signifient les figures de la prédication, car en autant de sens elles se disent, en autant de sens l'être signifie. Donc, puisque parmi les prédicats, certains signifient le ce que c'est, d'autres la qualité, d'autres la quantité, d'autres la relation, d'autre le faire ou le subir, d'autres le lieu, d'autres le temps, « être » signifie la même chose que chacun de ces [prédicats] ; car il n'y a aucune différence entre « un homme est bien portant » et « un homme se porte bien », ni entre « un homme est en train de marcher » ou « en train de couper » et « un homme marche » ou « coupe », *et caetera*.

(Met. Δ, 7, 1017a 22-31)

Dans ce chapitre célèbre du *Livre des définitions*, Aristote présente la plurivocité de l'étant non plus sous sa seule figure catégoriale, mais de façon quadruple, comme être par accident, être par soi, être comme vrai et être en acte et en puissance. Aristote ouvre la partie avec les sens par accident et par soi, ainsi qu'il l'a fait pour l'un au chapitre précédent. Malgré l'apparente distance de leurs problématiques respectives, certains liens peuvent être tissés entre Δ 7 et Γ 2, qui expliquent qu'on retrouve une thèse similaire dans les commentaires d'Alexandre. Dans ces deux passages, en effet, Aristote se livre à une réflexion sur le langage et, particulièrement, sur le sens de « être » dans les propositions du langage ordinaire<sup>279</sup>. Mais tandis que Γ 2 prend en considération un simple nom (« homme »), Δ 7 opère sur une proposition complète. Dans un cas, l'occurrence même du nom implique nécessairement la prédication de l'être : parler d'un homme, c'est dire qu'il est un étant, ou encore dire de quelque chose que c'est un homme implique nécessairement qu'on lui attribue le fait d'être un étant. En Δ, il s'agit en revanche, avec les exemples, de montrer qu'une proposition quelconque du type « Sujet – verbe » peut se réduire à la forme « S est P ». Appliquer un verbe à un sujet équivaut à lui attribuer un prédicat. Même dans une proposition du langage ordinaire qui n'emploie pas le verbe être, l'être est, quoi qu'on

279 Pour une réflexion similaire, cf. aussi *De int.*, 12, 21b 9.

dise, toujours déjà là<sup>280</sup> et ce fait structurel s'avère déjà au simple niveau nominal.

Le problème principal que pose notre extrait est de comprendre ce que veut dire ici « être par soi » : « être » désigne-t-il ici la copule ou doit-il s'entendre au sens dit existentiel<sup>281</sup> ; et « par soi » est-il à comprendre comme renvoyant à la prédication essentielle, ou bien au sens absolu, celui que dit l'οὐσία en Z 1, 1028a 29-31 par exemple, et qui est défini en Δ 18<sup>282</sup>. Bref, ce qui « est par soi » désigne-t-il ici des prédicats et la liaison entre sujet et prédicat, ou bien désigne-t-il les sujets, des étants qui sont pleinement, dont l'être ne serait pas dérivé, par opposition aux accidents ?

La première lecture (W.D. Ross, P. Aubenque<sup>283</sup>) se justifie par la référence faite aux catégories, aux « figures de la prédication »<sup>284</sup>. Or il serait absurde de soutenir qu'une qualité ou une relation puissent être par soi au sens absolu – cela seul est réservé à la première catégorie, la substance<sup>285</sup>. Le passage signifierait donc que les genres des prédicats essentiels (essentiellement attribués à un sujet) sont au même nombre que les catégories. De fait, il est possible d'effectuer une prédication essentielle d'une qualité, d'une quantité, etc. Tout dépend du sujet auquel on attribue le prédicat appartenant à l'un des genres – pour certaines choses, la couleur appartient intrinsèquement à leur essence (la blancheur de la neige), pour d'autre, c'est la position (celle du seuil par exemple), etc. Dans cette lecture, la symétrie avec le passage précédent sur l'être par accident – qui donne manifestement des exemples de *prédication* accidentelle – est respectée. Être par soi ou être par accident désignent donc des classes de liaisons entre un sujet et un prédicat<sup>286</sup>.

La seconde lecture est défendue, par exemple, par A. Bäck<sup>287</sup> selon qui il ne peut être question ici de prédication essentielle : être par soi concerne le sujet de la proposition attributive. L'argument principal consiste à noter qu'Aristote se sert d'exemples de prédications accidentelles (« un homme marche », « un homme coupe », etc.). Pour que ces exemples soient sensés par

---

280 Cf. aussi *Met.* I 2, 1054a 13-19.

281 Nous répétons : pour autant que cette distinction ait un sens chez Aristote. Si nous reprenons cette distinction, c'est parce qu'elle sert de fil conducteur dans les diverses interprétations proposées de ce passage (cf. les notes suivantes).

282 Cf. le sens de « ce qui n'a pas d'autre cause » en *Met.* Δ, 18, 1022a 32-36.

283 W.D. Ross [1924], I, p.306-307 ; P. Aubenque [1962], p. 142, n. 1.

284 Pour cette expression, en nous limitant à la *Métaphysique*, voir entre autres *Met.* Δ, 6, 1016b 34 ; Δ 28, 1024b 13 (précisées en « τοῦ ὄντος ») ; E 2, 1026a 36 ; Θ 10, 1051a 35 ; I 3, 1054b 29. Cf. W.D. Ross [1924], I, p. LXXXIV-LXXXV.

285 L'argument était déjà avancé par Thomas d'Aquin (*In Met.* Δ, Lect. 9, § 885 Cathala-Spiazzi).

286 Cf. A. Stevens [2000], p. 212 (qui critique cette lecture).

287 A. Bäck [2000], p. 70 sq.

rapport à l'objectif du paragraphe, et qu'on ne tombe pas dans la contradiction pointée par Thomas d'Aquin<sup>288</sup>, il faut donc exclure qu'Aristote étudie ici la prédication essentielle. De ce point de vue, la manœuvre de Ross consistant à réduire l'importance des exemples (lesquels rendent le propos d'Aristote « *unnecessarily obscure* »<sup>289</sup>) est purement dilatoire et affaiblit la cohérence du passage. De surcroît, à plusieurs reprises dans le chapitre, c'est bien de l'être au sens absolu qu'il est question. Dès le paragraphe sur l'accident, par exemple, Aristote dit que « de cette façon on dit aussi que le non-blanc est, parce que ce à quoi il survient, cela est » (1017a 18-19). Comme le résume clairement A. Stevens : « Autrement dit, le verbe être ne signifie plus seulement la copule, mais devient lui-même le prédicat attribué au sujet »<sup>290</sup>.

La distinction entre « par accident » et par soi » signifie que certaines choses n'ont un être que dérivé et que d'autres l'ont par elles-mêmes. Mais cette dernière interprétation repose le problème que résolvait la première : dans ce cas, pourquoi Aristote dit-il que les choses par soi peuvent appartenir à toutes les catégories ? C'est donc que « par soi » ne peut signifier ici l'indépendance ontologique propre à la seule substance. Il faut en dégager une nouvelle entente et c'est ici que peut intervenir la proposition alexandrinienne<sup>291</sup>.

---

288 Thomas d'Aquin, *In Met. Δ*, Lect. 9, § 885 Cathala-Spiazzi. Cf. G. Reale [2004], p. 911. Le commentaire de Thomas mériterait une attention soutenue, parce qu'il tente de concilier les deux interprétations esquissées ci-dessus. Cf. aussi E. Berti [1979] / [2008a], p. 175, n. 48.

289 W.D. Ross [1924], I, p.307. Pour une critique de la solution proposée par Ross, cf. aussi G. Reale [2004], p. 913.

290 A. Stevens [2000], p. 212-213.

291 Cf. A. Bäck [2000], p. 72 : « Aristotle then says that to be per se is said in as many ways as there are categories. That is, ' S is ' signifies that S really exists, and since Aristotle recognizes ten ultimate sorts of "beings", or real existents, for S to really exist requires that S be a substance or a quale or a quantum, etc. ».

Εἰπὼν δὲ περὶ τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς ὄντος, ἔξῃς περὶ τοῦ καθ' αὐτὸ λέγει. Φησὶ δὲ τοσαυταχῶς τὸ καθ' αὐτὸ ὄν λέγεσθαι ὅσα σχήματα καὶ γένη κατηγοριῶν. Σχήματα δὲ κατηγοριῶν τὰς [371.20] δέκα κατηγορίας λέγει· δεκαχῶς οὖν φησὶ τὸ καθ' αὐτὸ ὄν λέγεσθαι. Καὶ αἴτιον τούτου ἀποδίδωσιν· ἐπεὶ γὰρ ἐκάστῳ τῶν ὄντων τὸ εἶναι συντασσόμενον ταῦτόν ᾧ συντάσσεται σημαίνει· τὴν γὰρ οἰκείαν ὑπαρξιν ἐκάστου σημαίνει τὸ ὄν ὁμώνυμον· εἰ δὲ δέκα αἰ κατὰ τὰ ἀνωτάτω γένη διαφοραί, δεκαχῶς καὶ τὸ ὄν τε καὶ τὸ εἶναι ῥηθήσεται. Τὸ μὲν γὰρ τῆ οὐσίᾳ [371.25] συντασσόμενον εἶναι τὴν οὐσιώδη ὑπαρξιν σημαίνει, τὸ δὲ τῷ ποσῷ τὴν ὡς ποσοῦ, καὶ τῷ ποιῷ τὴν ὡς ποιοῦ, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων γενῶν ὁμοίως.

Après avoir parlé de l'étant par accident, Aristote discute ensuite de l'étant par soi. Il affirme alors que l'étant par soi se dit en autant de sens que les figures et les genres des catégories. Par « figures des catégories », il entend les dix catégories. Donc, affirme-t-il, l'étant par soi se dit en dix sens. Et il en donne la raison : c'est parce que « être » quand il est combiné<sup>292</sup> avec chaque étant signifie la même chose que ce à quoi il est combiné. C'est en effet l'existence propre de chaque chose que signifie l'étant, qui est homonyme<sup>293</sup>. Or<sup>294</sup> s'il y a dix différences<sup>295</sup> selon les genres suprêmes, l'étant et l'être se diront aussi en dix sens. D'abord, en effet, « être » combiné avec la substance signifie l'existence substantielle ; ensuite, avec la quantité, il signifie <l'existence> comme celle d'une quantité, avec la qualité, <l'existence> comme celle d'une qualité, et de même pour les autres genres.

292 Le verbe συντάσσω se lit souvent chez Alexandre au sens de « ranger avec », « classifier avec » – littéralement : co-ordonner (*In Top.* 54, 31 ; 62, 8, *Quaestio* 112, 11, etc.). Il peut aussi signifier le fait de composer un livre (avec un jeu sur l'ordonnance médicale, *In Met.*, 242, 2-3), et σύνταξις désigne la « composition » d'un livre – par exemple, celle du traité de la *Métaphysique*, *In met.* 137, 13 ; 345, 16. Pour ce passage, W.E. Dooley pense ici à une métaphore militaire : le verbe peut effectivement avoir ce sens (commander à une armée, la ranger en ordre de bataille) et Dooley propose donc « *to be aligned* ». Mais le verbe n'a jamais ce sens chez Alexandre et l'idée n'est pas que l'être et l'étant sont mis sur la même ligne, rangés au même niveau, mais qu'ils sont composés dans une proposition. Lorsque l'on traduit « συντασσόμενον », il faut donc penser par anticipation à la citation finale du *De interpretatione* qui évoque la σύνθεσις et emploie le verbe σύγκειμαι.

293 La traduction par une tournure causale est peut-être trop déterminée par rapport au grec. Mais tel est bien le sens : l'étant ne signifie pas l'existence en soi, mais, parce qu'il est plurivoque, ou « homonyme » comme le dit ici Alexandre dans un langage plus relâché (qu'il attribue ailleurs à Aristote lui-même, cf. *In Met.*, 241, 21-24), cette existence se pluralise en fonction des sens de « être » selon les catégories.

294 Il faut peut-être lire εἰ δὴ, selon Bonitz en apparat critique, parce que Sepúlveda traduit « *si ergo* ». Hayduck garde la leçon des mss.

295 Pour les catégories comme « différences », cf. *Top.* VI, 8, 146b 20-35.

Ὡστε καὶ ὅταν ἐν τῇ οὐσίᾳ τινὸς τούτων τι κατηγορηται ὡς γένος ἢ ὡς διαφορὰ ἢ ὡς ὀρισμὸς τινὸς ὄν αὐτῶν, τὸ ἔστι τὸ τοῖς οὕτω κατηγορουμένοις συντασσόμενον εἶη ἂν καθ' αὐτὸ κατηγορούμενον.

Δεικτικὸν δὲ [371.30] τοῦ τὸ ἔστιν, ᾧ ἂν συντάσσεται, ἐκείνην σημαίνει τὴν φύσιν, παρέθετο τὸ μηδὲν σημαίνει ἄλλο τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνων ἐστὶν ἢ τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνει, τουτέστι τὸ ἔστιν, ὃ ἐπὶ τῇ ὑγείᾳ συντέτακται, μηδὲν ἄλλο ἢ τὴν τῆς ὑγείας ὑπαρξίν σημαίνει ὁμοίως καὶ ἐπὶ τοῦ βαδίζων τὴν τῆς βαδίσεως, καὶ ἐπὶ τοῦ τέμνων τὴν τῆς τομῆς, καὶ ἐπὶ πάντων ὁμοίως. Ὡς γὰρ εἶπεν ἐν τῷ [371.35] Περὶ ἔρμηνείας, αὐτὸ μὲν οὐδὲν ἐστὶ, προσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκεκριμένων οὐχ οἶόν τε εἶναι.

Dès lors aussi, quand, dans la <catégorie de la> substance, l'un de ces <genres> est attribué à quelque chose parce qu'il est son genre, sa différence ou sa définition, le « est » combiné avec ce type de prédicats<sup>296</sup> sera<sup>297</sup> attribué par soi.

Pour démontrer en outre que « est », avec quoi qu'il puisse être combiné, signifie cette nature, Aristote a ajouté que « un homme est bien portant » ne signifie rien d'autre que « un homme se porte bien », c'est-à-dire que le « est » combiné avec la santé ne signifie rien d'autre que l'existence de la santé. De même aussi pour « marchant » et <l'existence> de la marche, « coupant » et <l'existence> de la coupe, et autres cas similaires. Car comme il l'a dit dans le *Traité de l'interprétation*, « en soi, <"être"> n'est rien, mais sursignifie une composition, laquelle ne peut être sans ses composants »<sup>298</sup>.

(In *Met.*, 371, 17-36)

Après avoir souligné que, pour parler de l'étant (ὄν), Aristote emploie des exemples avec « ἔστιν » parce que ce dernier a été « formé » à partir du premier (370, 9), Alexandre commente le sens de l'être par accident comme désignant la prédication accidentelle, celle par laquelle des accidents sont attribués à l'étant substantiel et sont ne sont pas proprement ou éminemment quelque chose (« μὴ κυρίως τί ἐστὶ » 370, 22). Le sens de l'être par accident combine donc à la fois la division entre la substance et ses accidents<sup>299</sup> et la notion de prédication accidentelle. L'être musical de l'homme est un accident parce qu'il ne découle pas de l'οὐσία de l'homme (« ἐκ τῆς οὐσίας », 371, 5) qui, elle, est au sens plein<sup>300</sup>.

En revanche, lorsqu'il aborde l'être par soi, Alexandre ne comprend pas l'expression comme désignant un être qui existerait par lui-même, mais comme l'un des sens que peut prendre le verbe être dans une prédication, une des significations possibles du verbe être. Le sens de la copule, dit en effet Alexandre, varie en fonction de l'étant qui lui est coordonné. La question est de savoir ce qu'Alexandre entend ici par « étant ». La combinaison de l'étant avec le verbe être

296 Littéralement : « les items ainsi prédiqués » ou « ainsi attribués ».

297 Cas « troublant », dit J. Bertrand dans sa *Grammaire grecque*, d'une subordonnée au subjonctif avec ἂν et d'une principale avec verbe à l'optatif. Pour J. Bertrand, l'optatif atténue les effets du futurs attendu.

298 *De int.* 3, 16b 24. Le texte qui nous a été transmis est : « αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδὲν ἐστὶν, προσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκεκριμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι. »

299 Sur cette division et ses origines, cf. ci-dessous § 3.2.3.

300 Cf. en particulier la phrase de 371, 4-5 : « καὶ ἔστιν οὕτως ὄν ὡς ὄντι συμβεβηκός, κυρίως ἂν καὶ αὐτὸ ὄν, εἰ ἦν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ. »



concerne-t-elle le sujet de la prédication ou les prédicats ? La réponse nous est fournie par les exemples : il s'agit nécessairement des prédicats. Être signifie par soi quand son sens se résout dans celui du prédicat, s'y assimile. Plus précisément, « être » signifie l'appartenance actuelle de l'attribut au sujet de la prédication – et donc signifie que la proposition prédicative en son entier renvoie à un état de chose. Alexandre résoudrait ainsi la question de savoir pourquoi, pour illustrer l'être par soi, Aristote donne des exemples de prédications accidentelles. La réponse est que « être » signifie « par soi », a son sens essentiel, quand, dans n'importe quelle prédication (essentielle ou non<sup>301</sup>), le prédicat appartient *de fait* à son sujet et désigne, comme le dit bien E. Berti, qui se situe ici dans la lignée alexandrinienne, « des façons effectives d'être »<sup>302</sup>.

Dans la question de savoir si les catégories aristotéliennes désignent des genres suprêmes de l'être ou des figures de la prédication, Alexandre tente ainsi manifestement de tenir la crête. La prédication exprime non seulement une appartenance, mais aussi ce qu'Alexandre appelle ensuite une « nature » (371, 30), c'est-à-dire des modes d'être que désignent précisément les différentes catégories. On retrouve de ce point de vue le lien entre les deux sens de ὑπαρξις, le fait et l'appartenance. Comme Thomas l'explique : « *Unde oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi* » (*In Met. Δ*, Lect. 9, § 890 Cathala-Spiazzi).

Pourtant, on rétorquera qu'il y a bien un passage où « être par soi » semble chez Alexandre se référer à la prédication essentielle :

Dès lors aussi, quand, dans la <catégorie de la> substance, l'un de ces <genres> est attribué à quelque chose parce qu'il est son genre, sa différence ou sa définition<sup>303</sup>, le « est » combiné avec ce type de prédicats sera attribué par soi. (371, 27-29)

Dans une conversion peut-être discutabile<sup>304</sup>, l'expression « ἐν τῇ οὐσίᾳ » explicite ici le

---

301 Le « ᾧ ἂν συντάσσεται » de 371, 30 va dans ce sens. Nous remercions Annick Stevens pour cette suggestion et le temps passé à tenter de retrouver le sens de ce passage.

302 E. Berti [1979] / [2008a], p. 175, n. 48 : « Les exemples d'êtres par soi adoptés par Aristote ("homme est bien portant", "homme est marchant", "homme est coupant") n'expriment en effet pas des connexions essentielles, mais simplement des façons effectives d'être ».

303 Sur l'absence du propre qui étonne le traducteur anglais W. Dooley, cf. A. Stevens [2000], p. 197 : il faut distinguer entre les prédications dans l'essence (avec les prédicables définition, genre, différence) et les prédications accidentelles (propres et accidents). Cf. aussi *An. Pr. I*, 27, 43b 1-11. La prédication essentielle implique que sujet et prédicat appartiennent à la même catégorie, ce qui n'est pas le cas dans les prédications du propre et de l'accident. Cf. aussi *Top. I*, 8.

304 Selon A. Stevens, pour la première catégorie, Aristote parle plutôt de τί ἐστι quand il est question des prédicats (cf. *Top. I*, 9, 130b 20-39, mais aussi 120b 21-29, 178a 4-8) et plutôt d'οὐσία quand il est question de la liste des étants (cf. *Top.*, 103b 28, 31 ; 120b 38, 121a 7).

« ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστὶ σημαίνει... » du texte aristotélicien (1017 a 24-25). Alexandre emploie couramment cette expression, qu'il développe parfois par « être prédiqué par soi »<sup>305</sup>. Mais dans ces cas de prédications essentielles, ce à quoi s'intéresse Alexandre, c'est bien le sens du verbe « être » et son attribution au sujet. Toute prédication se fait avec, comme en ombre, la prédication de « ἔστι » au sujet. La prédication essentielle exemplifie au mieux comment la prédication explicite implique nécessairement l'attribution implicite d'un certain mode d'être.

On peut désormais davantage éclaircir la référence faite au *De interpretatione* à la fin de notre extrait :

Car comme il l'a dit dans le *Traité de l'interprétation*, "en soi, <"être"> n'est rien, mais sursignifie une composition, laquelle ne peut être sans ses composants".

En première approche, en effet, le passage paraît doublement contradictoire avec l'interprétation générale d'Alexandre. D'une part, dans le reste du commentaire, Alexandre semble affirmer qu'« être » signifie quelque chose, alors que la citation soutient qu' « être » ne signifie rien. D'autre part, dans la citation, le verbe « être » semble réduit à la fonction copulative, et non pas doté d'une signification lexicale d'existence.

Ce double paradoxe n'est en fait qu'apparent et peut être levé grâce à l'interprétation qu'Alexandre donne de cette fin du chapitre 3 du *De interpretatione*, dont Ammonius témoigne :

---

305 Ainsi en 285, 25, *sq.* sur Γ 4, à propos des sophistes qui « suppriment la substance » et affirment que « tout est accident », Alexandre dit que : « οὐδὲν γὰρ ἔσται τῶν κατηγορουμένων τινὸς ὡς γένος καὶ ἐν τῷ <ὄπερ> τουτέστιν ἐν τῇ οὐσίᾳ, κατηγορούμενον, οὐδὲ ὅλως ὡς οὐσία καὶ εἶδος καὶ ὡς ὀρισμὸς καὶ τί ἦν εἶναι... » Sur cette expression, cf. aussi *In Met.*, 224, 27 ; 225, 18 ; 256, 8 ; 285, 11 et 17. Cf. encore *In Top.*, 38, 2 *sq.* Voir enfin les occurrences dans la difficile *Quaestio* I 11. Peut-être l'équivalence se fait-elle en référence à Z 4.

Εἰ δέ τις μὴ προσίοιτο ταύτην τοῦ προσσημαίνειν τὴν ἐξήγησιν, πειθέσθω τῷ Ἀλεξάνδρῳ λέγοντι διὰ τοῦ <αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδὲν ἐστὶ> καὶ τῶν ἐφεξῆς περὶ τοῦ <ἔστι> διαλέγεσθαι πάλιν τὴν Ἀριστοτέλην μετὰ τὸ εἰπεῖν διὰ μέσου περὶ τοῦ ὄντος, ὡς οὐδὲ τούτου ὅταν καθ' αὐτὸ λέγηται δυναμένου σημαίνειν τι ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, καὶ λέγειν ὅτι τοῦτο τὸ ἔστιν ἢ καὶ τὸ οὐκ ἔστιν (ὁ αὐτὸς γὰρ περὶ ἐκατέρου λόγος) αὐτὸ καθ' αὐτὸ λεγόμενον ἀληθὲς μὲν τι σημαίνειν ἢ ψεῦδος οὐ πέφυκεν, ὄνομα δὲ τι ὄν, ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα ῥήματα, δύναμιν ἔχει προηγουμένως μὲν σημαντικὴν τῆς τοῦ ὄντος μεθέξεως ἢ στερήσεως, κατὰ δεύτερον δὲ λόγον καὶ κατηγορουμένου τινὸς πρὸς ὑποκείμενον συμπλοκῆς, οἷς προστιθέμενον τέλειόν τε ποιεῖ τὸν λόγον καὶ σημαντικὸν ἢ ἀληθείας ἢ ψεύδους· καὶ γὰρ ἂν ἀμέσως κατηγορηθῆται τοῦ ὑποκειμένου, καὶ τότε δυνάμει τὸ μὲν ἔστι συμπλοκὴν αὐτοῦ πρὸς τὸ ὄν σημαίνει, οἷον Ἰσωκράτης ὄν ἐστὶ, τὸ δὲ οὐκ ἔστι διαίρεσιν, ἢ καὶ ἀμφοτέρω συνθεσιν· ὅπερ γὰρ εἴρηται ἐν τοῖς Περὶ ψυχῆς, ἢ καὶ ὅ μὴ εἶναι τι λευκὸν φάσκων τὸ μὴ εἶναι λευκὸν συνέθηκε τῷ ὑποκειμένῳ'.

Mais si l'on n'admet pas cette interprétation du « sursignifier », que l'on se fie à Alexandre, selon qui, par « lui-même n'est rien » et ce qui suit, Aristote, après avoir parlé au milieu<sup>306</sup> de "étant", discute à nouveau de "est", en disant que celui-ci, quand il est dit par lui-même ne peut pas non plus signifier que quelque chose est vrai ou faux et que le "est" et le "n'est pas" (car le discours est le même pour chacun des deux), dit eux-mêmes en eux-mêmes ne peuvent par nature signifier que quelque chose est vrai ou faux : étant des noms, comme les autres verbes, ils ont au premier chef la valeur sémantique<sup>307</sup> de participation à l'étant ou de privation de l'étant et, deuxièmement, la liaison d'un certain prédicat à un sujet<sup>308</sup>, auxquels<sup>309</sup> ils s'ajoutent pour produire un un énoncé achevé et capable de signifier la vérité ou la fausseté. De fait, s'ils sont prédiqués directement du sujet, alors, là aussi, "est" signifie, par son sens<sup>310</sup>, la liaison du sujet à l'étant – par exemple "Socrate est un étant" –, tandis que "n'est pas" signifie la dissociation – quoique les deux signifient une combinaison. C'est en effet précisément ce qui est dit dans le *Traité de l'âme* : « même celui qui affirme que quelque chose n'est pas blanc a assemblé "ne pas être blanc" avec le sujet.

(Ammonius, *In De int.*, 57, 18-33)

L'une des difficultés posées par la proposition aristotélicienne « αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδὲν ἐστὶ »<sup>311</sup> réside dans le αὐτὸ : s'agit-il de dire que le verbe « être » n'a jamais aucun sens *en lui-même* (c'est-à-dire considéré pour lui-même au sein d'une proposition) ? L'interprétation d'Alexandre est tout autre<sup>312</sup>. L'Aphrodisien lit la proposition comme signifiant : le verbe « être »,

306 C'est-à-dire « entre parenthèses » ou « entre-temps » (F. Ildefonse, J. Lallot [1992], p. 64).

307 Nous empruntons cette heureuse traduction à F. Ildefonse, J. Lallot [1992], p. 64.

308 On suit ici la traduction que donne plus récemment J. Lallot, seul ([2003], p. 18, n. 16) : « mais en second lieu ils signifient la combinaison d'un prédicat avec un sujet, auxquels ils s'ajoutent pour former un énoncé complet signifiant vérité ou fausseté. » et non la version précédente en collaboration avec F. Ildefonse : « et, en second, il a aussi valeur de prédicat dans une combinaison avec un sujet » (F. Ildefonse, J. Lallot [1992], p. 64) qui, bien que proposant un sens différent mais cohérent avec ce qui suit, nous paraît grammaticalement moins correcte.

309 À savoir : à ces sujet et prédicat, "est" et "n'est pas" s'ajoutent...

310 Ou « en puissance » (J. Lallot [2003], p. 18, n. 16, traduit « potentiellement » mais il nous paraît plus probable que le « δύναμει » de 57, 30 ait le même sens que « δύναμις » de 57, 26).

311 Sur les problèmes textuels et les différentes leçons de *De int.* 3, 16b 20-25, cf. S. Husson [2009].

312 Il faudrait travailler plus en profondeur la sillage qui lie ensemble les commentaires à ce sujet d'Alexandre, d'Ammonius et de Boèce. On doit rappeler l'importance capitale du commentaire de Boèce pour la constitution de la notion médiévale de copule. Sur ce passage chez Boèce, cf. J. Lallot [2003], p. 22 et surtout I. Rosier-Catach [2009].

quand il est pris en dehors de toute composition (comme si l'on disait « est »), n'a aucun statut propositionnel et n'est pas susceptible de vérité ou de fausseté. Une telle interprétation convient d'ailleurs beaucoup mieux avec le contexte du chapitre<sup>313</sup>.

Le propre de l'analyse d'Alexandre est de distinguer deux niveaux dans cette « valeur sémantique », qu'il est tentant de lire comme la distinction entre signification existentielle du verbe être pris absolument et fonction copulative, qui rend possible les propositions et les ouvre à la vérité ou la fausseté<sup>314</sup>. La seconde valeur se maintient d'ailleurs dans la première, puisque l'emploi absolu du verbe « être » peut se résoudre en une prédication, comme en témoigne aussi le débat engagé avec le Περὶ λέξεως d'Eudème, dans le *Commentaire aux Premiers Analytiques*. Alexandre y affirme en effet que dans les propositions où être est employé absolument, le verbe est en quelque sorte le prédicat<sup>315</sup>, car, conformément aussi au début du commentaire à Δ 7, « est » est dérivé de « étant ». L'Exégète a ici retenu la leçon aristotélicienne adressée au Lycophon de *Physique* I, 2, 185b 28 sq., en renforçant le règle du modèle prédicatif pour toute proposition.

Mais si Alexandre ne parle ici, pour le premier niveau, que d'une « participation » ou « privation de l'étant », il faut parier sur la cohérence (que rien ne vient démentir) et lier ensemble le commentaire à Δ 7 et celui au *De int.* 3, pour comprendre que « étant », attribué à un sujet, ou « être » employé absolument signifient le fait d'être, l'existence comme factualité. Toutefois cette signification existentielle est impensable sans la combinaison du verbe « être » avec, au minimum, un sujet (« Socrate est », qui signifie en réalité « Socrate est étant »), et au maximum un sujet et un autre prédicat.

Ici se résolvent les dernières difficultés qui apparaissaient pour saisir la cohérence de la citation du *De interpretatione* avec le reste de l'interprétation de Δ 7. La citation intervient en effet comme justification des exemples de transformation des énoncés « l'homme marche » en « l'homme est marchant », où « être », affirme Alexandre, signifie l'existence de la marche pour un sujet. Autant dire que l'existence n'est jamais la nue entité de quelque chose, séparable de celle-ci. Il faut bien un sujet au verbe être pour que quelque chose soit dit exister, et le sens même de l'existence varie en fonction de ce qui est dit être, autant que de ce que le sujet est. La notion même de factualité qui exprime au plus près ce qu'Alexandre désigne par ὕπαρξις, implique ceci

---

313 M. Burnyeat en donne d'ailleurs une version approchante (cf. M. Burnyeat [2003], p. 14).

314 C'est le pas que saute J. Lallot [2003], p. 18, n. 16.

315 *In An.Pr.*, 15, 15-22.

qu'à la différence du concept avicennien d'existence, la factualité ne peut pas être pensée comme une position neutre d'une essence préexistante, mais qu'elle enveloppe ce qui est et le fait qu'il soit déterminé, comme un donné positif<sup>316</sup>. Toutes les propositions peuvent se résoudre en des propositions prédicatives, lesquelles peuvent toutes se résoudre dans les diverses figures de l'attribution, qui disent toutes un certain mode d'être : l'homme qui « est marchant » a un attribut dont le mode d'être est l'action, celui qui est blanc, un attribut dont le mode d'être est qualité, et ainsi de suite.

Si ce qui précède est juste, Alexandre procéderait alors à une reformulation de la thèse aristotélicienne dont nous parlions plus haut : l'existence n'est pas pensable en dehors de l'essence qui existe – mais avec cette différence majeure qu'Alexandre introduit le mot pour le dire. Sans opposer le fait et l'essence, l'Exégète peut du moins dire leur unité en les distinguant, parce qu'il peut désormais parler de l'existence, au sens du fait que quelque chose soit. Cette promotion d'un concept d'existence, entendue comme la factualité d'une essence, est donc tout à la fois un instrument exégétique et une interprétation déterminée, cohérente avec son contexte, de l'être.

L'idée selon laquelle Alexandre ne pense pas la séparation entre l'existence d'une chose et son essence trouvera enfin confirmation dans sa théorie des universaux, telle qu'elle se développe dans les *Quaestiones* ou le commentaire aux *Topiques*. La question ayant été amplement traitée, on pourra se cantonner à quelques brefs rappels. Certains auteurs ont cru lire chez Alexandre les prémices des théories médiévales du sujet unique et de l'indifférence de l'essence – c'est-à-dire les prémices de la doctrine avicennienne selon laquelle l'existence n'est qu'un accident de l'essence<sup>317</sup>. Cependant, au vu des textes, il est clair que, pour Alexandre, toute essence est nécessairement essence d'au moins un particulier<sup>318</sup> : l'essence n'est pas indifférente à la particularité, quoiqu'elle

---

316 Au sens du réalisme du fait contre lequel Merleau-Ponty lutte depuis la *Phénoménologie de la perception* jusque dans *Le Visible et l'invisible* (cf. R. Barbaras [1991], p. 117-122).

317 Cf. sur toutes ces questions cf. A. de Libera [1999a] et particulièrement p. 149.

318 Cf. le texte sur-commenté de *In Top.*, 355, 18-24, traduit par A. de Libera [1999a], p. 143 : « Ce à quoi il échoit à titre d'accident d'être un genre est anéanti purement et simplement, si toutes les choses qui se rangent sous [lui] sont anéanties. [En revanche], cela est anéanti en tant que genre si une seule des choses qui se rangent sous [lui], qu'elle soit une en nombre ou en espèce, subsiste. Car l'animal est un genre non parce que c'est un être animé doté de sensation, mais parce qu'une telle nature existe en plusieurs choses qui diffèrent spécifiquement les unes des autres. Si toutes [ces espèces] étaient supprimées en dehors d'une seule qui subsisterait, être animé doté de sensation, à savoir animal, ne serait plus un genre. » (« ἀπλῶς μὲν οὖν συμφθίρεται τοῦτο, ᾧ συμβέβηκεν εἶναι γένει, πάντων τῶν ὑπ'αὐτὸ φθαρέντων· ὡς δὲ γένος φθίρεται, εἰ ἓν τι μόνον ἢ κατ' ἀριθμὸν ἢ κατὰ εἶδος τῶν ὑπ'αὐτὸ σώζοιτο. τὸ γὰρ ζῶον γένος ἐστίν, οὐχ ὅτι ἐστὶν οὐσία ἔμψυχος αἰσθητική, ἀλλ' ὅτι ἡ

le soit peut-être à la pluralité de ses instanciations, et ce ultimement parce que la forme ne saurait, en toute rigueur, « exister » sans la matière. Pour l'Exégète, il n'existe pas d'essence sans au moins une instanciation, et donc, en langage néoplatonicien, d'universel *ante rem*. À la thèse selon laquelle rien n'existe qui n'ait une essence ou ne soit quelque chose d'une substance, répond l'anathème anti-platonicien bien connu : il ne peut y avoir d'essence générale existant par elle-même ou, dit autrement, il n'y a pas de factualité de l'essence hors de la substance.

On pourrait alors être en mesure de rendre raison de l'absence *quasi* totale de ὑπαρξις chez Plotin. Pour l'expliquer, C. Rutten<sup>319</sup> émet, à partir de la référence alexandrinienne, l'hypothèse selon laquelle ce terme serait devenu, à l'époque de Plotin, comme un signe extérieur d'aristotélisme. Certes, on l'a vu, Alexandre hérite lui-même du terme. La prudence, quand il s'agit d'interpréter une absence, est de mise, mais il serait bien possible que ὑπαρξις soit devenue comme le fanal de l'aristotélisme suite à sa reprise alexandrinienne.

#### 2.2.4. Conclusions – existence et non-étant comme objets de la métaphysique

La conception alexandrinienne de ὑπαρξις – « existence » si l'on veut maintenir le fil qui relie le vocable à son histoire ultérieure, ou « factualité » qui est plus proche de ce qu'Alexandre semble y entendre – ne contrevient pas à la pluralité des sens de l'être. Chaque catégorie emporte avec elle une ὑπαρξις propre, un certain mode d'être. Chaque catégorie est un sens de l'existence, la modalité d'être d'une classe de détermination. La promotion du concept ne doit donc pas s'entendre comme celle d'un certain sens de l'étant au détriment des autres, mais comme l'interprétation alexandrinienne de cette plurivocité de l'étant.

Peut-on pour autant en déduire que l'objet de la métaphysique alexandrinienne est l'étant en tant qu'étant compris comme « l'existant en tant qu'existant »<sup>320</sup> ? Alexandre ne propose jamais une telle substitution, alors qu'il en avait manifestement les moyens linguistiques. Au surplus, l'objet de la science de l'étant en tant qu'étant est plus large que le seul existant. L'explicitation de

---

τοιαύτη φύσις ἐν πλείοσιν ἐστι κατ' εἶδος ἀλλήλων διαφέρουσιν· ὧν ἀναιρουμένων ἐνός δὲ μόνου σωζομένου οὐκέτ' ἂν εἶη γένος ἢ οὐσία ἔμψυχος αἰσθητική, τοῦτ' ἐστι τὸ ζῶον. »). Cf. aussi R.W. Sharples [1992], p. 52-53, note 140 et M. Rashed [2007b], p. 254-257.

319 Cf. C. Rutten [1994].

320 Comme l'a proposé M. Bonelli [2001], p. 94 et 98.

l'étant par l'existence n'est proposée en Δ 7 que pour l'étant par soi et non pas pour l'accident. Or ce dernier, même s'il s'approche du non-étant, incombe aussi à la métaphysique<sup>321</sup>.

On rétorquera qu'il y a un paradoxe bien grossier à tenir pour non-étant un sens de l'étant, l'accidentalité. Le paradoxe n'est toutefois qu'apparent s'il est vrai que, selon le commentaire à Γ 2, « même les négations sont des étants », parce qu'elle sont quelque chose de la substance au sens où elles entretiennent une certaine relation (σχέσις) à celle-ci<sup>322</sup>. Nous pouvons donc, dit Alexandre, leur attribuer l'être, et telle est bien la « force de la substance relativement à l'être et à l'étant » (τὴν τῆς οὐσίας ἰσχύον πρὸς τὸ εἶναι τε καὶ τὸ ὄν, 243, 10). Mais alors que le texte de Γ 2 soutient que « nous affirmons que le non-étant est non-étant » (τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φάμεν, 1003b 10), en employant ce que nous appellerions le sens d'identité du verbe « être », Alexandre dit quant à lui que nous lui attribuons simplement le fait d'être (« τὸ εἶναι κατηγοροῦντες », 243, 16) et l'explique :

Οὕτω "καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φάμεν", τοῦ μὴ ὄντος, ὃ ἐστὶ τοῦ ὄντος ἀπόφασις τὸ εἶναι κατηγοροῦντες, ὅτι τοῦ ὄντος τί ἐστίν, οὐ μὴν ἀπλῶς εἶναι αὐτὸ λέγοντες, ἀλλὰ τὸ ὅλον τοῦτο μὴ ὄν εἶναι. (243, 15-17)

La proposition dans sa dernière partie pose des problèmes de construction et donc de traduction. A. Madigan propose de prendre « τὸ ὅλον τοῦτο » comme sujet et « μὴ ὄν » comme prédicat :

*So too "we say that even non-being is [Madigan souligne] non-being", predicating being of non-being, which is the negation of being, because it is something that belongs to being – not in the sense that it simply is, but rather that this whole [en note : the object together with its negative attribute of not being such-and-such] is non-being.*<sup>323</sup>

Outre que la post-position du démonstratif est à notre connaissance rare, sinon inexistante, chez Alexandre, il n'est pas certain que le sens ainsi obtenu soit satisfaisant. Il nous semble en fait que l'opposition, dans le passage, se joue davantage entre « αὐτὸ » d'une part et

321 L'une des thèses ontologiques sous-jacentes à l'éthique alexandrinienne dans la *Mantissa* (quel qu'en soit son auteur, cf. R.W. Sharples [1975], p. 52, S. Bobzien [1998], p. 169, D. Lefebvre [2006], p. 104, n. 1) consiste précisément à accentuer le rapprochement de l'étant par accident avec un non-étant, opéré par Aristote en E 2, 1026b 21, et même à identifier étant par accident et non-étant. Le chapitre XXII de la *Mantissa* décrit en effet le « mélange » du non-étant à l'étant du monde sublunaire, tel qu'il fonde le fait de l'accident et permet de sauver la liberté (cf. *Mantissa*, 169, 33 sq.) Pour des raisons qui seront explicitées plus loin et tiennent à la concentration de l'être dans la substance (cf. *infra* § 3.2.1a), cette thèse nous paraît sinon authentique, du moins très proche de la pensée alexandrinienne.

322 *In Met.*, 243, 10-13.

323 A. Madigan [1993], p. 17 et note 54, p. 147. La traductrice italienne (M. Casu, in G. Movia [2007], p. 579) suit également cette construction.

« τὸ ὄλον τοῦτο μὴ ὄν » d'autre part. Pour paraphraser Alexandre, nous ne disons pas que le non-étant est, en lui-même, absolument, car son être est dérivé. Son être tient à ce qu'il est « quelque chose de la substance », à savoir une « négation » qui a donc une certaine relation à elle, en vertu de laquelle on peut le dire être ou l'appeler étant – comme l'explique le passage immédiatement précédent. Ce qui est, donc, c'est en fait le complexe formé par la substance et la négation, « τὸ ὄλον ». Dans la traduction proposée par A. Madigan, le raisonnement d'Alexandre confine presque à l'absurdité en soutenant que la substance et la négation forment un non-étant, alors qu'Alexandre est précisément en train de justifier l'intégration des négations de la substance et de ses propriétés au champ de la science de l'étant en tant qu'étant, au motif qu'elles sont aussi appelées « étants » (243, 10-13). Pour sauver la compréhension de Madigan, il faut supposer que la prédication de l'être et donc l'appellation de « étant » pour les négations est implicite à leur prédication même de non-étant.

Il nous semble que le raisonnement d'Alexandre est à la fois plus simple, mais aussi plus radical, qui traduit l'identité chez Aristote en « être » existentiel, tout en refusant cependant – mais le point est évident – que l'existence du non-étant soit assimilée à l'existence « absolue » ou « simple », celle de la substance. En effet, il est grammaticalement possible de considérer que le sujet de εἶναι est « τὸ ὄλον τοῦτο μὴ ὄν »<sup>324</sup>, ce qui donnerait, dans une traduction littérale dont on nous pardonnera la laideur :

Οὕτω "καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φάμεν",  
τοῦ μὴ ὄντος, ὃ ἐστὶ τοῦ ὄντος ἀπόφασις τὸ  
εἶναι κατηγοροῦντες, ὅτι τοῦ ὄντος τί ἐστίν,  
οὐ μὴν ἀπλῶς εἶναι αὐτὸ λέγοντες, ἀλλὰ τὸ  
ὄλον τοῦτο μὴ ὄν εἶναι.

De la même façon, « nous affirmons que le non-étant est non-étant » : du non-étant, qui est la négation de l'étant, nous prédisons l'être, parce qu'il est quelque chose de l'étant<sup>325</sup>, non pas que nous le disions être au sens absolu, mais parce que l'ensemble "ce non-étant" est.

(In *Met.*, 243, 15-17)

Il y aurait bien ainsi une factualité même du non-étant<sup>326</sup> – comme si Alexandre avait ici en tête une certaine interprétation de *Physique* I, 3. C'est donc à un double titre que le non-étant tombe dans le champ de la science de l'étant en tant qu'étant : parce qu'il revient à la même science d'étudier un objet et sa négation, ou son absence (ἀπουσία)<sup>327</sup>, mais aussi, positivement

324 La possibilité de prendre τὸ ὄλον au sens adverbial est également tentante mais, sauf erreur, le *Commentaire à la Métaphysique* n'emploie jamais cette tournure.

325 La proposition renvoie à l'idée énoncée précédemment : « ὄντος γὰρ τινος ἢ ἀπόφασις » (243, 14).

326 On songe au « J'ai tout de suite vu qu'il n'était pas là. » de Sartre, dans *L'Être et le néant* ([1943], p. 43).

327 Sur le non-étant comme objet de l'ontologie, cf. le commentaire à 1004a 10-11 sq., In *Met.*, 252, 18 – 254,



parce qu'en un sens faible, lui aussi *est*. L'ontologie a aussi pour objet des choses qui ne sont que sur un mode extrêmement dégradé, purement dérivé, mais qui ne sont pas du non-étant absolu<sup>328</sup>.

Assiste-t-on toutefois à l'émergence d'un concept d'existence en terrain aristotélicien ?

Encore faut-il s'entendre ici sur ce qu'est « un concept d'existence ». Or, bien postérieur au classique *existere*<sup>329</sup>, le concept latin d'*existentia* apparaît un peu plus d'un siècle après Alexandre, dans la correspondance entre Candide l'Arrien et Marius Victorinus<sup>330</sup>. Chez Victorinus, l'*existentia* est explicitement une traduction de ὑπαρξις – ce qui permet d'élever l'enquête sur ὑπαρξις au rang de préhistoire de l'existence. Mais l'*existentia* apparaît pour dire quelque chose de plus que ὑπαρξις en désignant la venue à l'être comme « sortie de », en particulier dans le cas du Fils et du Père. V. Carraud a en effet montré combien la naissance de l'existence, pensée dans sa double dimension comme *ex-* et *-sistere*, est inséparable d'une problématique d'abord christologique<sup>331</sup>. Si l'on réduit l'existence à cette dimension, en insistant sur le préfixe, on aura alors beau jeu de soutenir qu'il ne peut y avoir de concept d'existence dans la philosophie grecque païenne<sup>332</sup>.

Néanmoins, dans le texte victorinien, l'existence désigne aussi le caractère substratif de la substance<sup>333</sup>, le sujet du composé et son être indéterminé. Telle n'est pas l'avancée de Victorinus – qui n'aurait pas eu besoin, pour dire cela, de forger *existentia*. Ce sens n'est toutefois pas

---

15 et particulièrement 252, 29-30 : « ἤς γὰρ τὸ τόδε τι θεωρῆσαι, ταύτης καὶ τὴν ἀπουσίαν τὴν ἐκείνου ». Sur le non-étant comme objet de la métaphysique chez Aristote, voire en particulier E. Berti [1990].

328 Et ce, parce que l'ontologie ne se réduit pas l'ousiologie, cf. ci-dessous § 2.4.

329 Cf. E. Gilson [1972], p. 344-349 : le poids du verbe en latin classique porte sur le « ex » et signifie donc sortir, d'où « se montrer », « paraître » (cf. Cicéron, « *Existunt in animis varietates* », *De officiis* I, 107.), « *existunt* » signifiant d'abord « on rencontre », « il apparaît que », et non pas « il existe », même si, comme le souligne Gilson (p. 344) le lien se pressent facilement.). Le sens de *existo* comme être au sens absolu, se fait, selon Gilson au IV<sup>ème</sup> siècle dans les traductions de Platon par Calcidius.

330 Sur une occurrence antérieure, chez Calcidius, dans sa traduction du *Timée* en 25d, cf. V. Carraud [2003], p. 7-8. V. Carraud note également la possibilité d'une apparition plus ancienne à partir du témoignage de Victorinus lui-même, p. 8 à propos de *Adversus Arium*, I, 30, 18-21. Mais c'est peut-être là une référence davantage à l'emploi contemporain de ὑπαρξις, plutôt que la mention d'une histoire antérieure de « *existentia* ».

331 Telle est la thèse soutenue dans V. Carraud [2003].

332 C.H. Kahn, [1982], p. 7.

333 *Adversus Arium* I, 30, 18-25. Cf. P. Hadot [1968], I, p. 269-270, n. 8. Il nous semble cependant difficile de dire avec P. Hadot que cet être pur n'est pas « sujet » : au vu des métaphores et du vocabulaire employé, il y a quelque chose de « fondamental » dans l'existence ainsi définie ; mais sans doute Hadot veut-il dire par là que cet existence n'est pas sujet d'une prédication. Voir aussi P. Hadot [1972].

inintéressant en ce qu'il est sans doute l'une des lignes de force les plus constantes de l'histoire du concept d'existence, celle-ci acquérant plus tard une consistance conceptuelle en se distinguant de l'essence. Scipion Dupleix, par exemple, a encore en vue ce sens, quand, dans le français du XVII<sup>ème</sup>, il définit l'existence comme « la nue entité, le simple et nu être des choses » qui n'est pas sans rappeler l'« être pur, sans addition » de Victorinus<sup>334</sup>. Manifestement, si l'on veut chercher de l'existence en dehors de toute pensée créationniste, c'est cette direction qui doit être prise. Damascius, par exemple, comme l'a montré P. Hadot, parle de l'existence ce sens et distingue aussi ὑπαρξίς et οὐσία en travaillant à partir de l'étymologie même du vocable ὑπαρξίς, comme désignant « le premier principe de chaque hypostase », qui est comme une « assise ou un fondement » et qui désigne l'Un avant sa composition avec la substance<sup>335</sup>. Or cette thèse de Victorinus et Damascius trouve ultimement sa source chez Porphyre. Le terme ὑπαρξίς se lit certes assez rarement sous le calame de Porphyre, mais la distinction entre ὑπαρξίς et οὐσία, entre l'être indéterminé et la détermination, est un acquis du *Commentaire au Parménide*<sup>336</sup>. Or la connaissance que Porphyre a d'Alexandre est hors de doute, étant donné son témoignage sur l'enseignement de Plotin. La quête d'une source alexandrinienne du concept d'existence à travers celui de ὑπαρξίς n'est pas sans fondement historique.

La percée conceptuelle menée par Alexandre et représentée par l'explicitation de l'étant dans l'existence figure l'un des gestes exégétiques marquants du *Commentaire* alexandrinien et représente le point de départ d'une tradition qui s'accomplira au Moyen Âge dans les emplois de l'existence pour dire l'étant dans les passages de Γ 2 et Δ 7. La nuance est toutefois de mise : si Aristote interroge l'être en-deçà des distinctions grammatico-philosophiques postérieures, fregeorusselliennes, et si Alexandre entend par ὑπαρξίς non pas l'existence nue, mais plutôt « le fait que ce soit le cas », on aurait de bonnes raisons de penser que l'ontologie alexandrinienne maintient effectivement l'ambiguïté positive du verbe « être » qu'interroge Aristote, qui unit tout à la fois la copule et l'existence, l'identité et la vérité.

Il demeure que la science de l'étant ainsi comprise, même avec cette accentuation en

---

334 Voir J.-F. Courtine dans B. Cassin [2004], p. 404, art. « essence ».

335 Cf. Damascius, *De principiis*, 312, 15-18 : « ἡ ὑπαρξίς, ὡς δηλοῖ τὸ ὄνομα, τὴν πρώτην ἀρχὴν δηλοῖ τῆς ὑποστάσεως ἐκάστης, οἷόν τινα θεμέλιον ἢ οἷον ἔδαφος προϋποτιθέμενον τῆς ὅλης καὶ τῆς πάσης ἐποικοδομήσεως » et P. Hadot [1968], I, p. 268.

336 P. Hadot [1968], I, p. 269 et [1973], p. 108 (= [1999], p. 80). Hadot précise que cette distinction n'est pas encore celle de l'existence et de l'essence. Il nous semble cependant légitime de considérer qu'on tient là l'une de ses matrices.

faveur de l'existence, maintient la polysémie de son objet et se donne effectivement à lire comme une science universelle. Dans les tâches de cette science figure donc l'étude des modes d'être des étants. Et on insiste sur le pluriel : la métaphysique alexandrinienne ainsi comprise ne peut se réduire à l'étude de l'un de ces modes d'être. La théologisation de la métaphysique alexandrinienne est donc une thèse définitivement intenable. Science du premier, il lui incombe aussi, simultanément, d'être science universelle ou, en termes anachroniques, métaphysique générale. Il va donc falloir comprendre si et comment, pour l'Exégète, s'articulent ces deux dimensions. L'unité de la métaphysique peut-elle résister à un programme traversé d'une telle tension ? Avant de voir comment cette tension se résout au niveau des objets de la science recherchée, on va tenter de montrer comment, chez l'Aphrodisien, cette double caractérisation joue à plein au niveau du statut épistémologique de la science. La métaphysique est universelle et première parce qu'elle est la science la plus haute et fondatrice des autres sciences.

### 2.3. La première des sciences : l'ambition fondationnelle

Parce qu'elle est science première et universelle, l'Exégète octroie aussi à la métaphysique la fonction de fonder les autres sciences. Le fait n'est pas difficile à établir, Alexandre le dit explicitement :

Aristote a donc raison d'affirmer que le savoir dépend de la connaissance des premières causes, ayant établi par là que le fait pour les autres sciences d'être des sciences leur vient de la sagesse qui étudie les premières causes.<sup>337</sup>

La proposition est forte puisque la tournure « εἶναι » avec le datif sert couramment chez Aristote et Alexandre à dire l'essence. Il ne s'agit pas simplement du statut de science (« *status* ») comme le traduit W.E. Dooley, comme si un savoir préexistant pouvait accéder au rang de science ; il s'agit, de façon plus brute de leur être-science, de leur scientificité, comme on parle de la « caballéité » du cheval. En cela, cette proposition est d'autant plus extravagante en régime aristotélicien et donc, aussi, décisive.

On le verra plus en détail à la fin de notre parcours, mais rappelons d'emblée combien les *Seconds Analytiques* s'opposent résolument à l'idée d'une science fondatrice des autres sciences. Contre la conception platonicienne de savoirs placés sous l'égide totalisante de la dialectique, les sciences aristotéliciennes conquièrent leur autonomie. De fait : une démonstration ne vaut que dans un certain genre ; chaque science a ses propres principes ; la valeur scientifique des axiomes communs est limitée, ou, tout du moins, ils ne peuvent être étudiés par une science au sens des *Seconds Analytiques*<sup>338</sup>.

Or le contexte de la phrase d'Alexandre ne fournit que peu d'éclairage à un écart aussi lourd de conséquences, et même ne l'en fait que davantage ressortir. L'Aphrodisien est en train de

---

337 *In Met.*, 19, 33 – 20, 3 : « Εικότως οὖν τῆς τῶν πρώτων αἰτίων γνώσεως ἠρτησθαί φησι τὸ εἶδέναι, συνιστάς διὰ τούτου καὶ ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις τὸ εἶναι ἐπιστήμαις παρὰ τῆς σοφίας τῆς τῶν πρώτων αἰτίων θεωρητικῆς παραγίνεσθαι. »

338 Cf. ci-dessous § 2.3.4.

commenter la première phrase d'A 3 : « puisque, manifestement, il faut acquérir la science des causes principales (nous affirmons en effet connaître chaque chose lorsque nous pensons acquérir la connaissance de sa cause première) » (983a 24-26). Comme bon nombre de commentateurs après lui, Alexandre traduit immédiatement « τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων » en « τῶν πρώτων ». Se référant alors explicitement à la *Physique* et aux *Seconds Analytiques*<sup>339</sup>, il rend raison de la proposition aristotélicienne grâce à un *modus ponens*, mais cette démonstration ne prend place que dans le cadre d'une science ou de la connaissance d'une chose, de celles de ses causes prochaines et de ses causes premières. Le saut se produit en ce qu'Alexandre passe brusquement à une pluralité de sciences. Pour le comprendre, il est nécessaire de sous-entendre que, de la prééminence de la connaissance des causes premières sur celle des causes prochaines pour acquérir la science d'une chose, Alexandre induit, par analogie ou par extension, la prééminence de la science des causes premières sur les autres sciences. La dépendance (« ἤρτηται », 19, 26) observée entre la science d'une chose et la connaissance de ses premières causes s'applique alors au rapport entre la science générale des premières causes et les autres sciences. Alexandre signale même la chose en renforçant « παραγίγνομαι » par la répétition de la préposition « παρά ».

Sauf erreur, aucun autre passage du *corpus* alexandrinien n'est aussi net. Toutefois plusieurs éléments convergent, quant à eux mieux attestés, qui confirment l'hypothèse que la déclaration du commentaire à A 3 n'est pas accidentelle.

### 2.3.1. Une science architectonique

Il y a, premièrement, le commentaire qu'Alexandre offre à la position « maîtresse » de la sagesse dans les opinions d'A 2. Aristote y récupérait en effet l'idée que la sagesse a à commander : science des hommes libres, il était en effet logique que la sagesse ne pût « recevoir des ordres » (982a 17-18). Mais surtout elle est connaissance du principe – le jeu entre « ἀρχή », « ἀρχικωτέρων » (a 16-17) et « ἀρχικωτάτη » (b 4) est transparent – et, singulièrement, connaissance de la fin, c'est-à-dire du bien. Sa maîtrise ou son commandement ne lui viennent donc pas en premier lieu d'une fonction qu'elle aurait par rapport aux autres sciences, mais de son objet-même, de la suprématie de la cause finale. Or c'est cela qui intéresse Aristote en A, non

---

339 Sans doute, respectivement, *Phys.* I, 1 (184a 10 sq.) et *An.Po.* I, 2 (cf. W.E. Dooley, [1989], p. 37).

pas sa position dans un système des sciences. La thèse pose assurément des problèmes de fond ; elle est, comme le dit sobrement Ross, « difficile »<sup>340</sup>, notamment quand on la confronte avec les *Éthiques*. De son côté, l'*Éthique à Nicomaque* parle d'une science non pas seulement souveraine mais « architectonique »<sup>341</sup>, qui commande à la manière d'un architecte dirigeant ses ouvriers parce qu'il sait la fin de l'ouvrage. Par extension, l'adjectif désigne aussi le supérieur hiérarchique qui préside et donne des ordres, par exemple le médecin chef d'école<sup>342</sup>; c'est donc l'aspect agissant de la souveraineté qui est mis en avant<sup>343</sup>. Certes, la métaphore de l'architecte se lit aussi en A 1, comme Alexandre s'empresse de s'en aviser<sup>344</sup>, mais c'est toujours dans le registre strict de l'analogie avec l'art, par exemple pour illustrer le rapport entre sciences productrices et théoriques. En réalité, jamais Aristote ne qualifie littéralement la sagesse d'architectonique.

On rétorquera qu'entre souveraineté ou principat (« ἀρχικωτέραν », « ἀρχικωπάτη ») et « architectonique », la différence est minime, qu'il est malaisé de concevoir une suprématie sans commandement effectif des subordonnés – donc, pour une science, le commandement des sciences inférieures<sup>345</sup> – et que la fin d'A 2 suppose bien au moins une science « au service » de la sagesse<sup>346</sup>. Mais, ailleurs, Aristote a la finesse de distinguer entre « commander » (ἄρχων) et « donner des ordres » (ἐπιτακτικῶς), dans un contexte où il est question de cause finale. Cette distinction n'est pas quelconque, s'il est vrai qu'elle empêche de concevoir le premier moteur comme un Dieu législateur<sup>347</sup>. Cette direction est probablement celle qu'il faudrait explorer. En tout état de cause, il reste simplement qu'en A 2 Aristote *ne dit pas* que la sagesse serait architectonique au sens où elle serait condition de la scientificité des autres sciences – le cas échéant, cela constituerait à l'évidence un bouleversement important par rapport à ses thèses

---

340 W.D. Ross [1924], t. 1, p. 121-122.

341 Cf. *EE* I, 6, 1217a 6-7 ; *EN* I, 1, 1094a 14 sq., VI, 8, 1141b 23 sq. ; VII, 12, 1152b 2. Sur les arts architectoniques cf. aussi *Met.* Δ, 1, 1013a 14 et *Phys.* II, 2, 194b 2 sq.

342 *Pol.* III, 11, 1282a 3. Voir aussi les occurrences intéressantes de VII, 3, 1325b 23 à comparer avec 1260a 18.

343 Chez Platon, l'adjectif n'apparaît qu'une seule fois mais dans une occurrence intéressante, dans le *Politique*, 261c 9, par distinction de l'art royal.

344 Voir *Met.* A, 1, 981a 30 et 982a 1. Pour Alexandre, cf. *In Met.*, 14, 6.

345 On l'objectera d'autant plus qu'Aristote lui-même s'exprime en termes de sciences subordonnées et supérieures dans les *Seconds Analytiques* (par exemple *An.Po.* I, 13), mais il n'est pas sûr que ce soit au même sens.

346 Cf. 982b 5 : « τῆς ὑπηγετούσης ».

347 *EE* VIII, 3, 1249b 13-15 : « οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἀρχων ὁ θεός, ἀλλ' οὗ ἕνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει ». Ce sont les mêmes termes qu'en A 2. À l'inverse, sur l'association constante des deux chez Alexandre, voir par exemple *In Met.*, 346, 21 sq.

anti-dialectiques.

Qu'Aristote ne le dise pas, qu'il soit possible d'interpréter cette souveraineté sans fonction de fondation épistémique, cela concourt à caractériser encore davantage la position alexandrinienne. De fait, Alexandre rabat cette souveraineté sur une fonction architectonique entendue comme fonction de fondation – et cette thèse n'est pas isolée. C'est d'abord manifeste dans la substitution de l'« architectonique » au registre de la souveraineté et du « plus apte à commander », lors du commentaire de la fin d'A 2, là où justement Aristote ne dit plus « architectonique », ni même « donner des ordres ». Alexandre se réfère alors en toutes lettres à l'exemple des architectes d'A 1, puis à l'*Éthique à Nicomaque*, afin d'asseoir l'usage du terme. Mais l'interprétation peut encore se comprendre par rapport à la suprématie du savoir de la cause finale et n'implique pas encore de rapport de fondation, elle fait seulement un pas dans cette direction.

Le fait est plus clair dans la reprise des opinions sur la sagesse en B 2, dans l'examen de la première aporie. Aristote y renvoie aux « distinctions antérieures pour savoir quelle science il faut appeler sagesse », c'est-à-dire à A 2. Mais le Philosophe s'en tient, là encore, à qualifier la sagesse d'apte à commander et à diriger (« ἀρχικωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη » en 996b 10, où l'on retrouve d'ailleurs la logique du maximum, propre à A 2<sup>348</sup>). Seulement, du fait du rappel d'A 2, à cause peut-être aussi de l'exemple précédent du « constructeur de maison », surtout enfin, à cause de l'idée que « les autres sciences n'ont pas le droit de la contredire », Alexandre s'autorise à réintroduire la fonction d'« architectonique ». Celle-ci est explicitement définie par le fait d'être maîtresse des autres sciences (« δέσποινα τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν », 184, 22-23) et de leur donner des ordres (« ἐπιτάσσοισιν », 184, 24). L'intervention d'Alexandre est notable et Syrianus, d'ailleurs, ne s'y trompera pas, qui reprendra à l'Aphrodisien la transformation d'« ἀρχικωτάτη » en « ἀρχιτεκτονικωτάτην »<sup>349</sup>. Avec Alexandre, la philosophie première devient ainsi cette science qui, fin de toute connaissance, assume à plein l'ambition architectonique de la philosophie en général<sup>350</sup>.

348 Cf. W. Leszl [1975], p. 101 sq. ; M.-H. Gautier-Muzellec [2008].

349 Syrianus, *In Met.*, 15, 23-24. Le parallèle est étudié par C. Luna [2001], p. 78-79.

350 Alexandre semble en effet impliquer cet argument quand, au début du *Commentaire aux Premiers Analytiques*, il discute le statut de la logique (partie ou instrument ?) en tenant le raisonnement suivant : si la logique est une partie de la philosophie, attendu que d'autres sciences s'en servent, alors les autres sciences domineront la philosophie, puisque la science ou la technique qui se sert d'une partie d'une autre science ou technique lui est supérieure (ce qui est fin est supérieur à ce qui est instrument) en référence à EN 1094a 6-16. Ces autres sciences seront alors plus parfaites que la philosophie (*In An.Pr.*,

### 2.3.2. Une science modèle

Une deuxième série de textes promeut l'idée d'une science fondatrice, à savoir tous ceux qui l'érigent en science modèle. La métaphysique est à la fois une science à part – parce qu'architectonique – et la science par excellence. À ce titre, Alexandre n'hésite pas à employer des arguments *a fortiori*, du type : si cela vaut pour les autres sciences, alors cela vaut pour celle-ci. Ainsi en va-t-il exemplairement dans le commentaire au début de B<sup>351</sup>. Certes, le livre A et sa logique du maximum avaient déjà tracé la voie en en faisant, selon les opinions en la matière, la science la plus exacte, la plus apte à instruire, etc., et Alexandre ne s'est pas privé de le souligner à grand renfort de comparatifs ou de superlatifs, de *κυρίως* et de *μάλιστα*. Mais cette position éminente est maintenue sur l'ensemble du *Commentaire* conservé. La science première est ainsi celle qui exemplifie au mieux ce qu'est une science en général<sup>352</sup>.

Comme M. Bonelli l'a amplement montré, Alexandre efforce d'instituer la métaphysique selon le modèle de la science démonstrative des *Seconds Analytiques*. C'est le cas dès le livre A : alors qu'Aristote peut s'en tenir à une distinction entre science et technique, Alexandre y ajoute la détermination de science *démonstrative* en se référant explicitement aux thèses de l'*Organon* et à la définition de la science en *Éthique à Nicomaque* VI<sup>353</sup>. Jamais au livre A Aristote ne se prononce sur le caractère démonstratif de la science. Seul K parlera d'une « sagesse démonstrative » (1059a 32-33)<sup>354</sup>. Chez Alexandre, au contraire, l'importation des thèses des *Analytiques* contamine tout le commentaire : le haut degré d'exactitude de la sagesse se trouve par exemple fondé par les thèses

---

2, 28, sq.). L'argument est donné comme début d'une démonstration par l'absurde qu'il n'est, dans l'esprit d'Alexandre, même pas besoin d'explicitier. Cela implique que, pour l'Exégète, il est évident (et ce passage est confirmé par le commentaire à A 2) que c'est la « philosophie » qui est architectonique des autres sciences et c'est pourquoi la logique ne peut en être une partie. On notera au passage l'aspect retors de l'argument d'Alexandre qui, même dans son rendu de la conception de la logique comme partie, utilise de toute façon le vocabulaire de l'instrument et de l'usage.

351 *In Met.*, 172, 2 : « εἰ δὲ πρὸς πᾶσαν [sc. ἐπιστήμην], καὶ τὴν προκειμένην ».

352 On pourrait ici nous reprocher un raisonnement circulaire : chercher à démontrer la fonction de fondation épistémique de la métaphysique en nous appuyant sur son statut de science modèle, tout en expliquant ce statut par la fonction fondationnelle (la science fondatrice de la scientificité des autres sciences ne pouvait pas ne pas présenter elle-même la scientificité à l'état le plus pur), c'est tomber dans le paralogisme du diallèle. Toutefois, nous n'avons pas annoncé vouloir présenter des preuves du caractère fondationnel de la métaphysique selon Alexandre, mais des éléments « convergents ». La circularité est une conséquence de cette convergence et relève des nécessaires pis-allers de l'interprétation lorsqu'elle est libérée du mirage de la vérité apodictique.

353 Voir les citations faites lors du commentaire à 981b 25 (*In Met.*, 7, 10 sq.)

354 M. Bonelli [2001], p. 43, n. 12.



du chapitre I, 27 des *Seconds Analytiques* qui décrivent l'exactitude d'une science comme croissant à proportion inverse du nombre de ses principes<sup>355</sup>.

Dès lors que la sagesse est définie comme science des premiers principes et des premières causes, l'importation des *Seconds Analytiques* devient pour le moins problématique, comme l'indique le commentaire embarrassé et apparemment sans solution à 982a 26. Alexandre y tente, par la distinction entre axiomes et principes de l'étant, de sauver l'idée que la sagesse est démonstrative. La réflexion d'Alexandre part de l'idée que les principes de l'étant, à l'inverse des axiomes, sont démontrables ; il y a donc des choses premières (des prémisses, mais le terme n'est pas dans le texte), antérieures à l'établissement des principes de l'étant, puisque « les axiomes servent aussi de principes à leur démonstration »<sup>356</sup>. Mais, dans ce cas, qu'est-ce qui empêche la régression à l'infini, c'est-à-dire qu'il y ait des causes à ces choses premières principes des principes de l'étant ? Il faudrait alors supposer, dit Alexandre, que « toute démonstration ne se fait pas par la cause ». Au milieu de ce développement tortueux, l'Exégète est prêt, pour les besoins de la cause, à admettre la démontrabilité des principes de l'étant ou à disjoindre démonstration et causalité – cependant il ne semble jamais lui venir à l'idée que la sagesse ne soit pas démonstrative, qu'elle soit (si l'on tient à l'importation des *Analytiques*) définitionnelle, par exemple<sup>357</sup>.

Le commentaire à B, quant à lui, déploie ce réquisit au cœur même des apories, en tout cas dans les quatre premières, à la faveur de pistes posées par le Stagirite. Mais si chez Aristote le modèle démonstratif fait partie intégrante de la démarche aporétique (il est une structure qui, littéralement, *fait* problème), chez Alexandre, comme la montre M. Bonelli<sup>358</sup>, il s'annonce comme partie de la solution. En effet, coutumier des anticipations qui tressent la trame de la *Métaphysique* et assurent sa cohésion, Alexandre annonce les voies d'« euporie » des difficultés présentées en B. Voire, selon M. Bonelli, il « les résout au moins en partie déjà dans le commentaire au livre B »<sup>359</sup>. Un exemple typique en est fourni par la quatrième aporie, qui se demande si la science des substances porte aussi sur leurs accidents par soi (« συμβεβηκότα καθ'

---

355 Aristote, *An.Po.*, I, 27, 87a 34-35 ; Alexandre, *In Met.*, 11, 15 sq. et 12, 21 sq.

356 *In Met.*, 13, 4-6 : « Ἀρχαὶ γὰρ καὶ τῆς τούτων δείξεως τὰ ἀξιώματα. Ἀλλ' ἐπεὶ πᾶσα ἀπόδειξις ἐκ πρώτων, εἴη ἄν τινα καὶ τούτων πρώτα. »

357 On esquisse la possibilité d'une solution à cette question d'une connaissance scientifique des premiers principes de l'étant ci-dessous § 3.3.3. Pour les axiomes, voir 2.3.3.

358 M. Bonelli [2001], p. 39 sq.

359 M. Bonelli [2001], p. 44.

αὐτά ») et des prédicats comme « même », « autre », « semblable », etc. Dès son commentaire à la présentation de l'aporie en B 1, Alexandre introduit la théorie des *propriétés par soi* (« καθ' αὐτὸ ὑπάρχοντα ») des *Seconds Analytiques* et distingue donc entre des propriétés par soi « au sens propre » qui sont incluses dans les définitions et celles qui sont « inséparables, propres à la chose et, peu s'en faut, essentielles », qu'on trouve dans les seules « descriptions » (ὑπογραφή)<sup>360</sup>. Cette distinction constitue clairement une reformulation des *Seconds Analytiques* I, 4 et de l'idée, en I, 22, que la démonstration travaille avec les deux types de propriétés par soi (84a 11-17)<sup>361</sup>. Certes, la définition du second type donné par Alexandre ne correspond pas exactement à celle d'Aristote, mais les exemples qui suivent dans le commentaire à 995b 18 montrent que l'Aphrodisien identifie les deux et c'est dans cette seconde catégorie qu'il range le même, l'autre, etc.

Dès la présentation de l'aporie, la façon dont Alexandre anticipe sa résolution est hors de doute : la philosophie première est de plein droit une science démonstrative parce qu'elle *use* de ces propriétés par soi dans les deux sens. En effet, « il n'est même pas possible d'acquérir la science de quelque chose autrement qu'en connaissant ce type de propriétés », à savoir celles au premier sens<sup>362</sup> et, pour le second type : « il lui est aussi nécessaire de s'en servir dans ses démonstrations, car elles sont des instruments communs à ceux qui font des démonstrations »<sup>363</sup>. Mais le philosophe premier est en outre celui qui les *étudie*, parce que, à titre d'instruments communs à toutes les sciences, aucune science partielle ne peut les prendre pour objets d'étude, et parce que, loin de relever d'une quelconque « logique », elles sont des notions qui « appartiennent en commun à l'étant » lequel, en tant qu'étant, fait l'objet de la philosophie première<sup>364</sup>.

Précisément, dans le développement de cette quatrième aporie, Alexandre va en outre injecter dans la philosophie première la distinction entre les tâches définitoire et démonstrative de la science. Alors que le développement d'Aristote en B 2 est purement interrogatif – et se

---

360 Sur ce texte, voir M. Rashed [2007b], p. 309 et sur la distinction des deux sens de « par soi », cf. tout le § 1 du chap. VIII. Sur l'ὑπογραφή, cf. M. Bonelli [2001], p. 65-66 et M. Rashed *ibid.* Sur la familiarité d'Alexandre avec la distinction entre les deux « par soi », cf. entre autres *Quaest.* I 26, 42, 25 – 43, 2.

361 Sur tout ceci, cf. M. Bonelli [2001], p. 66 sq.

362 *In Met.*, 176, 22-24 : « περὶ μὲν τούτων ἀναγκαῖος ὁ λόγος αὐτῷ [sc. ὁ σοφὸς] οὐδὲ γὰρ ἄλλως οἷόν τε περὶ τινῶν ἐπιστήμην λαβεῖν χωρὶς τοῦ γινώσκειν τὰ οὕτως ὑπάρχοντα. »

363 *In Met.*, 177, 6-8 : « ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις οἷς κατέλεξε πᾶσιν ἐν ταῖς ἀποδείξεσιν ἀναγκαῖον αὐτῷ προσχρῆσθαι κοινὰ γὰρ ταῦτα ὄργανα τοῖς ἀποδεικνύουσι. » Sur l'usage des axiomes par la philosophie première, cf. M. Bonelli [2001], p. 152-157 et 250-251.

364 *In Met.*, 177, 4-14.

termine par la qualification « de la plus haute difficulté » (997a 33-34) –, chez Alexandre, la solution est explicitée. La sagesse, ici définie comme science de la substance puis, plus précisément de la substance première (195, 26 sq.), hérite des deux tâches. Du point de vue d'Alexandre, la principale difficulté à résoudre est d'expliquer que ce n'est pas parce qu'une même science à la fois *définit* (ce qu'est une substance) et *démontre* (ses accidents par soi) que, pour autant, il y a confusion entre les deux activités et qu'on tomberait dans l'erreur de vouloir démontrer une essence<sup>365</sup>. Alexandre le dit simplement : « en effet définir et démontrer ne s'identifient pas l'un à l'autre s'il [ou « sous prétexte qu'il »] appartient à une seule personne <de les étudier> tous les deux »<sup>366</sup>. De toute façon, si les deux tâches n'appartenaient pas à la même science, on ne verrait pas qui pourrait bien s'occuper de la démonstration des accidents par soi de la substance. Et de fait, le géomètre – et l'Exégète prend bien soin de souligner l'analogie : Aristote fait *comme si* le géomètre avait affaire à des substances<sup>367</sup> – le géomètre, donc, à la fois définit ce qu'est une ligne (« longueur privée de largeur ») et démontre ses accidents essentiels (par exemple d'être droite ou courbe). Pour autant, le géomètre n'entreprend pas de démontrer sa définition. De même pour le physicien, qui étudie effectivement des substances, celle qui sont naturelles, et de même aussi (« ὁμοίως δὴ », 195, 25), pour la science des substances premières, si du moins celles-ci ont des accidents<sup>368</sup>. La sagesse est une science comme les autres et c'est la référence aux autres sciences qui permet d'asseoir son contenu, qui, chez Aristote, restait en suspens.

Le texte récupère donc explicitement la distinction entre fonctions définitionnelle (« ὀριστική ») et démonstrative (« ἀποδεικτική ») de la science, introduite dans l'aporie précédente<sup>369</sup>, et l'applique au cas de la science des substances premières. Toutefois, comme le dit M. Bonelli, attendu qu'Alexandre a attribué à la science de l'étant en tant qu'étant l'étude des propriétés essentielles et communes (les prédicats dialectiques), on peut se douter que la résolution de la quatrième aporie donne également des indications valant pour la « philosophie universelle »<sup>370</sup>. Et, de fait, cet ensemble de caractéristiques de la sagesse se trouve recueilli dans

---

365 La chose s'explique par les impératifs du commentaire, cf. 997a 30 sq.

366 *In Met.*, 194, 33-35 : « οὐ γὰρ γίνεται ταὐτὸν θάτερον θατέρω τὸ ὀρίσασθαι τῷ ἀποδείξει, εἰ ἄμφω ἐνὸς εἴη. »

367 Cf. le « εἶ γε ταῦτα οὐσίας λέγει » de 195, 5-6.

368 *In Met.*, 195, 19-27.

369 *In Met.*, 193, 26 sq.

370 M. Bonelli [2001], p. 73-74.

le commentaire à Γ. La science anonyme du début du « livre du philosophe » est une science démonstrative. Alexandre commente en effet la fameuse ouverture, « ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό », en disant :

Λαμβάνει πρῶτον μὲν τὸ εἶναι τινα ἐπιστήμην περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν, τουτέστι τοῦ ὄντος ἢ ὄν θεωρητικὴν τε καὶ ἀποδεικτικὴν τῶν τούτῳ καθ' αὐτὰ ὑπαρχόντων. Πᾶσα γὰρ ἢ οὐτινοσοῦν ἐπιστήμη τῶν ἐκείνῳ καθ' αὐτὰ ὑπαρχόντων ἐστὶν ἀποδεικτικὴ.

<Aristote> pose tout d'abord qu'il y a une science qui porte sur l'étant en tant qu'étant, c'est-à-dire qui étudie<sup>371</sup> l'étant en tant qu'étant et démontre ses propriétés par soi. Toute science, en effet, quel que soit son objet, démontre les propriétés par soi de cet objet.

(239, 6-9)

La distinction entre partie définitionnelle – ici conservée dans le « θεωρητικὴν », plus fidèle au texte d'Aristote – et partie démonstrative portant sur les propriétés par soi de l'objet, sera maintenue au cours du livre, en particulier lorsqu'Alexandre entreprendra de montrer comment Aristote y résout la quatrième aporie de B.

Δι' ὧν δὲ εἰρηκὲ τε καὶ κατεσκεύασε, λέλυκεν ἀπορίας τῶν ἐν τῷ Β βιβλίῳ ῥηθειῶν, τὴν τε εἰ τῆς αὐτῆς ἐπιστήμης ἐστὶ περὶ τῶν [246.15] οὐσιῶν πασῶν τὴν θεωρίαν ποιῆσθαι ἢ ἄλλη ἄλλης οὐσίας ἐστὶν ἐπιστήμη, ἔτι καὶ τὴν εἰ τῆς αὐτῆς ἐστὶ περὶ τε τῆς οὐσίας θεωρεῖν καὶ τῶν συμβεβηκότων αὐτῆ.

Ἀλλ' εἰ δέδεικται ὅτι τῆς αὐτῆς τῷ γένει περὶ τε πασῶν τῶν οὐσιῶν καὶ ἔτι περὶ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς, οὐ διὰ τοῦτο ἔσται καὶ τοῦ τί ἐστὶν ἀποδείξις · οὐδὲν γὰρ κωλύει ὑπὸ τὴν αὐτὴν τῷ γένει ἐπιστήμην [246.20] εἶναι καὶ τὴν ὀριστικὴν, ἥτις τοῦ τί ἐστὶ θεωρητικὴ, καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν, ἣ τῶν καθ' αὐτὰ ὑπαρχόντων ἐκάστῳ γένει ἐστὶν ἀποδεικτικὴ. Καὶ τὸ ἐφεξῆς δὲ τούτῳ ἀπορηθὲν ἐξῆς λύει, πρὸς δὲ τούτοις περὶ ταύτου καὶ ἑτέρου καὶ ὁμοίου καὶ ἀνομοίου καὶ περὶ ἐναντιότητος · δείκνυσι γὰρ ὅτι καὶ ἢ περὶ τούτων θεωρία οἰκεία τῆ περὶ τοῦ ὄντος.

Grâce à ce qu'il a dit et établi, Aristote a résolu des difficultés parmi celles évoquées au livre B : <la difficulté de savoir> s'il appartient à la même science de faire l'étude de toutes les substances, ou si pour chaque substance il y a une science différente ; celle en outre de savoir si c'est à la même science qu'il appartient d'étudier à la fois la substance et ses accidents.

Mais s'il a été montré que c'est à une science identique en genre d'étudier toutes les substances et, en outre, leurs propriétés, il n'y aura pour autant pas démonstration de l'essence. Rien en effet n'empêche que, sous une science identique en genre, il y ait à la fois la science définitionnelle qui étudie l'essence, et la démonstrative qui démontre les propriétés par soi de chaque genre. Puis il résout aussi le point qui faisait ensuite difficulté, celui <qui porte> en outre sur le même et l'autre, le semblable et le dissemblable et la contrariété ; il montre en effet que l'étude de ces choses est propre à celle de l'étant.

(246, 13-24)

Il ne nous est pas ici nécessaire d'expliquer en détail comment Aristote a bien pu, en Γ,

371 La traduction est peut-être un peu sous-déterminée par rapport à l'expression grecque « θεωρητικὴν », mais, d'une part, Alexandre semble employer ce genre de terme sans en faire grand cas (ainsi, juste après, « ἀποδεικτικὴ ») et, d'autre part, la notion de capacité dans les adjectifs en -ικός semble s'être passablement amenuisée dans la langue d'Alexandre.

« dire et établir » la solution aux troisième et quatrième apories<sup>372</sup> ; un simple survol du passage permet de confirmer que la double fonction définitionnelle et démonstrative vaut aussi pour la philosophie universelle. Là même où, en  $\Gamma$ , le vocabulaire de la démonstration est presque totalement absent<sup>373</sup>, Alexandre le supplée, comme si l'Exégète se refusait à envisager, pour la métaphysique, une autre manière d'être une science. Or il est tout à fait possible que, pour le Stagirite, la résolution des apories de B ne soit possible qu'au profit d'un statut d'exception épistémique de la science de l'étant en tant qu'étant<sup>374</sup>. Jamais, par exemple, le Stagirite ne prend-il la peine de s'expliquer sur le statut, démontrable ou non, des propriétés par soi de l'étant en tant qu'étant.

À l'inverse, le maintien par Alexandre du modèle des *Analytiques* se fait au profit non seulement de la cohérence du traité en lui-même (la suite logique des livres entre eux) et avec le reste de l'œuvre aristotélicienne, mais aussi du statut épistémique de la science recherchée. La comprendre comme une certaine science, d'après le statut et le fonctionnement connus de n'importe quel familier des *Seconds Analytiques*, est une option exégétique forte. Celle-ci présente des attraits herméneutiques indéniables – même les lecteurs d'Aristote qui soutiennent une exceptionnalité épistémique de la métaphysique le font avec extrême prudence, car peu s'en faut alors qu'on frôle l'incohérence. Il serait donc erroné de croire qu'Alexandre n'agit ainsi que par rigidité et platitude terminologiques, incapable de percevoir la souplesse du Stagirite, c'est-à-dire sa capacité à plier le  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  au poids du réel et du problème à résoudre. Chez l'Exégète, le motif du statut épistémique octroyé à la métaphysique est plus profond, qui provient du rang de science modèle qu'on a tenté d'illustrer.

### 2.3.3. La science des axiomes

Outre ses statuts de science architectonique et de science modèle – définitionnelle et démonstrative –, un troisième élément est à mettre au compte du rôle fondationnel de la métaphysique, à savoir sa capacité à traiter des axiomes. On entend par axiomes, au premier chef,

---

372 Cf. ci-dessous 2.4.2.

373 Le cas de la « démonstration par réfutation » de  $\Gamma$  4, 1006a 11-12 est évidemment un cas particulier.

374 Sur cette exceptionnalité, cf. entre autres P. Aubenque [1962] et, à sa suite, J.-F. Courtine [2005], p. 119. Cf. surtout M. Crubellier [2005] qui affirme le « statut dérogatoire de la métaphysique » (p. 78).

le principe de non-contradiction, mais aussi par exemple celui du tiers exclu<sup>375</sup>. En tant que principes *communs*, les sciences ordinaires en usent sans jamais pouvoir les étudier pour eux-mêmes, ni les établir, ni même simplement « en parler »<sup>376</sup>. Dans la métaphysique, au contraire, on l'a vu, les axiomes constituent à la fois des instruments et des objets d'étude. Cette thèse entre cependant en directe contradiction avec le point précédent : comment une science démonstrative peut-elle avoir à établir la véracité des axiomes ? Traiter cette question, c'est aussi se donner les moyens de comprendre comment, concrètement, la métaphysique fonde les autres sciences et garantit leur scientificité.

Aristote demandait en effet dans la deuxième aporie de B s'il appartient à la même science de considérer les principes de la substance et ceux de la démonstration. La réponse d'Alexandre au cours du commentaire à Γ est sans appel :

Πάντες οὖν διὰ τοῦτο αὐτοῖς χρῶνται, | Tous, donc, pour cette raison, utilisent <les

---

375 Alexandre donne aussi couramment comme exemples : « des termes égaux à une même chose sont aussi égaux entre eux », « si, à partir de choses égales, des choses égales sont retranchées, les restes sont égaux », « tout désir est désir d'un bien ou d'un bien apparent » (cf. par exemple *In Met.*, 175, 9-13). On laisse ici de côté le problème que posent ces exemples, à savoir qu'il est difficile de comprendre en quoi ces axiomes (le dernier ne se lisant nulle part tel quel chez Aristote) peuvent réellement passer pour des principes communs. Ce problème est d'ailleurs déjà présent chez Aristote (cf. par exemple M. Mignucci [1975], p. 135 et [2003], p. 95). Une hypothèse, cependant, pourrait être la suivante : Aristote accepte par exemple de parler de la règle sur la soustraction des quantités égales comme d'un principe commun parce qu'il est impossible de restreindre ce principe à une seule science, il ne peut donc constituer un principe propre, interne à une unique science. Le même argument vaudrait pour le dernier exemple, proprement alexandrinien : plusieurs sciences pourraient se servir d'une telle règle, par exemple la science pratique mais aussi la physique de l'âme (cf. la fin du *De anima* et le *De motu*). En ce sens, seuls le principe de non-contradiction et son corollaire, le tiers exclu, seraient des principes communs au sens le plus fort du terme, à savoir « partagés par toutes les sciences ». Les autres exemples seraient communs en un sens qui est, sinon plus faible, du moins négatif, à savoir ce qui n'appartient pas en propre à un individu – ce qui n'implique pas que ce commun au second sens soit partagé par tous les membres de la même classe. « Commun » signifie alors quelque chose comme : « qui appartient à plus d'un » (un terrain peut être commun parce que non soumis à la propriété privée, sans pour autant être la propriété de tous). Le principe de non-contradiction serait donc « le plus ferme de tous » (Γ 3) parce que, outre son statut de principe des autres axiomes, il est aussi le plus universel, le plus transversal – comme le dit Alexandre « καὶ κοινότατόν γε τὸ τῆς ἀντιφάσεως ἀπάντων τῶν ἀξιωματῶν ἀληθὲς γὰρ ἐπὶ πάντων. » (175, 13-14). Cf. à ce sujet M. Bonelli [2001], p. 248 sq. qui propose l'idée séduisante selon laquelle Alexandre soutiendrait une hiérarchie de tous les principes en fonction de leur universalité (cf. aussi p. 251). À tout le moins est-il plus certain que, pour Alexandre – dans la ligne d'Aristote sur ce point –, le principe de non-contradiction a un statut spécial. Nombreux sont les textes à aller dans ce sens, qui font la part belle aux superlatifs et aux comparatifs entre le principe de non-contradiction et les autres axiomes. Cependant, il semble difficile de tirer de ces textes autre chose qu'une dénivellation entre le principe de non-contradiction et les autres axiomes, et d'aller jusqu'à y déceler une hiérarchie développée.

376 Sur l'opposition entre parler des axiomes et les utiliser, cf. entre autres *In Met.*, 187, 31-32 : « οὔτε γὰρ γεωμετρία περὶ αὐτῶν οὔτε μουσικὴ λέγει, καίτοι χρῶμεναι αὐτοῖς. »

ὅτι καθὸ ὄντα ἐστὶ περὶ ἃ πραγμα-  
[265.25]τεύονται, κατὰ τοῦτο αὐτοῖς ὑπάρχει  
πᾶσι γὰρ αὐτοῖς τὸ ὄν κοινόν. Καὶ οὐδεμία  
τῶν κατὰ μέρος ἐπιστημῶν ἐπιχειρεῖ περὶ  
αὐτῶν λέγειν ὅτι ἀληθῆ ἢ οὐκ ἀληθῆ· οὔτε  
γὰρ γεωμέτρης, καίτοι χρώμενος αὐτοῖς,  
οὔτε ἀριθμητικός οὔτε τῶν ἄλλων τις, ἰατρὸς  
ἢ ἀστρολόγος ἢ μουσικός, <ἀλλὰ τῶν  
φυσικῶν ἔνιοι>. Καὶ διὰ τοῦτου συνίστησι τὸ  
εἶναι ταῦτα τῷ ὄντι ἢ ὄν [265.30] ὑπάρχοντα.  
Τῶν μὲν γὰρ περὶ τίνος μέρους τοῦ ὄντος  
λεγόντων οὐδεὶς περὶ αὐτῶν ἐγχειρεῖ λέγειν·

axiomes> : parce que c'est dans la mesure où ce dont  
ils traitent, ce sont des étants, que <les axiomes> leur  
appartiennent car l'étant leur est commun à tous. Et  
aucune science partielle n'entreprend, à propos des  
axiomes, de dire s'ils sont vrais ou non : ni le  
géomètre, quoiqu'il utilise ces <axiomes>, ni  
l'arithméticien, ni aucun autre – médecin, astronome  
ou musicien – « mais certains physiciens » [l'ont  
entrepris]. Et par là Aristote confirme que les  
<axiomes> sont des propriétés de l'étant en tant  
qu'étant. En effet, parmi ceux qui tiennent des  
discours sur une partie de l'étant, personne ne  
s'engage à discuter des <axiomes>...

(265, 24-31)

On l'a vu, Alexandre leste les axiomes, et *a fortiori* celui de non-contradiction, d'une puissante charge ontologique. La deuxième partie de Γ n'est pas un appendice logique à une première partie ontologique, mais la continuation des développements sur l'un, et donc le même, l'autre, etc., ces derniers ayant le statut de propriétés par soi de l'étant en tant qu'étant. Cette charge ontologique représente une interprétation sinon valide du moins parfaitement défendable et cohérente<sup>377</sup>. L'écart se creuse dans le fait que, chez Alexandre, les axiomes se placent sous la catégorie des propriétés de l'étant en tant qu'étant, aux côtés des plurivoques de Δ ou des contraires, alors qu'Aristote semble, c'est peu de le dire, moins affairé à les classer.

L'Exégète ne contrevient pas à l'indémontrabilité des principes de la démonstration et la rappelle même au seuil du commentaire à Γ 3 : les axiomes sont ces « principes communs et indémontrables » (264, 35-36). Comment une science démonstrative peut-elle les prendre pour objet ? M. Bonelli a proposé de desserrer l'étau de la contradiction en soutenant que, pour Alexandre, les axiomes ne sont pas indémontrables au sens de « ne peuvent pas faire l'objet d'une démonstration » mais de « n'ont pas besoin d'être démontrés », ce qui sous-entend qu'ils le pourraient malgré tout<sup>378</sup>. Effectivement, en un passage<sup>379</sup>, l'Aphrodisien glose ainsi l'adjectif « ἀποδεικτικός ». Mais une telle généralisation est discutable : trop de textes d'Alexandre ne

377 Pour des interprétations modernes en ce sens, voir par exemple F. Wolff [2000], p. 73-102, ou M. Crubellier [2008], et [2009], p. 71.

378 M. Bonelli [2001], p. 241-242.

379 *In Met.*, 271, 11-13 : « τῶν δὲ ἀξιωματῶν πάντων ταύτην εἶπεν ἀρχὴν εἶναι οὐκ ἀποδεικτικὴν (οὐδὲ γὰρ δεῖται ἀποδείξεως τὰ ἀξιώματα· οὐ γὰρ ἂν ἔτι ἀξιώματα εἶεν οὐδὲ ἀρχαί)... ». M. Bonelli [2001], p. 242, n. 20, traduit ainsi la parenthèse « *infatti gli assiomi non hanno bisogno di dimostrazione, altrimenti non sarebbero più assiomi né principi* ». Mais cela nous paraît malgré tout difficile. Voir en ce sens, et entre autres, pour un autre type de principe, la *Quaestio* I 1, 4, 4-5 : « οὐ γὰρ οἶόν τε τῆς πρώτης ἀρχῆς ἀπόδειξιν εἶναι... »

feraient plus du tout sens si l'on définissait ainsi « ἀποδεικτικός ». Par exemple, dans son commentaire à A 9, Alexandre présente la connaissance des axiomes comme inaccessible par la démonstration et comme « immédiate »<sup>380</sup>, et, en Γ 4, il affirme clairement qu'il est *impossible* de le démontrer (« οὐχ οἶόν τε δὲ πρῶτόν τι καὶ γνωριμώτερον τούτου λαβεῖν, ὡς προεῖρηται, ὥστε οὐδὲ ἀποδειῖξαι αὐτὸ οἶόν τε. », 273, 6-8). Le principe de non-contradiction est donc indémontrable dans tous les sens du terme : assurément aussi dans le second sens distingué par M. Bonelli, puisque cet axiome est « le plus familier », mais il demeure surtout indémontrable au premier sens.

Il s'agit dès lors de comprendre en quel sens, en Γ 3, Aristote peut affirmer que « l'examen » des axiomes appartient au philosophe (« σκέψις » 1005a 22) et qu'« il appartient donc au philosophe, c'est-à-dire à celui qui étudie la substance tout entière en tant que constituée <comme telle><sup>381</sup>, d'examiner aussi les principes déductifs » (1005b 6-8). Alexandre développe deux fois cette idée :

Λέγει δὲ τὸν πρῶτον φιλόσοφον περὶ τῶν ἀξιωμάτων ἐρεῖν οὐχ ὡς ἀποδείξοντά [266.20] τι αὐτῶν (ἀναπόδεικτοι γὰρ αἱ ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων, ὡς λέγει), ἀλλὰ τίς ἡ φύσις αὐτῶν καὶ πῶς ἡμῖν ἐγγίγνεται καὶ πῶς αὐτοῖς χρηστέον καὶ ὅσα ἄλλα περὶ αὐτῶν ἐν τοῖς Περὶ ἀποδείξεως πραγματεύεται ὥσπερ γὰρ ὁ περὶ τῶν ἀξιωμάτων λόγος τοῦ φιλοσόφου, οὕτω καὶ ὁ περὶ ἀποδείξεως, οὐ περὶ τῆς τοῦδε ἢ τοῦδε, ἀλλὰ καθόλου τί τέ ἐστιν ἀπόδειξις καὶ πῶς [266.25] γίνεται. Οὐδὲ γὰρ ἡ ἀπόδειξις ἐνί τινι γένηι τῶν ὑπὸ τὰς ἐπιστήμας ὑπάρχει, ἀλλ' ἔστι καθ' ἑκάστην ἐπιστήμην ἀπόδειξις παρὰ τὰ οἰκεῖα τῆς ἐπιστήμης, καὶ χρῆται ἕκαστος ἐξ

Aristote dit que le philosophe premier parlera des axiomes, non pas dans l'intention d'en démontrer un (car les principes des démonstrations sont indémontrables, comme il le dit) mais <de dire> quelle est leur nature, comment ils viennent en nous, comment nous devons les utiliser et toutes ces autres choses dont il s'occupe dans le *De la démonstration*<sup>382</sup>. De même en effet que la discussion des axiomes incombe au philosophe, de même aussi celle sur la démonstration – non pas sur la démonstration de ceci ou de cela, mais sur, en général, ce qu'est une démonstration et comment elle se produit. Car la démonstration n'appartient pas non plus à l'un des genres qui sont sous les sciences, mais il y a, dans chaque science, une démonstration pour<sup>383</sup> les objets

380 Cf. *In Met.*, 130, 13 -16 : « Καὶ ἔστι τινὰ καὶ ἐν ταῖς δι' ἀποδείξεως διδασκαλίαις γνωριζόμενα ὑπὸ τοῦ μανθάνοντος, ἄλλα ὄντα τῶν ἀποδεικνυμένων· τοιαῦτα γὰρ τὰ ἀξιώματα, φυσικαὶ τινες οὔσαι ἔννοιαὶ καὶ προτάσεις ἄμεσοι.. » Cf. aussi le commentaire à B 2, 996b 35 sq. (*In Met.*, 188, 9 sq.) et (traduit ci-dessous), 266, 19 sq. Voir enfin 272, 20 sq., et 274, 32 sq. M. Mignucci ([2003], p. 95) paraphrase ainsi la position alexandrinienne : « *I principi sono indimostrabili e sarebbe un'imperdonabile mancanza di conoscenza della logica pretendere che tutto debba essere provato.* », en citant en note 266, 18-20 et 266, 32 – 267, 6.

381 La traduction s'inspire de celle de M. Crubellier ([2005], p. 69), mais la formule est vraiment difficile. Ainsi W. Leszl propose-t-il de construire « ἡ πέφυκεν » avec « τοῦ φιλοσόφου » et milite contre Ross et avec Bonitz (*Index aristotelicus* 833a 30 sq.) pour une traduction du type « conformément à sa nature ». Cf. W. Leszl [2008], p. 248, n. 17.

382 À savoir les *Seconds Analytiques*, voir par exemple *In An.Pr.*, 6, 32-33 et 7, 33 – 8, 2. M. Bonelli ([2001], p. 272, n. 101) renvoie également à Galien.

383 L'usage de παρὰ est un peu étonnant dans ce contexte ; nous n'avons trouvé aucun emploi parallèle.



ὑποθέσεως, παρὰ φιλοσοφίας τὸ πῶς ἀποδεικνύναι χρῆ λαμβάνων.

propres de la science, et chaque <scientifique> s'en sert sur la base d'une hypothèse, recevant de la philosophie la façon dont il faut démontrer. »

(266, 18-28)

Ce qu'il reprend ensuite en disant :

Ὅτι περὶ τὰ ἀξιώματα λέγων εἶναι τὸν πρῶτον φιλόσοφον, οὐχ ὡς ἀποδεικνύντα αὐτὸν λέγει ἀλλ' ὡς δεικνύντα ὅτι ἀρχαὶ ἀποδείξεως, αἱ δὲ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι, δηλοῖ δι' ὧν ἄρτι λέγει πρὸς τοὺς οἰομένους πάντων [266.35] ἀπόδειξιν εἶναι, καὶ μηδὲν ἀποδέχεσθαι ἀξιοῦντας ἀληθὲς εἶναι ἄνευ [267.1] ἀποδείξεως λεγόμενον, περὶ ὧν εἶρηκε καὶ ἐν τοῖς Ὑστέροις ἀναλυτικοῖς· τούτους γὰρ φησι δι' ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν ταῦτα λέγειν. Δέδεικται γὰρ ἐν ἐκείνοις ὅτι δεῖ ἀρχὴν ἀποδείξεως εἶναι, καὶ ταύτην ἀναπόδεικτον. Οὐδὲ γὰρ ἂν ὅλως ἀπόδειξις εἴη, εἰ περὶ πάντων ζητοῖη τις. Πᾶσα γὰρ [267.5] διδασκαλία, ὡς ἐν ἐκείνοις εἶρηται, καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως, καὶ ἔστι ταῦτα τὰ ἀξιώματα καλούμενα.

En disant que le philosophe premier a affaire aux axiomes, il veut dire non pas qu'il les démontre, mais qu'il montre qu'ils sont principes de la démonstration, alors que les principes sont indémontrables<sup>384</sup> ; et il le fait voir par ce qu'il dit maintenant contre ceux qui croient qu'il y a une démonstration de toutes choses et estiment qu'on ne doit rien accepter comme véridique sans démonstration, ce dont il a aussi parlé dans les *Seconds Analytiques* – car, ceux-là, affirme-t-il, tiennent ce langage par manque de formation aux *Analytiques*. Il a montré en effet dans les *Seconds Analytiques* qu'il y a nécessairement un principe de la démonstration et que celui-ci est indémontrable. Il n'y aurait en fait aucune démonstration si l'on recherchait une démonstration de toutes choses. Car « tout enseignement, comme il l'a dit dans ces livres, et tout apprentissage qui ont lieu par un raisonnement procèdent d'une connaissance préexistante »<sup>385</sup>, et ces choses sont ce qu'on appelle axiomes.

(266, 32 – 267, 6)

Le premier texte est la fin du commentaire à la première phrase de Γ 3 (1005a 19-21), mais Alexandre y commente en réalité toute la première partie du chapitre. Le second se situe au début du commentaire à 1005b 2-4, d'où la référence à ceux qui ignorent les *Analytiques*. On se rappelle que la problématique du chapitre chez Aristote est très semblable, sinon identique, à la deuxième aporie, comme Alexandre s'en est avisé dès le début de son commentaire, *i.e.* la question : appartient-il à la même science de traiter de la substance et des axiomes ? On le sait aussi, la réponse d'Aristote est ici positive, et le début du chapitre (1005a 21-b 8) entreprend

---

Le manuscrit L donne d'ailleurs « περὶ », qui convient mieux. Les diverses traductions du passage donnent : M. Mignucci ([2003], p. 96) : « *piuttosto, la dimostrazione è di ciascuna scienza secondo le cose appropriate alla scienza* » ; M. Bonelli ([2001], p. 271, n. 100) : « *ma per ogni scienza vi è una dimostrazione presso le cose proprie della scienza* » ; A. Madigan ([1993], p. 46) : « *on the contrary in each science there is a demonstration corresponding to the proper objects of the science* » ; M. Casu ([2007], p. 629) : « *piuttosto, in ciascuna scienza la dimostrazione è applicata agli oggetti propri della scienza* ».

384 Ou « il montre qu'il sont principes de la démonstration, mais qu'ils sont indémontrables. Il le fait voir... » (c'est l'option choisie par A. Madigan).

385 Aristote, *An.Po.* I, 1, 71a 1-2, traduction P. Pellegrin.

d'argumenter cette position, en liant l'étude des axiomes à l'étude de la substance « ἡ πέφυκεν » et de l'étant en tant qu'étant<sup>386</sup>. En Γ, le Stagirite ne rappelle jamais expressément les arguments présentés contre cette réponse à l'aporie en B et son argumentation y est plus *pro* que *contra*. Alexandre, en revanche, affronte le problème de la connaissance des axiomes, c'est-à-dire celui de leur démontrabilité, la difficulté s'étant chez lui figée en un véritable nœud, étant donné la méthode prescrite à la philosophie première.

La thèse qui s'affirme à travers les deux textes consiste donc à soutenir que le philosophe premier tient sur les axiomes un discours qu'on peut qualifier de définitionnel et de descriptif. Il doit dire « quelle est leur nature, comment ils viennent en nous, comment nous devons les utiliser », proposition ramassée, dans le second extrait, en un simple « il montre qu'ils sont principes de la démonstration », c'est-à-dire qu'il dit ce qu'ils sont. On songe ici aux *Seconds Analytiques* I, 3, peut-être I, 11 et surtout II, 19 : le texte est à même de soutenir l'hypothèse selon laquelle Alexandre a sans doute en tête les recoupements entre ce dernier chapitre des *Analytiques* et le premier de la *Métaphysique*. Mais le champ d'étude s'étend en réalité à l'ensemble du traité *De la démonstration*, puisque le philosophe premier doit aussi connaître « ce qu'est en général une démonstration » (266, 24), dans une tournure qui rappelle trop l'essence pour ne pas être préméditée par l'Aphrodisien.

Le pas le plus décisif consiste ainsi à retourner positivement la proposition d'Aristote sur « l'ignorance des *Analytiques* ». Alexandre transforme en effet la double négation de la *critique* aristotélicienne contre ceux qui *ne* connaissent *pas* les *Analytiques*, en l'affirmation en faveur de l'appartenance des *Seconds Analytiques* à la philosophie première. Or, que le philosophe premier

---

386 Il nous semble en effet, à la différence de la présentation proposée par A. Jaulin et M.-P. Duminil ([2008], p. 152-153), que ces lignes forment un tout, une première argumentation après le rappel liminaire de la question. Celle-ci reçoit une réponse explicite dans une phrase qui vient nettement conclure ce qui précède : « ὅτι μὲν οὖν τοῦ φιλοσόφου, καὶ τοῦ περὶ πάσης τῆς οὐσίας θεωροῦντος ἡ πέφυκεν, καὶ περὶ τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν ἐστὶν ἐπισκέψασθαι, δῆλον » (1005b 5-8). D'ailleurs, si Ross imprime ici un tiret avant la phrase et un simple point en haut après, son commentaire pose une claire division en b 8 (cf. [1924], p. 263). Il ne nous paraît en tout cas pas possible de couper, comme le font A. Jaulin et M.-P. Duminil, en 1005b 11 (après « ἔστι δ' οὗτος ὁ φιλόσοφος. ») car il est très probable que le « βεβαιστάτας » de 1005b 11 soit étroitement lié au « βεβαιστάτη » qui suit. Voir à ce sujet M. Crubellier [2008], p. 388. Alexandre, quant à lui, propose de déplacer la phrase de b 2-5 après le « δῆλον » de b 8, ce qui revient à intervertir la position de l'un des arguments et de sa conclusion. Mais la phrase valant conclusion pour l'ensemble de ce qui précède, on doit plutôt conserver l'ordre du texte en l'état. En fait, ce faisant, Alexandre propose de considérer b 2-5 comme relevant de la deuxième argumentation principale du chapitre en faveur d'une réponse positive à l'aporie. Alexandre connecte ainsi la question de la vérité et l'ignorance des *Analytiques* avec « la connaissance de chaque genre » et la qualification du « principe le plus sûr » (*In Met.*, 267, 14-21). Voir, contre ce déplacement, les arguments de M. Crubellier [2008], p. 383, n. 10.

s'en prenne à ceux qui ignorent les *Analytiques* n'implique certainement pas que la connaissance de ces derniers relève de la philosophie première. La thèse alexandrinienne commet un saut logique.

Mais la question est de savoir s'il faut prendre le passage au pied de la lettre, quand jamais Aristote n'affirme une telle chose, quand jamais les *Analytiques* ne sont présents dans les listes aristotéliennes des diverses sciences<sup>387</sup>, quand le début du *Commentaire aux Premiers Analytiques* d'Alexandre lui-même reprend parfaitement la position péripatéticienne traditionnelle qui conçoit les *Analytiques* et la logique en général, non comme une partie de la philosophie (position stoïcienne et stoïcisante), mais comme un instrument (*l'organon*) des diverses sciences<sup>388</sup>. L'interprétation d'Alexandre est d'autant plus choquante que la proposition d'Aristote en Γ 3 aurait été tout à fait compatible avec une conception simplement instrumentale des *Analytiques*. Ici se situerait alors l'une des manifestations les plus éclatantes de la conception fondationnelle de la métaphysique comme principe de la scientificité des autres sciences.

Or tout concourt à ce que, à la suite de M. Bonelli<sup>389</sup>, on doive ici prendre au sérieux une telle affirmation. Tout d'abord, la thèse est répétée deux fois dans le commentaire à Γ. En outre, comme le fait remarquer M. Bonelli, elle se lisait déjà à la fin du commentaire au développement de la deuxième aporie en B 2, quoique sous une forme prudente : « par ces considérations, il serait aussi établi que l'étude de la démonstration est en un sens une partie de la philosophie »<sup>390</sup>.

Du reste, la position est cohérente avec ce que, de notre côté, nous avons déjà relevé quant au rôle fondationnel de la métaphysique selon Alexandre ; elle en figure comme la pointe ultime. La réduction instrumentale de la logique à l'œuvre dans le *Commentaire aux Premiers Analytiques* n'est pas incompatible avec l'idée que la logique est aussi *l'œuvre* du seul philosophe – c'est même la proposition inaugurale du *Commentaire*<sup>391</sup>. On serait alors fondé à préciser qu'elle est même l'œuvre du philosophe *premier*. Enfin, la position est également cohérente avec ce qui suit, sur l'établissement du principe de non-contradiction.

---

387 Cf. aussi M. Mignucci [2003], p. 96.

388 *In An.Pr.*, 1, 7 – 3, 29.

389 M. Bonelli [2001], p. 270-276.

390 *In Met.*, 191, 11-12 : « εἴη δ' ἂν πως διὰ τούτων καὶ τὸ μέρος φιλοσοφίας εἶναι τὴν ἀποδεικτικὴν πραγματείαν τιθέμενον » ; M. Bonelli [2001], p. 275.

391 Cf. *In An.Pr.*, 1, 3-6 : « Ἡ λογικὴ τε καὶ συλλογιστικὴ πραγματεία ἢ νῦν ἡμῖν προκειμένη, ὅφ' ἦν ἢ τε ἀποδεικτικὴ καὶ ἢ διαλεκτικὴ τε καὶ πειραστικὴ ἔτι τε καὶ ἡ σοφιστικὴ μέθοδος, ἔστι μὲν ἔργον φιλοσοφίας, χρωῶνται δὲ αὐτῇ καὶ ἄλλαι τινὲς ἐπιστῆμαι καὶ τέχναι, ἀλλὰ παρὰ φιλοσοφίας λαβοῦσαι ». Cf. à ce sujet P. Hadot [1979].

Alexandre va en effet renforcer cette thèse à l'occasion de la « démonstration par réfutation » (qui n'est donc pas une véritable démonstration) du principe « le plus sûr de tous ». Comme l'a montré M. Mignucci, dans un article extrêmement éclairant, l'Exégète développe une interprétation forte de l'affirmation d'Aristote selon laquelle cette « opinion dernière », le principe de non-contradiction, est aussi « le principe de tous les autres axiomes » (1005b 32-34). Le texte d'Aristote doit probablement être pris avec une extrême prudence, s'il est vrai que l'opposition d'Aristote à la dialectique platonicienne interdit d'y lire l'idée que les principes des diverses sciences sont prouvés par la philosophie première<sup>392</sup>. C'est pourquoi Mignucci propose de le lire, en lien avec le texte d'*An.Po.* I, 11, comme signifiant que le principe de non-contradiction est une condition nécessaire mais non suffisante à la vérité des principes des diverses sciences. Or, dans son commentaire au passage<sup>393</sup>, Alexandre explique que la négation des axiomes implique nécessairement une contradiction, ce qui revient à admettre une dérivabilité de tous les axiomes à partir du principe de non-contradiction<sup>394</sup>. Cet argument est donné en faveur de la thèse selon laquelle nous employons souvent le principe afin de confirmer les axiomes et notre conviction en eux (« πολλάκις εἰς σύστασιν αὐτῶν καὶ πίστιν τούτῳ προσχωρούμεθα » 271, 13-14).

Si Alexandre reste malheureusement assez silencieux sur la valeur épistémologique de cette réfutation, comme le remarque à raison Mignucci<sup>395</sup>, on peut malgré tout se risquer à quelques hypothèses, en particulier grâce au parallélisme qu'Alexandre opère entre la confirmation par l'absurde des divers axiomes et l'argumentation réfutative en faveur du principe de non-contradiction<sup>396</sup>. Conçoit-il toute cette entreprise comme dialectique, en se rapprochant ainsi de nombre de lectures modernes<sup>397</sup> ?

Puisque les sciences partielles sont incapables d'« entreprendre, à propos des axiomes, de

---

392 M. Mignucci [2003], p. 97.

393 Voir en particulier 271, 7-21.

394 Cf. 271, 14-21 : « Συνιστάντες γὰρ ὅτι τὰ τῷ αὐτῷ ὅμοια καὶ ἀλλήλοις ἐστὶν ὅμοια, λαμβάνομεν, εἰ γὰρ μὴ τοῦτο, οὐχ ὅμοια ἀλλήλοις ἔσται· εἰ δὲ μὴ ἀλλήλοις ὅμοια, οὐδ' ἂν ἐνί τινι τῷ αὐτῷ ὅμοια εἴη, ἀλλὰ παραλλάσσοι ἂν αὐτοῦ, καθὸ καὶ ἀλλήλων· ἔκειτο δὲ ὅμοια εἶναι. τὰ αὐτὰ ἄρα ἅμα τῷ αὐτῷ ὅμοιά τε καὶ οὐχ ὅμοια· ἐφ'ὅ ὡς εἰς ἀδύνατον φανερόν ἀγαγόντες τὸν λόγον ἡγούμεθα βεβηθηκέναι εἰς σύστασιν τῷ ἀξιώματι τῷ λέγοντι τὰ τῷ αὐτῷ ὅμοια καὶ ἀλλήλοις εἶναι ὅμοια. » Cf. M. Mignucci [2003], p. 98, qui explique comment,  $\Phi$  désignant un axiome et PNC le principe de non-contradiction, l'inférence  $\neg \Phi \vdash \neg \text{PNC}$  est logiquement équivalente à  $\Phi \vdash \text{PNC}$ , qui est contraire à la charge anti-dialectique de la pensée aristotélicienne. Cf. aussi M. Bonelli [2001], p. 269.

395 M. Mignucci [2003], p. 101.

396 M. Bonelli [2001], p. 263 et M. Mignucci [2003], p. 100.

397 Voir, à titre d'exemple, A. Code [1986] discuté par R. Bolton [1990].

dire s'ils sont vrais ou non » (265, 26-27), on pourrait en inférer que la métaphysique, elle, le peut. Or le verbe « ἐπιχειρεῖ », qui signifie en général « mettre la main sur », « entreprendre », peut avoir chez Alexandre (et déjà chez Aristote) un sens plus précis : argumenter, tenter d'amener à une conclusion<sup>398</sup>, il dit alors une argumentation proprement dialectique<sup>399</sup>. Mais l'emploi d'ἐπιχειρεῖ en 265, 26 est en réalité non technique. Alexandre emploie « ἐπιχειρεῖ » en écho avec le « ἐγχειροῦσι » de 1005b 2 dans le texte d'Aristote. Le verbe est en outre construit avec une infinitive et ceci incite donc à le prendre en un sens faible ou plus général. Le plus important est alors l'infinitive qui suit ce verbe : le philosophe premier a à « entreprendre » de « dire s'ils <les axiomes> sont vrais ou non ». Or, dans le schéma alexandrinien, ce n'est pas à la dialectique de se prononcer sur la vérité – la dialectique peut fournir une aide ou un soutien, elle est même très « utile »<sup>400</sup>, mais la recherche de la vérité incombe uniquement à la philosophie et à la science<sup>401</sup>. Si ce que la philosophie première doit confirmer, c'est la vérité – connue d'abord immédiatement – des axiomes, il semble alors difficile de comprendre l'établissement de celle-ci comme une entreprise dialectique.

Cette entreprise n'est bien sûr pas démonstrative – Alexandre ne confond pas « démonstration absolue » et « démonstration par réfutation » (cf. 273, 5 sq.), ce qui serait une voie peut-être efficace mais bien grossière pour faire entrer l'établissement du principe de non-

---

398 Cf., en ce sens, *In Met.*, 14, 18-19 (« ἐπιχειρήσις ») ; 139, 7, etc.

399 Dans le *Commentaire aux Topiques*, le verbe désigne celui qui emploie une ἐπιχείρησις, c'est-à-dire, conformément à son emploi aristotélicien (quoique plus rare), l'argument dialectique qui vise à réfuter l'opposant plutôt que d'établir la vérité. Cf. W.E. Dooley [1992], p. 56, n. 151 ; et surtout Aristote, *Top.* I, 2, 101a 30, etc. et Alexandre *In Top.*, 2, 20 sq. ; 76, 10 ; 133, 29 ; 547, 8-14. Le terme a donc un sens proche de la notion d'« attaque » dialectique – comme le traduit J. Brunschwig chez Aristote (par exemple *Top.*, II, 2, 110a 11). Dans le *Commentaire à la Métaphysique*, il sert ainsi à désigner le travail de la dialectique (*In Met.*, 174, 2 sq. ; 260, 21 sq. (anticipé dans le proème en 236, 26) ; 166, 20 ; 176, 35 ; 181, 2, etc.) Étant donné le statut dialectique qu'Alexandre octroie à la démarche aporétique, le terme est fréquent pour désigner ce que fait Aristote en B – ainsi quand il « argumente » au profit d'une position puis de son contraire.

400 Conformément aux *Topiques* I, 2, 101a 34 – 101b 2.

401 Voir *In Met.*, 174, 1 ; 176, 35 sq. pour l'opposition entre le sage qui vise la vérité et le dialecticien (de même 177, 20 sq.). Dans le commentaire à Γ, l'opposition est plus fine : philosophie et dialectique sont toutes deux syllogistiques et ont le même champ d'étude, mais la première démontre les vérités, tandis que la dialectique met à l'épreuve et « syllogise » à propos des vérités et des opinions admises (260, 3-5 : « ἀλλ' ἡ μὲν τὴν δύναμιν συλλογιστικὴν ἀποδεικτικὴν ἔχει τῶν ἀληθῶν, ἡ δὲ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ τῶν ἀληθῶν καὶ τοῦ ἐνδόξου συλλογιστικὴ »). Sur l'association démonstration / vérité, par opposition à la dialectique, voir aussi *In An.Pr.*, 8, 23 sq. ; *In Top.*, 1, 7 sq. Le *Commentaire aux Topiques* ne s'embarrasse d'ailleurs pas des subtilités du commentaire à Γ : « ὥστε οὐκ ἐν τῷ δι' ἀληθῶν συλλογίζεσθαι ἢ διαλεκτικὴ τὸ εἶναι ἄν ἔχοι ἀλλ' ἐν τῷ δι' ἐνδόξων. » (3, 21-23, confirmé par 6, 12 sq. ; 16, 27 sq., etc.)

contradiction dans la philosophie première conçue comme science démonstrative. Cependant, puisque la philosophie première est une science au sens plein, elle n'est pas seulement démonstrative mais aussi « horistique », définitionnelle ou définissante. L'établissement du principe et la connaissance des *Analytiques* en général pourraient bien se produire de ce côté-là : on se rappelle en effet qu'il s'agit selon Alexandre de savoir « ce qu'est la démonstration » (266, 24), de montrer comment les axiomes sont ce qu'ils sont, à savoir des principes de la démonstration.

Finalement, et de façon peut-être sophistique, l'Exégète peut retourner l'argument selon lequel la métaphysique étant une science démonstrative au sens fort, elle ne pourrait étudier les axiomes. C'est précisément, dit Alexandre, *parce que* le philosophe premier se doit d'être un expert en démonstration (d'ailleurs, de lui, les autres sciences pourront apprendre à bien démontrer<sup>402</sup>) qu'il doit aussi travailler ce qui fonde les démonstrations. L'argument tombera à pic pour des platoniciens, comme en témoigne sa reprise pure et simple par Syrianus<sup>403</sup>.

Selon M. Bonelli, le fait que la métaphysique traite ainsi des axiomes permet de rapprocher sa version alexandrinienne de l'idée platonicienne d'une « super-science » à laquelle sont subordonnées les autres<sup>404</sup>. Le seul fait que les axiomes tombent dans le champ de la philosophie première ne suffit pas à démontrer la thèse, puisque, dans ce cas, il faudrait peut-être tirer la même conclusion du côté d'Aristote. Comme le dit M. Mignucci : « *Alessandro non diventa un partigiano della subordinazione delle scienze alla filosofia, ma certamente fa un passo in quella direzione* »<sup>405</sup>. De fait, affirmer la dérivation des divers axiomes à partir du principe de non-contradiction n'est pas encore totalement réduire l'autonomie des sciences régionales – mais c'est lui porter un coup non négligeable.

Comme nous avons essayé de le montrer, c'est la corrélation de trois éléments qui affermit cette conclusion, chacun renforçant les deux autres. La métaphysique alexandrinienne peut être qualifiée de science fondatrice : parce qu'elle se vise explicitement et de façon répétée comme

---

402 *In Met.*, 261, 2-6 : « ὁ ποιήσει ἕκαστος αὐτῶν <sc. les diverses sciences partielles> λαβῶν παρὰ τοῦ ἀποδεικτικοῦ τε καὶ φιλοσόφου τό τε πῶς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων τῶ ἀποδεικνυμένῳ χρῆ τὰς ἀποδεικτικὰς λαμβάνειν προτάσεις, καὶ πῶς ταύτας ἀλλήλαις συμπλέκειν, καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐν τοῖς Περὶ ἀποδείξεως λέγεται. τὰ δὲ ἀξιώματα κοιναὶ πάσης ἀποδείξεως ἀρχαί. »

403 Cf. Syrianus, *In Met.*, 55, 33 – 56, 4, et M. Bonelli [2009a], p. 426-427. Sur le principe de non-contradiction chez Syrianus, voir aussi l'étude suggestive d'A. Longo [2005]. Le passage cité est étudié aux p. 246-281.

404 M. Bonelli [2001], p. 239.

405 M. Mignucci [2003], p. 99.

*architectonique*, parce qu'elle figure la science *modèle*, et qu'enfin, à ce titre, elle se sert des *axiomes* autant qu'elle en établit la véracité – *a fortiori* pour le premier d'entre eux, principe de tous les autres –, et donc, plus généralement, montre aux autres sciences comment il faut démontrer. La métaphysique garantit en dernière instance la vérité des sciences partielles et norme leurs procédures épistémiques en en figurant l'idéal. La proposition d'Alexandre selon laquelle « le fait pour les autres sciences d'être des sciences leur vient de la sagesse qui étudie les premières causes »<sup>406</sup> n'était donc pas un accident.

#### 2.3.4. Conclusions : dialectique et métaphysique

La métaphysique alexandrinienne se présente comme une science à la fois universelle et fondatrice des autres sciences. Par là, elle accentue ce qui, dans le texte aristotélicien, demeure à titre d'héritage de la dialectique platonicienne, tout en outrepassant les critiques d'Aristote contre cette dernière. Il importe alors, pour conclure et mesurer l'écart entre les auteurs, de situer succinctement Alexandre dans cette histoire.

##### a) Aristote et la dialectique platonicienne : l'héritage

Aristote entretient avec la dialectique de Platon des rapports aussi complexes que conflictuels et il n'est pas question ici de tenter d'en prendre l'entière mesure. La seule dialectique platonicienne remplirait largement un programme de recherches<sup>407</sup>. Restreindre le propos aux relations de la philosophie première à la dialectique ne serait pas d'un plus grand secours, quoique le sujet ait déjà été partiellement balisé<sup>408</sup>. Bornons-nous donc à quelques indications

---

406 *In Met.*, 20, 1-3.

407 D'ailleurs, la seule nature de la dialectique platonicienne suffirait à nourrir une ambitieuse recherche, comme le disait déjà J. Brunschwig dans une situation semblable : « on ne saurait définir en peu de mots le contenu de la notion de dialectique chez Platon » (J. Brunschwig [1967], p. IX-X). La difficulté provient d'ailleurs peut-être de Platon lui-même, comme le soutient S. Rosen : « Malgré une bonne dose de ce qu'on pourrait appeler de la réclame vantant les mérites d'une science dialectique, c'est-à-dire d'une science des Idées, Platon ne nous montre jamais sur des cas précis comment fonctionne une science de ce type. » (S. Rosen [2008], p. 60).

408 Voir en particulier J.D.G. Evans [1977], E. de Strycker [1979], T.A. Szelzák [1994] et W. Leszl [2008].

synthétiques, en retenant ce qui nous permettra de caractériser la philosophie alexandrinienne.

La philosophie première d'Aristote se fait à la fois l'héritière et la matricide de la dialectique platonicienne. Héritière, cela se perçoit d'abord dans le projet même de cette science. Le livre A décrit ainsi la sagesse comme la plus haute des sciences et la science des hommes libres, à l'instar du *Sophiste* (253c) ou, déjà, du *Théétète* (175e). On objectera que c'est là chose attendue, en raison du caractère doxographique de la démarche ; toutefois la filiation semble se poursuivre au-delà, et en particulier en Γ 1 et E 1. L'idée d'une science « première », distincte des sciences particulières parce que, selon E 1, elle n'est pas limitée à un genre et ne se contente pas de poser des « hypothèses » fait nécessairement écho à *République* VII<sup>409</sup>. Chez Platon ou Aristote, la science qui étudie le principe anhypothétique est la « philosophie » : la dialectique platonicienne et la science recherchée par Aristote ont en commun l'interrogation sur la nature de la philosophie par opposition à la sophistique<sup>410</sup>.

L'héritage se présente également à un second niveau, celui du contenu même de la science, de ses objets. Il est bien difficile de résister à la réminiscence des grands genres du *Sophiste* quand Aristote évoque certaines notions qui font l'objet de la science de l'étant en tant qu'étant. La dialectique platonicienne, la dialectique aristotélicienne et la philosophie première entrent ici en contact et en concurrence. De fait, on se rappelle que, dans le *Sophiste* en particulier, il échoit à la dialectique d'étudier le même, l'autre, le mouvement, le repos et leur « chef de file », l'étant (*Sophiste*, 243d). La dialectique aristotélicienne, de son côté, a elle aussi affaire au même et à l'autre – et, par là, au semblable, au dissemblable, à la contrariété, etc. – selon B, 1, 995b 20-25, par exemple. La mention, dans ce contexte, d'un travail à partir des seules opinions admises (« ἐκ τῶν ἐνδόξων μόνων », 995b 25) vaut en effet au moins pour la discipline des *Topiques*, si ce n'est

---

409 Cf. la comparaison menée par M. Narcy [2000], p. 72-73. Cf. déjà E. de Strycker [1979], p. 50. C'est certes là un des éléments qu'emploie E. Martineau pour disqualifier l'authenticité du chapitre au motif que son auteur ferait un « usage [...] lourdement technique » de la référence à la *République* (cf. E. Martineau [1997], p. 449). À ce compte, il faudrait refuser l'authenticité de Γ, car si nulle part n'est fait mention de sciences procédant par hypothèses, y répond tout de même la qualification d'« anhypothétique » pour le principe de non-contradiction (1005b 14 ; cf. aussi le fait qu'il ne soit « pas une hypothèse » en 1005b 16). Or on sait que l'adjectif est un néologisme platonicien parfaitement « technique », qui ne se lit qu'en deux occurrences, dans la *République*, en 510b 7 et 511b 6 (cf. M. Narcy [2000], p. 74).

410 M. Narcy [2000], p. 77. Pour l'identité entre dialectique et philosophie chez Platon, cf. *Sophiste* 253 b-e. Par là aussi, peut-être, – mais cela nous mènerait trop loin – toutes deux ont pour ambition de fonder le *logos* en sa possibilité, contre ses perversions sophistiques : cf. P. Aubenque [1962], p. 98 sq. ; E. de Strycker [1979], p. 53 et 57 sq. qui le relie aussi à l'affrontement de la doctrine des Éléates ; B. Cassin, M. Narcy [1989], p. 27 sq. ; M. Crubellier [2005], p. 65 ; W. Leszl [2008], p. 224.



pour toute forme de dialectique, donc aussi pour celle de Platon<sup>411</sup>. Or ce sont ces prédicats qu'étudie à l'avenant – mais de façon scientifique – la science de l'étant en tant qu'étant du livre Γ, ainsi que l'atteste la fin de Γ 2<sup>412</sup>. Leur extension est en effet si large<sup>413</sup> qu'elle excède nécessairement l'objet des sciences partielles. Leur étude, dès lors, ne semble pouvoir revenir à aucune autre science que celle de l'étant en tant qu'étant. Telle était d'ailleurs l'interrogation posée par la quatrième aporie de B. Ces prédicats y intervenaient à titre de propriétés essentielles de la substance, et la question était de savoir si ces propriétés font l'objet de la science recherchée. C'est à cette aporie que répond précisément – et de façon affirmative – le chapitre Γ 2. Si donc Aristote étend la liste de ces « prédicats dialectiques », il n'en reste pas moins que, là aussi, la *Métaphysique* se signale par sa récupération d'éléments qui ont indiscutablement trait à la dialectique platonicienne<sup>414</sup>.

*b) Le parricide*<sup>415</sup>

Comme il se doit, cependant, la répétition aristotélicienne de ces marqueurs platoniciens ne se fait pas sans subversion – la distance entre l'anhypothétique platonicien et celui du Stagirite, par exemple, n'est pas mince. Mais il y a plus : sur au moins trois points, l'opposition d'Aristote à son maître semble frontale et inflexible.

Le premier est bien connu et ne nous concerne pas directement, c'est le refus par Aristote de toute prétention scientifique à la dialectique<sup>416</sup>.

---

411 Cf. W. Leszl [2008], p. 224-225.

412 En particulier 1005a 13-18.

413 Cf. *Sophiste*, 254c – 255c et M. Crubellier [2005], p. 64-65 : « le "même" et "l'autre", dans le *Sophiste* de Platon, présentent la particularité remarquable de permettre de décrire toutes les relations entre les genres donnés (l'étant, le mouvement et le repos), mais aussi les rapports entre eux-mêmes et ces autres genres, de sorte qu'ils complètent et achèvent le cadre de l'analyse dialectique ».

414 L'expression de « prédicats dialectiques » n'est bien sûr pas d'Aristote mais de M. Crubellier ([2005], p. 65). Sur cette question voir aussi W. Leszl [2008] en particulier p. 222-223 où Leszl parle d'un « *overlapping between the notions which are mentioned by Aristotle in the passages now considered [B 1 et Γ 2] and the notions which are regarded by Plato, in the Sophist and also in the Parmenides, to be object of dialectic* ».

415 Sur cette reprise du thème du parricide, cf. par exemple M. Dixsaut [2004].

416 Ce point n'est pas sans poser problème et la littérature à ce sujet est assez pléthorique. Voir entre autres J. Brunschwig [1967], [2000] ; J.D.G. Evans [1977] ; T. Irwin [1988] ; R. Bolton [1990] ; P. Aubenque [1990] ; E. Berti [1996], [1997], [2001], etc.

Le second point porte sur l'extension du champ d'investigation de la dialectique et de la philosophie première. Chez Platon, celui-ci entre en rivalité directe avec la fausse universalité de la sophistique. Le sophiste, comme en témoigne le dialogue éponyme, est celui qui croit pouvoir et savoir parler de tout (« *περὶ πάντων* » en 232e 3 et « *πάντα* » en 233a 3), au sens où l'on dit en français « de tout et n'importe quoi » ; mais ce ne sont là que faux-semblants et apparences de savoir<sup>417</sup>. Aristote sera d'ailleurs encore clairement dans cette ligne, quand il décrira la sophistique en Γ comme « une sagesse seulement en apparence »<sup>418</sup>. Chez Platon, la critique se concentre en effet d'abord dans l'apparence de savoir et non dans son extension comme telle. Ou plutôt, si l'on préfère, Platon ne critique d'abord la prétention à l'universalité qu'à titre de conséquence de l'apparence de savoir : le péché originel et irrémédiable du sophiste, c'est l'oxymore d'une « science opinative »<sup>419</sup>.

Quant à son champ de (prétendue) compétence, l'erreur sophistique réside dans une compréhension distributive du *πάντα*, et c'est ce qui va permettre à l'Étranger, dans la suite du *Sophiste* (234b sq.), de rapprocher sophistique et art d'imitation<sup>420</sup>. La dévaluation de la sophistique ne se fait donc pas tant sur l'extension-même de son objet que sur la perspective prise sur cet objet (toutes choses) qui, selon Platon, lui interdit d'accéder au rang de science. De ce point de vue, tout change chez Aristote, pour qui la notion même d'une science de toutes choses (sans spécification) forme un oxymore ; il suffit donc pour la débouter d'établir cette prétention

---

417 Loin d'être des « savants universels » (ainsi Robin traduit-il l'expression de l'Étranger en 233c 6 : « Πάντα ἄρα σοφοὶ τοῖς μαθηταῖς φαίνονται »), ils n'ont qu'une « science de toutes choses par opinion » (« Δοξαστικὴν ἄρα τινὰ περὶ πάντων ἐπιστήμην... », 233c 10).

418 Cf. *Met.* Γ, 2, 1004b 18-20 : « ἡ γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστὶ, καὶ οἱ διαλεκτικοὶ διαλέγονται περὶ ἀπάντων... ». Le reste du passage de Γ n'est pas éloigné de la critique platonicienne de la sophistique lorsqu'il évoque « le choix de vie » du sophiste (1004b 24-25 : « τῆς δὲ τοῦ βίου τῆ προαιρέσει »). On pourrait s'étonner de ce que le Stagirite n'emploie pas ici son argument massue contre l'idée d'une science universelle. C'est peut-être parce que la science de l'étant en tant qu'étant est ce qui s'en rapproche le plus et que « la dialectique et la sophistique tournent autour du même genre que la philosophie » (1004b 23-22, tr. A. Jaulin – M.-P. Duminil). Sur la critique des sophistes et l'idée d'une science universelle en ce sens, cf. aussi S.E. I, 11.

419 Plus précisément : la sophistique est le règne de l'opinion et ce, à deux titres : parce que le sophiste fait passer des opinions pour du savoir (au niveau même du discours), et parce que, s'il le fait, c'est (au niveau pragmatique et conatif), pour des raisons économiques, pour susciter de nouvelles opinions qui leur font « une réputation plus grande d'intelligence », cf. *Sophiste*, 233b 4-5 : « φαινόμενοι τε εἰ μὴδὲν αὐτῶν μᾶλλον ἐδόκουν διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν εἶναι φρόνιμοι », tr. L. Robin.

420 Ce célèbre passage est précédé d'une interrogation de Théétète sur l'idée, proposée par l'Étranger, d'un art de faire toutes choses : « En quel sens as-tu dit "toutes" ? » (233e 1 : « Πῶς πάντα εἶπες ; »). Et l'Étranger de l'expliciter *via* une énumération : « toi et moi et, en plus de nous, le reste des animaux et des plantes » (233e 5-6 : « Λέγω τοῖσιν σὲ καὶ ἐμὲ τῶν πάντων καὶ πρὸς ἡμῖν τᾶλλα ζῶα καὶ δένδρα. »).

absurde, sans besoin de sonder la valeur de vérité de ce qui y est dit. Platon doit en revanche examiner le fonds du discours sophistique pour montrer que, contrairement aux apparences, il ne s'agit que de « science opinative ». Certes, par opposition à la sophistique, si la dialectique est science universelle, ce n'est pas en ce sens distributif<sup>421</sup>. Comme l'impliquent les difficiles pages 253-254 du *Sophiste*, le dialecticien a affaire à une totalité, mais non à une totalité indifférenciée. Ce refus de la totalité indifférenciée et distributive se perçoit jusque dans la méthode prescrite par l'Étranger dans la suite du dialogue : il ne convient pas de traiter sans distinction de la totalité des Formes (« περι πάντων τῶν εἰδῶν ») car cette multiplicité nous troublerait (« ἵνα μὴ παραττώμεθα ἐν πολλοῖς », 254 c). C'est pourquoi il faudra partir des genres les plus importants, ceux qui ouvrent l'accès à tous les autres et organisent leur multiplicité en une pluralité, et ce, au niveau même du discours qui les prend pour thèmes. La dialectique est savoir de l'*articulation*, ici celle des genres entre eux, le savoir d'une multiplicité organisée<sup>422</sup>.

Faut-il dès lors tracer un lien entre la dialectique comme savoir du « principe du tout » de la *République* (VI, 511b 7) et la dialectique comme savoir des grands genres dans le *Sophiste* ? Aristote, en tout cas, paraît considérer la tentative platonicienne comme tombant dans l'erreur d'une science de toutes choses. La fin de *Métaphysique* A 9 (992b 18 – 993a 10) est à cet égard sans appel. Après avoir réfuté la notion d'Idées comme instruments épistémologiques, le chapitre présente une dernière argumentation « générale » (« ὅλως », 992b 18), une charge presque sceptique<sup>423</sup> contre une connaissance des Idées – comme si le Philosophe disait : même sans avoir des Idées une conception stricte, on tombera toujours, inévitablement, dans les arguments qui suivent contre une science des Idées. Ou encore, plus rigoureusement : même s'il y avait des éléments de tous les étants, ils resteraient inconnus et inconnaissables. En effet, le passage ne parle jamais d'εἶδη mais d'« éléments » ; la référence est cependant transparente, eu égard au contexte, et s'il est vrai que Platon est le premier à employer ce terme en un sens technique<sup>424</sup>. Dès lors, dans sa critique, Aristote ne vise pas ici une science de toutes choses en un sens pauvre, sophistique, celui de la totalité distributive, du « tout et n'importe quoi », de l'énumération,

---

421 Voir tout de même *Rep.* VII, 534b : « Ἡ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; »

422 Cf. M. Dixsaut [2001], p. 333-334.

423 Le passage commence par souligner que son objet consiste dans la découverte des éléments de tout étant (εὐρεῖν, 992b, 19) et se clôt par un argument (993a 1-7) qui pourrait presque passer pour le trope sceptique de la diversité des opinions.

424 Cf. M. Crubellier [1999], p. 45-54.

comme il le fait plutôt dans les *Réfutations sophistiques*, en I, 9 ou 11. Il entreprend au contraire de réfuter une science des *éléments* de tous les étants.

Aristote y déploie son argumentation à deux niveaux : une science des éléments des étants est fondamentalement dans l'erreur quant à son objet, mais elle est même et surtout impossible comme science. Ces deux niveaux sont liés : ce que pointe Aristote, à chaque fois, c'est la prétention à l'universalité ou à la totalité<sup>425</sup>. Le texte est beaucoup plus concis sur le premier niveau, en évoquant la nécessité de distinguer des types d'étants, et concentre son attention sur le niveau épistémologique. *Via* une démonstration par l'absurde, le Stagirite montre en effet que l'idée d'une science universelle contrevient au principe selon lequel toute science part de connaissances antérieures. La constitution même d'une science implique une extériorité qui la délimite<sup>426</sup>.

Bref, dépourvue d'extériorité et donc de limites, innée et donc latente, une science de toutes choses ne mériterait simplement pas, de quelque façon que ce soit, le nom de science. On pouvait s'y attendre : le refus par Aristote de la dialectique platonicienne ne transcrit pas le simple désir d'originalité d'un disciple séditieux ; c'est un motif de fond, un point de convergence de plusieurs thèses cruciales de son épistémologie.

---

425 Nous ne distinguons pas ici entre les deux, étant donné les formules du texte.

426 Toutefois, le Philosophe ne se contente pas de dénoncer, comme formellement, la transgression d'une règle. Il pointe la contradiction interne d'une science qui ne saurait être *apprise*. C'est pourquoi le texte enchaîne immédiatement avec la question de l'innéité de cette science (« σύμφυτος », 993a 1 sq.). Toute science, en tant que disposition de l'âme, suppose une double situation de celui qui l'apprend : son ignorance de la matière à apprendre et ses connaissances antérieures qui ne relèvent pas de cette dernière. Savoir, et donc apprendre, impliquent un tel mixte de connaissance et d'ignorance. De ce point de vue, le passage se situe au plus près du paradoxe du *Ménon* et dans les parages du dernier chapitre des *Seconds Analytiques*. Comme pour son maître, il n'y a pas pour Aristote de point zéro de l'apprentissage – le début du livre A l'avait déjà décrit. Nous sommes *toujours déjà* en train de savoir ; la connaissance est une manière d'être. Mais, de Platon à Aristote, ce qui change, c'est le mode et le lieu de cette antériorité de la connaissance. La différence se creuse, du passé mythique et de l'odyssée de la réminiscence, à l'antériorité de la sensation, puisque vivre, pour les animaux, c'est sentir. Or ce changement de conception complique l'idée même d'une science synoptique. Sans conteste, pour Aristote, le procès de la connaissance a toujours déjà commencé en l'homme ; mais les sciences se construisent de façon linéaire, et non circulaire. La totalité n'est pas donnée d'emblée, comme pour Platon, lequel s'assurait ainsi de la possibilité de la science en posant son effectivité antérieure. Chez Aristote, la science se conquiert, elle ne peut donc être innée, ni *a priori* totale. Le Stagirite peut ainsi pour finir se payer le luxe de retourner contre Platon l'une de ses propres thèses : savoir, c'est savoir que l'on sait (la thèse se lit par exemple dans l'autobiographie intellectuelle du *Phédon* et sa dénonciation des physiques antérieures). Mais, en ce cas, la plus haute des sciences ne peut rester latente dans une âme.

Cependant, la critique aristotélicienne à l'endroit de la dialectique comme science universelle vise aussi un autre aspect de la thèse platonicienne : celui selon lequel la dialectique est science universelle parce qu'elle absorbe et concentre la totalité du savoir<sup>427</sup>. L'interprétation d'Aristote se discute sans doute, mais elle n'est en tout cas pas sans fondement dans le *corpus* platonicien. La dernière pomme de discorde entre la dialectique platonicienne et la philosophie première consiste, pour le dire vite, en l'idée d'une science de la science, d'une science suprême qui, prise dans un mouvement réflexif, fonde toutes les autres.

S'il aime savoir, le philosophe platonicien ne peut se contenter d'une seule espèce de savoir et aime nécessairement la sagesse dans son ensemble<sup>428</sup>. On comprend que le programme d'éducation de la *République* se couronne par l'affirmation de la capacité « synoptique » du dialecticien<sup>429</sup>. Le critère pour distinguer le « naturel dialectique » (« διαλεκτικῆς φύσεως », 537c 6) réside en effet dans la capacité à voir la « parenté » à la fois des savoirs entre eux, puis des savoirs avec la nature de l'étant. Il s'agit donc toujours d'« articuler » (ici : « συνακτέον », 537c 2), mais l'articulation s'applique en premier lieu aux apprentissages, aux savoirs eux-mêmes, et non, ici, aux Formes ou aux Genres<sup>430</sup>.

La dialectique de Platon n'est pas une épistémologie au sens moderne, elle n'est pas destinée à régler *a posteriori* des questions de procédures internes à telle discipline scientifique. Elle est bien plutôt l'origine et la mesure de scientificité de toutes les autres sciences et c'est pourquoi, en elle, le savoir et la méthode se confondent<sup>431</sup>. Dans la *République*, la dialectique est tout à la fois la science la plus haute, une « pierre de faîte », et, en un sens, la *seule* véritable science<sup>432</sup>. La dialectique est supérieure au point où elle s'excepte du régime des autres sciences

427 Cf. P. Aubenque [1962], p. 211 sq.

428 *République* V, 475b et W. Leszl [2008], p. 218-219.

429 *République* VII, 537c 2 et surtout c 7 : « ὁ μὲν γὰρ συνοπτικός διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὐ ».

430 Certes, cette capacité à prendre le point de vue de surplomb (comme dirait Merleau-Ponty) se lit d'abord dans le *Phèdre* (265d et 273e) ou le *Timée* (83c) mais à propos de l'unité ou de l'unification que permet *la Forme*. Assurément aussi, Platon ne scinde jamais l'ordre du connaître et de l'être : si la dialectique est science universelle parce que science de toutes les sciences, elle l'est aussi, en quelque manière, du fait de son objet. Il n'en demeure pas moins qu'au cœur de la compétence synoptique l'on peut distinguer ces deux aspects (la dialectique comme science de tout de ce qui est, d'une part, et d'autre part, en tant qu'elle concentre le savoir en totalité) et ce, parce que ces deux dimensions renvoient à deux critiques différentes chez Aristote.

431 Comme l'écrit M. Dixsaut, elle est « la science la plus haute ne faisant qu'un avec le chemin qu'elle se fraie », cf. M. Dixsaut [2001], p. 9. Pour la dialectique comme mesure de scientificité, voir par exemple *Philèbe*, 57e-59d.

432 Appelée d'abord « νόησις » (511e), la dialectique finira en effet par être la seule à mériter le nom d'« ἐπιστήμη », les autres « techniques » étant dès lors l'affaire de la « διάνοια » (533 d-e). Voir *Rép.*

en brisant l'apparente continuité qui la reliait, par exemple, aux mathématiques, et en se réservant le nom qui valait auparavant pour les autres. Si elle le peut, c'est parce qu'elle conquiert le fondement du reste des sciences : elle est la capacité à rendre raison du principe, quand les mathématiques se contentent de « poser ». Finalement, elle est la seule à pouvoir atteindre le Bien. Or c'est parce qu'elle est connaissance du Principe<sup>433</sup> que la dialectique peut revendiquer une forme de fondation par rapport aux autres arts. Réflexive, elle est donc déjà dans la *République* le savoir qui permet de découvrir « la communauté et la parenté <qu'ont> entre elles » les différentes sciences<sup>434</sup>. C'est à la fois par la dialectique et par rapport à elle que les autres sciences sont jugées et c'est elle-même qui s'institue science suprême. Toutes les sciences présupposent cette science universelle, la dialectique, qui constitue leur condition de possibilité, parce qu'elle en trace les cadres conceptuels et qu'elle est la science à l'état le plus pur, la science la plus scientifique<sup>435</sup>. C'est pourquoi la dialectique manifeste cette réflexivité, à la fois juge et partie, parce qu'en elle et par elle est atteint le sommet de la hiérarchie : par définition, rien d'extrinsèque ou de supérieur ne peut plus servir de critère ou de fondement<sup>436</sup>. La réflexivité est

---

VII, 534e 2 – 535a 1 : « Ἄρ' οὖν δοκεῖ σοι, ἔφην ἐγώ, ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἢ διαλεκτικῇ ἡμῖν ἐπάνω κειῖσθαι, καὶ οὐκέτ' ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἀν' ἐπιτίθεσθαι, ἀλλ' ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν μαθημάτων ; » ; *Rép.* VII, 533a 8 et c 7 ; M. Dixsaut [2001], p. 60. Comme les mathématiques, la dialectique ne concerne plus la dimension de la génération et de la corruption, mais celle de l'être. Cependant, elle a ceci de propre – outre qu'elle n'emploie aucun « diagramme » – d'être anhypothétique. Dans la partie supérieure de la Ligne (510b), l'intellect a la « puissance » de monter de l'hypothèse jusqu'au « principe du tout » puis descendre du principe vers sa conclusion grâce aux seules Formes (511b).

433 C'est un problème connu – que nous laissons de côté – de savoir si le Bien doit être identifié avec l'« anhypothétique ». Une telle identification remonte à Proclus.

434 *Rép.* VII, 531c 9 – d 4 : « Οἶμαι δέ γε, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἡ τούτων πάντων ὧν διεληλύθαμεν μέθοδος ἐὰν μὲν ἐπὶ τὴν ἀλλήλων κοινωνίαν ἀφίκεται καὶ συγγένειαν, καὶ συλλογισθῇ ταῦτα ἢ ἐστὶν ἀλλήλοις οἰκειὰ, φέρειν τι αὐτῶν εἰς ἃ βουλόμεθα τὴν πραγματείαν καὶ οὐκ ἀνόνητα πονεῖσθαι, εἰ δὲ μή, ἀνόνητα. ». On pourrait prolonger cette thèse *via* la référence au *Philèbe*, où, plutôt que la méthode hypothétique, la dialectique est la méthode des divisions et des rassemblements. Elle conserve pourtant cette position de science la plus haute de toutes, mais aussi, simultanément, de science par excellence – au point de mériter à elle seule les noms d'intelligence et de sagesse (59 c-d). Se retrouve donc l'ambiguïté de la *République*, d'une dialectique à la fois située dans un *continuum*, sommet d'une progression régulière, mais aussi séparée du reste des savoirs (comme l'indiquent les ruptures textuelles dans les introductions de la dialectique dans la *République* autant que dans le *Philèbe*).

435 Les pages 55-59 du *Philèbe* montrent qu'il y a des sciences plus scientifiques que d'autres parce qu'il y a des sciences plus pures et donc meilleures (au sens du Bien) que d'autres. Le genre de la science admet, comme on l'a vu, à la fois une continuité qui rend possible la différence de degré, et une rupture entre la dialectique et le reste des savoirs. Sur ceci, voir S. Delcomminette [2006], p. 511-512 et p. 533-534.

436 Et l'on peut penser qu'ici se dessine l'un des moments clefs pour comprendre le caractère réflexif et autoréférencé de toute métaphysique, en tout cas de tout savoir qui se prétend premier.

une contrepartie de la primauté.

De Platon à Aristote, ce qui change n'est ainsi pas seulement la nature de la science première, mais le paysage général des disciplines particulières. Ces dernières sont, pour le Stagirite, en très grande partie autonomes et autosuffisantes<sup>437</sup>. Aristote libère les sciences régionales de leur tutelle dialectique. La thèse est nette dans les *Seconds Analytiques*, en particulier au livre I, dans les chapitres 9, 11 et 32. Aristote s'élève expressément en I, 9, contre la possibilité d'une science « éminente de toutes choses » (« κυρία πάντων », 76a 18), en démontrant que les principes de chaque science doivent leur être appropriés puisqu'une démonstration ne vaut que dans un certain genre (76a 22)<sup>438</sup>. Le chapitre 11 limite de même l'usage des axiomes, insistant sur la séparation des diverses sciences et l'incommunicabilité des genres<sup>439</sup>. Et sans entrer dans le détail du chapitre I, 32 – « le chemin du doute et du désespoir » pour les interprètes<sup>440</sup> – on peut cependant souligner comment, dans la partie « scientifique » du chapitre, Aristote refuse que ces axiomes puissent servir de fonds commun à toutes les démonstrations de toutes les sciences<sup>441</sup>. Le texte distingue entre, d'une part, les genres de choses qu'étudie une science et « avec » lesquels elle peut démontrer et, d'autre part, les axiomes, réduits ici à un rôle purement instrumental. Une science des axiomes communs serait donc à la fois pour partie vide et pour partie aveugle ; à l'opposé, une bonne démonstration limitera son office à la catégorie d'étants qu'elle étudie, en usant de ses principes propres autant que des axiomes, mais sans outrepasser son domaine en usant de principes attachés à une autre catégorie.

---

437 C'était d'ailleurs l'une des remarques que formulait W. Leszl après l'exposé de E. de Strycker sur le sujet, cf. E. de Strycker [1979], p. 65.

438 Sur ce passage difficile, cf. M. Mignucci [1975], p. 178-184. Le lien entre ce passage et le chapitre I, 32 fait question (cf. J. Barnes [1993], p. 136).

439 Le chapitre s'inscrit ainsi dans la suite directe de la charge anti-platonicienne déjà présente en I, 10, comme l'a souligné J. Barnes, contre les tentatives de déplacement ou de suppression du premier paragraphe (77a 5-9). J. Barnes [1993], p. 144 ; cf. aussi P. Pellegrin [2005], p. 361.

440 P. Pellegrin [2005], p. 392.

441 *An. Po.* I, 32, 88b, 1-3 : « τὰ γὰρ γένη τῶν ὄντων ἕτερα, καὶ τὰ μὲν τοῖς ποσοῖς τὰ δὲ τοῖς ποιοῖς ὑπάρχει μόνοις, μεθ' ὧν δείκνυται διὰ τῶν κοινῶν. » ; « les genres des étants, en effet, sont différents, et certaines choses appartiennent seulement à des quantités, d'autres à des qualités et c'est en accord avec ces genres et à travers les principes communs que l'on prouve », tr. fr. P. Pellegrin.

c) *Métaphysique et dialectique*

Le refus d'une science de toutes choses et l'impossibilité d'une science principe de la scientificité des autres savoirs forment certainement deux contraintes majeures pour la philosophie première aristotélicienne. Les gènes communs avec la dialectique (l'idée d'une science première) contrecarrent le geste parricide<sup>442</sup>. Aristote se tient donc sur une crête, dont on peut se demander si elle a toujours été perçue par Alexandre. Ou plutôt si cette tension ne devait pas être réduite pour constituer la métaphysique en une *science une*.

Le fantôme de la dialectique reprend consistance dans la métaphysique selon Alexandre.

---

442 On aura tout loisir de dénouer cette contradiction en invoquant la chronologie – ainsi Owen, par exemple, qui s'en sert pour renvoyer les *Réfutations sophistiques* et les *Topiques* à la jeunesse d'Aristote par opposition à la *Métaphysique*, cf. G.E.L. Owen [1960] et J.D.G. Evans [1977], p. 42 sq. Evans tente de déjouer l'apparente contradiction en distinguant trois façons d'être science universelle ou science de toutes choses : 1) être science de quelque chose à propos de toutes choses, d'un aspect commun à tout ; 2) être science de tous les aspects d'une réalité ; 3) être science de tous les aspects de toute réalité. Pour Evans, ce qui est rejeté dans l'*Organon* (par exemple en *S.E.* 9, 170a 2) et l'*Éthique à Eudème* (par exemple en 1217b 35) est cette troisième et dernière entente. La première représente l'option développée par la science de l'étant en tant qu'étant et la deuxième, celle de toutes les sciences partielles – la physique étudiant tous les aspects des étants naturels, etc. Evans ébauche son schéma en soutenant qu'Aristote dispose des outils conceptuels suffisants pour différencier ces trois manières de comprendre « sciences de toutes choses », *via* la distinction sujet – prédicat, à partir de *Met. Z*, 1, 1028a 30-31 et *An. Po.* I, 4, 73b 5-8 (J.D.G. Evans [1977], p. 47). Cet argument pose de nombreux problèmes, d'une part quant à la science de l'étant en tant qu'étant (en quel sens l'étant en tant qu'étant désigne-t-il un *prédicat universel* ?), autant que, d'autre part, du point de vue des sciences régionales. En outre, cette interprétation relève de la construction herméneutique – Evans ne cite aucun passage d'Aristote laissant apercevoir une telle distinction –, d'une construction qui est certes intéressante et opératoire mais qui, comme telle, reste bien hypothétique. À l'inverse, on notera que l'entente purement « distributive » de « science de toutes choses », que nous avons dégagée chez Platon et Aristote, est quant à elle beaucoup plus fondée dans le texte. Certes, Evans rend ainsi possible le dénouement de la contradiction soulignée par Owen (J.D.G. Evans [1977], p. 48). Mais n'est-ce pas lisser le texte au point de lui faire perdre sa dynamique problématique ? La *Métaphysique* elle aussi met en scène ce refus d'une certaine science universelle, à la fin d'A 9 jusque dans Γ à propos de la destitution de la physique comme science totale. Or cette présence en A, B et Γ du repoussoir d'une science universelle comprise de manière platonicienne semble au contraire favoriser l'idée que pour Aristote, il y a bien quelque chose de la science de toutes choses qu'il doit réfuter et dont il doit se prémunir, qui *insiste*, alors que la distinction d'Evans règle et donc évacue le problème. Loin de l'arrêter, cette contradiction mettrait en tension la pensée aristotélicienne, dans la mesure où elle forme l'une des racines du projet d'une étude de l'étant en tant qu'étant. Cette seconde manière de voir se rapproche de celle d'Aubenque. Mais ce dernier pousse la contradiction au point de poser l'*impossibilité* en fait d'une quelconque métaphysique. On peut se demander si une telle radicalisation est réellement éclairante et opératoire pour la lecture d'Aristote. (Sur, par exemple, l'opposition entre le fait et le droit chez Aristote selon P. Aubenque, cf. [1962], p. 206, sq.) L'idée de tension pourrait bien être ici plus fertile d'un point de vue herméneutique. Entre la problématique exacerbée d'Aubenque qui conduit à l'impossibilité et à l'« échec » de la science de l'étant en tant qu'étant, et la distinction d'Evans qui évacue toute difficulté, il y a lieu pour une lecture problématique, qui conçoit le texte comme en tension, mais aussi comme effort de résolution.



Ce dernier affirme plus directement qu'Aristote l'universalité de la philosophie première, sans doute parce que la discussion avec le platonisme n'a pas du tout pour lui le même sens historique que pour le Stagirite. L'Aphrodisien assigne de surcroît à la métaphysique une fonction de fondation de la scientificité pour les autres savoirs. La métaphysique selon Alexandre présente dès lors l'ambiguïté inhérente à tout projet d'une science première telle qu'elle se manifeste d'abord dans la dialectique platonicienne. Cette science est à la fois semblable aux autres sciences et plus haute qu'elles, à la fois l'incarnation suprême du régime épistémique ordinaire et son exception parce qu'elle l'institue, *à la fois son maximum et son principe*. La raison d'une telle ambiguïté est à chercher dans le lien entre réflexivité et primauté qu'on a décelé chez Platon<sup>443</sup>. Cette double position de la métaphysique fera époque, origine d'une tradition durable dans l'histoire de la philosophie. Que la métaphysique alexandrinienne soit travaillée par cette ambiguïté sera particulièrement opportun pour les tentatives de conciliation du platonisme et de l'aristotélisme<sup>444</sup>.

Mais, et la nuance n'est pas légère, cette conception s'actualise chez l'Exégète à la faveur de potentialités du texte aristotélien. Simplicius n'aurait en tout cas pas totalement tort d'affirmer, dans son *Commentaire à la Physique*, qu'il arrive à Alexandre de « parler comme un platonicien », quand il soutient que : « puisque les premiers principes également, certains sont propres à certaines catégories de choses, comme les définitions et les axiomes de la géométrie, tandis que d'autres sont communs à toutes, Alexandre dit que celui qui veut devenir savant doit connaître ces principes communs, parlant là comme un platonicien »<sup>445</sup>.

Parce que donc elle se rapproche de la dialectique platonicienne ou, plus précisément, parce qu'elle transgresse certaines des limites tracées par Aristote à l'encontre de celle-ci, la métaphysique alexandrinienne se heurte à la concurrence exacerbée d'ambitions diverses, présentes à l'origine dans le texte d'Aristote. Dit autrement, l'effort d'unification et la proximité accrue avec la *mathesis prima et universalis* de Platon aggrave la divergence apparemment déjà

443 Toute « science première », quelle qu'elle soit, est condamnée à la réflexivité puisque son institution ne peut être qu'une auto-institution.

444 M. Bonelli [2001], p. 44 cite à titre d'exemples Syrianus, *In Met.*, 55, 33 – 56, 4 ; Asclépius, *In Met.*, 74, 5-10 (qui parle d'une « τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν, ἥτις καὶ πάντα 74.8 ἀπλῶς τὰ ὄντα οἶδεν, ἢ ὄντα ἐστί, καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ τὰ μέλλοντα, καὶ τὰ καθόλου καὶ τὰ καθ' ἕκαστα » ; 224, 15-17 ; 246, 8. Cf. aussi D.J. O'Meara [1986].

445 Simplicius, *In Phys.* 12, 5-8 (traduction M. Rashed [2007b], p. 194, n. 553) : « ἐπειδὴ δὲ καὶ πρῶται ἀρχαὶ αἱ μὲν εἰσιν ἐκάστων οἰκειᾶι, ὡς γεωμετρίας οἱ τε ὄροι καὶ τὰ ἀξιώματα, αἱ δὲ κοιναὶ πάντων, ὁ Ἀλέξανδρος τὰς κοινὰς ταύτας φησὶ δεῖν γινώσκειν τὸν μέλλοντα ἐπιστήμονα ἔσεσθαι, Πλατωνικῶς τοῦτο φθεγγόμενος. »

présente chez Aristote : la métaphysique devient à la fois science du premier, science de l'universel si ce n'est de toutes choses, et même, finalement, science fondatrice. Il s'agit dès lors de savoir si l'une de ces ambitions prend le pas sur les autres ou, plus précisément, comment se conjuguent et s'articulent la primauté et l'universalité de l'objet de la métaphysique. À cette fin, il n'est plus temps de différer l'étude du commentaire à *Métaphysique* Γ, où l'Aphrodisien s'essaie à quelques schémas architectoniques d'organisation des sciences théoriques.

#### 2.4. L'unification : l'objet de la métaphysique dans le commentaire à Γ

C'est effectivement dans le commentaire à Γ qu'Alexandre se montre le plus disert, autant sur la position de la métaphysique par rapport aux autres sciences – on vient de le voir avec la question des axiomes –, que sur son objet. Les commentaires aux livres précédents ne s'en tiennent pourtant pas à hésiter entre divers objets de la métaphysique (premiers principes, étant en tant qu'étant, substance, premier moteur) et ne sont pas exempts d'esquisses de solution, en tout cas de tentatives d'unification des objets, ce qui manifeste déjà la conscience d'un problème.

Un passage symptomatique à cet égard se situe à la toute fin du commentaire à A 9. On a vu comment, chez Aristote, ce chapitre crucial orchestre le rejet d'une science universelle et innée des « éléments de tous les étants » « sans faire de distinction »<sup>446</sup>. Or Alexandre développe par exemple l'argument d'Aristote sur la diversité des étants en un syllogisme scolaire qui se conclut par l'impossibilité de découvrir des *principes* communs (« κοινὰ ἀρχαί », 128, 12-14) aux étants. Alexandre, dès le début du commentaire, traduit donc sans peine les « éléments » du texte en « principes ». L'argumentation d'Aristote, ainsi comprise, pose dès lors d'inéluctables problèmes par rapport à la conception de la sagesse comme science des premiers principes et des premières causes. De surcroît, en ayant poussé l'universalité de la sagesse vers la totalité<sup>447</sup>, Alexandre s'expose à ces arguments : il ne suffit pas de rejeter l'innéité de la sagesse pour sortir indemne de la fin d'A 9. Comment dès lors maintenir l'idée d'une science des principes de toutes choses tout en commentant ce texte ? Le commentaire alexandrinien souffrirait en ce cas du défaut de cohérence qu'on lui a parfois reproché, enferré dans la plate linéarité de la paraphrase. Or il n'en est rien, et Alexandre semble tout à fait conscient du frottement entre la thèse d'une science des

---

446 Pour mémoire, rappelons les expressions aristotéliennes : *Met.A* 9, 992b 18-20 : « ὅλως τε τὸ τῶν ὄντων ζητεῖν στοιχεῖα μὴ διελόντας, πολλαχῶς λεγομένων, ἀδύνατον εὐρεῖν, ἄλλως τε καὶ τοῦτον τὸν τρόπον ζητοῦντας ἐξ οἴων ἐστὶ στοιχείων. » et plus loin, b 22-24 : « ὥστε τὸ τῶν ὄντων ἀπάντων τὰ στοιχεῖα ἢ ζητεῖν ἢ οἶεσθαι ἔχειν οὐκ ἀληθές. πῶς δ' ἂν τις καὶ μάθοι τὰ τῶν πάντων στοιχεῖα; ».

447 Voir ci-dessus § 2.2.1.

principes de tous les étants et la critique d'une science innée des « *éléments* de toutes choses ». Comment donc Aristote a-t-il pu – selon Alexandre – définir la sagesse comme la science des principes de tous les étants et rejeter ici sa possibilité ? C'est cette question que pose la toute fin du commentaire à A 9 :

Οὐ μαχόμενος δὲ αὐτῷ λέγει ἂν ζητῶν μὲν τὰς τοῦ ὄντος ἢ ὄν ἀρχάς τε καὶ αἰτίας, δεικνύς δὲ διὰ τούτων ὅτι ἄγνωστοί εἰσιν. Δείξει γὰρ ὅτι μηδὲ εἰσι πάντων τῶν ὄντων κοιναὶ τινες ἀρχαί, ὡς ἡγοῦντο [134.10] οἱ εἰς τὸ ἐν πάντα πειρώμενοι διὰ τῶν κοινῶν ἀνάγειν ὁμοιοτήτων. Ἀλλ' εἰσὶν αἱ ζητούμεναι ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ἀρχαὶ κοιναὶ πάντων ἀρχαὶ αὐταὶ ἀλλ' αἱ τῆς οὐσίας οὐκ οὔσαι ὁμοίως καὶ τῶν ἄλλων τῶν παρὰ τὴν οὐσίαν ὄντων ἀρχαί, γίγνονταί πως κακείνων ἀρχαὶ τῷ καὶ τῶν ἄλλων τῶν ὄντων ἕκαστον παρὰ τῆς οὐσίας τὸ εἶναι ἔχειν.

Aristote ne se contredit peut-être pas en recherchant les principes et des causes de l'étant en tant qu'étant, tout en montrant par cela<sup>448</sup> qu'ils sont inconnaissables. Il va en effet montrer qu'en aucun cas il n'y a de principes communs de tous les étants au sens où <les> concevaient ceux qui tentaient de ramener toutes choses à l'Un par leurs communes ressemblances. Les principes de l'étant en tant qu'étant qu'il recherche sont ces principes communs de toutes choses, mais les principes de la substance, qui ne sont pas principes de la même façon que ceux des autres étants en dehors de la substance, deviennent aussi en quelque manière les principes de ces étants du fait que chacun des autres étants tient son être de la substance.

(134, 7-14)

La contradiction apparente qu'Alexandre cherche ici à lever reflète sa propre conception de la sagesse et l'effort exégétique qu'elle suscite. La solution proposée est d'autant plus élégante qu'elle se fonde ouvertement sur l'un des arguments du texte, celui selon lequel si on peut découvrir les éléments de quelque chose, ce ne peut pas être pour « le faire, le subir ou le droit » mais « seulement pour les substances » (992b 21-22). Dans son commentaire, Alexandre avait complété cette proposition plutôt laconique : les éléments en question sont ici la matière et la forme, correspondant chez les platoniciens à la Dyade indéfinie et l'Unité à partir desquelles ceux-ci tentaient de faire dériver toutes choses. Or, rétorque Alexandre, le faire et le subir n'ont aucune matière, ou plutôt s'ils en ont une, c'est seulement par accident, parce qu'ils appartiennent à une substance qui a par elle-même une certaine matière. Ayant implicitement injecté la distinction des catégories dès le début du texte, lorsque Aristote parle du fait que les différents étants se disent de multiples façons, Alexandre retrouve ici le schème catégorial avec d'autant plus de facilité. Il peut donc conclure le commentaire à 992b 18 sq., en disant qu'il n'y a en fait de tels principes (matière et forme) que pour les substances. Les autres étants, dès lors, n'ont de tels principes que parce que la substance est « la seule à être substrat des étants » lesquels « sont dans

448 Ce qui vient d'être dit.

la substance ou quelque chose de la substance »<sup>449</sup>. C'est ce que recueille la fin de notre texte dans l'idée que « chacun des autres étants tient son être de la substance ». De ce point de vue, c'est en définitive à Γ que renvoie ici Alexandre, et à ses analyses sur la substance comme « cause de l'être »<sup>450</sup>.

Mais la réponse d'Aristote à cette difficulté, cette exigence de « distinction » dans la recherche des principes des étants, pourrait tout aussi bien se trouver en Λ 4 et 5 et il n'est pas impossible qu'Alexandre ait songé à ce rapprochement. Or Aristote y propose deux voies : d'une part l'usage analogique des principes (les principes sont les mêmes pour tous les étants, mais seulement par analogie) et, d'autre part, une voie par la causalité de la substance. Le chapitre 4 s'emploie en effet à montrer que les causes et les principes des étants sont en un sens les mêmes, en un autre différents, ce que résume le concept d'analogie (1070b 17)<sup>451</sup>, et la proximité avec les objections d'A 9 à l'endroit de la dialectique n'est pas que terminologique. Toutefois, même si Alexandre est conscient de ce possible rapprochement, il se concentre nettement sur la voie de la réduction à la substance. Pour sortir de l'aporie construite à partir de la rencontre entre deux thèses soutenues, selon Alexandre, par Aristote (il est à la recherche « des principes et des causes de l'étant en tant qu'étant », 134, 7-8), Alexandre circonscrit l'inconnaissabilité aux « principes communs de toutes choses ». Il produit alors la différence entre les principes de la substance et ceux des autres étants. L'Exégète joue donc surtout sur la transitivité des principes de la substance : la substance est cause de l'être des autres étants, donc les principes de la substance sont principes du principe de l'être des autres étants et donc « aussi en quelque manière les principes de ces étants ». Il s'agit bien là de la transitivité décrite par Aristote en Λ 5, 1071a 34-3,5 (« καὶ ὡδὶ τὰ τῶν οὐσιῶν αἴτια ὡς αἴτια πάντων »), mais sans mention explicite ni bruyamment orchestrée de l'identité seulement analogique des principes. Peut-être faut-il toutefois y entendre un écho dans l'affirmation que les principes de la substance « ne sont pas principes de la même façon que ceux des autres étants en dehors de la substance » (134, 12-13, qui pourrait se référer à Λ 5, 1071a 29 sq.). Mais ce qui intéresse surtout Alexandre est bien ce schème de la transitivité causale ou principielle, qui traverse le *corpus* ; on en a déjà vu un

---

449 *In Met.*, 128, 12 – 129, 9 et plus précisément 129, 7-8 : « μόνη γὰρ αὕτη τῶν ὄντων ὑποκείμενον, τὰ δ' ἄλλα ἐν ταύτῃ καὶ ταύτης τι ».

450 Voir *infra* § 3.1.2

451 Sur l'analogie des principes, cf. M. Crubellier [1997] ; sur Λ 4 voir M. Crubellier [2000] ; sur Λ 5, D. Charles [2000] ; sur l'ensemble, G. Aubry [2006], p. 155 sq.

exemple dans le commentaire à A 2<sup>452</sup>.

S'esquisse alors une interprétation possible de l'universalité de la sagesse, problème central de la métaphysique alexandrinienne qui ne s'exacerbe que parce qu'Alexandre a outrepassé certaines des limites tracées par Aristote à l'encontre de la dialectique. La sagesse n'aurait qu'une universalité par conséquence ou indirecte<sup>453</sup>. Elle se sauverait de la difficulté exposée par le commentaire à A 9 en se focalisant sur la substance et ses principes. Ce serait parce que les principes de la substance sont « aussi en quelque manière les principes de ces étants », c'est-à-dire, littéralement, de tout le reste de ce qui est, qu'une science de la substance (et donc de ses principes et de ses causes) serait indirectement universelle. Mais pour être avalisée, une telle solution devra affronter une autre difficulté, celle qu'expose la troisième aporie (y a-t-il une seule science pour étudier toutes les substances ?) et que, selon Alexandre, Γ va résoudre. La voie dessinée en A 9 se maintient-elle dans le commentaire à Γ ? Est-ce à dire que l'étude universelle des étants en tant qu'étants se laisse intégralement absorber par l'ousiologie ?

#### 2.4.1. *Plan et objet de Γ*

Le livre Γ, on l'a vu<sup>454</sup>, se présente en effet, dans la lecture alexandrinienne du traité, comme une acmé, le moment où Aristote recueille les opinions précédemment discutées, résout les difficultés et expose ses propres thèses. C'est aussi le livre de l'unification des objets de la métaphysique, comme en témoigne le proème du commentaire :

---

452 *In Met.*, 9, 8-16 ; cf. ci-dessus, § 2.1.2.

453 W. Leszl [1975], p. 176 sq.

454 Cf. ci-dessus § 1.2.3.c.

Δείκνυσι δὲ ἐν τῷδε τῷ βιβλίῳ περὶ τίνα ἐστὶν ἡ σοφία, ἣν καὶ φιλοσοφίαν ὀνομάζει καὶ πρώτην φιλοσοφίαν. [238.5] Καὶ πρώτον μὲν συνίστησιν ὅτι περὶ τὸ ὄν καθόλου, καὶ ἐπεὶ τῷ ὄντι τὸ ἐν κατὰ τὸ ὑποκείμενον τὸ αὐτό, ὅτι καὶ περὶ τοῦτο. Ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν ὑπὸ τὸ ἐν, ὧν ἐστὶ τὸ ταῦτόν τὸ ἴσον τὸ ὅμοιον. Ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν ἀντικειμένων τῷ ἐνί, ταῦτα δὲ ἐστὶ τὰ πολλά· τῆς γὰρ αὐτῆς ἡ γνῶσις τῶν ἀντικειμένων. Καὶ περὶ τῶν τοῖς εἰρημένοις ἄρα ἀντικειμένων, ἀλλὰ [238.10] καὶ περὶ πάντων τῶν ἐναντίων· πάντα γὰρ τὰ ἐναντία ὑπὸ τὴν ἐτερότητα, ἡ δὲ ἐτερότης ὑπὸ τὰ πολλά, τὰ δὲ πολλά καὶ ἐν ἀντικείμενα. Εἰ δὲ περὶ πάντων τῶν ἐναντίων τε καὶ ἀντικειμένων, δηλὸν καὶ ἐκ τούτου ὅτι καὶ περὶ παντὸς τοῦ ὄντος· πάντα γὰρ τὰ ὄντα ἐν τούτοις· ἡ γὰρ ἐναντία ἡ ἐξ ἐναντίων. Ἀλλ' εἰ περὶ πάντα τὰ ὄντα, καὶ περὶ πάντα τὰ [238.15] καθ' αὐτά τε καὶ κοινῶς τῷ ὄντι ἢ ὄν ὑπάρχοντα· τοιαῦτα δὲ καὶ τὰ ἀξιώματα. Ἐφ' οἷς δείκνυσι ὅτι κοινότατον καὶ γνωριμώτατον τῶν ἀξιωμάτων ἐστὶ τὸ μὴ δύνασθαι συνυπάρχειν τὴν ἀντίφασιν.

Aristote montre dans le livre que voici ce sur quoi porte la sagesse, qu'il nomme aussi bien philosophie que philosophie première<sup>455</sup>. En premier lieu, il établit qu'elle porte sur l'étant en général, et, puisque l'un est identique à l'étant au point de vue de leur sujet<sup>456</sup>, qu'elle porte également sur l'un. Mais aussi qu'elle porte sur les choses qui sont sous l'un, parmi lesquelles sont le même, l'égal, le semblable. Mais aussi qu'elle porte sur ce qui s'oppose à l'un, c'est-à-dire sur le multiple car c'est à la même <science<sup>457</sup>> qu'appartient la connaissance des opposés. Elle porte donc aussi sur les opposés de ce qu'on a dit<sup>458</sup>, et de plus sur tous les contraires, car tous les contraires sont sous l'altérité, et l'altérité est sous le multiple ; or le multiple et l'un sont opposés. Or, si elle porte sur tous les contraires et les opposés, il est manifeste, à partir de cela aussi, qu'elle porte aussi sur l'étant en totalité, car tous les étants sont compris dans <les contraires> : ou bien, en effet, ils sont des contraires, ou bien ils en sont composés. Mais si elle porte sur tous les étants, alors elle porte aussi sur tout ce qui appartient par soi et communément à l'étant en tant qu'étant : or tels aussi sont les axiomes. A propos de ceux-ci, il montre que l'axiome le plus commun et le plus connu est l'impossibilité de la coexistence de deux contradictoires.

(238, 3-17)

Dans le plan du proème, ce passage se situe après le rappel des livres antérieurs (237, 3 – 238, 3) et avant l'annonce du plan du livre, formant ainsi un ensemble de facture probablement traditionnelle et scolaire. Notre passage se donne donc pour objectif de présenter de façon synthétique l'objet et la thèse du livre tout entier tourné vers l'objet de la philosophie première, comme en témoigne la répétition de la tournure *περὶ* suivi indifféremment de l'accusatif ou du génitif. En fait d'objet, Alexandre offre une multiplicité de champs de recherche au philosophe premier. Mais, très clairement, son souci principal se porte sur la coordination de ces différents

455 On pourrait peut-être aussi conférer au premier *καὶ* une valeur adverbiale et donner au second une valeur *epexegetique*, ce qui donnerait « qu'il nomme aussi philosophie et plus précisément philosophie première ». Mais il semble plus naturel de lire la polysyndète classique *καὶ... καὶ*.

456 Ou « par le sujet », *i.e.* étant et un sont nécessairement prédiqués des mêmes sujets. La traduction « par rapport » est ici trop vague pour traduire le *κατὰ*. On peut comprendre la préposition comme signifiant que nous attribuons (*κατηγοροῦμεν*) l'un et l'étant au même substrat et qu'ils ont donc la même extension, bien que leur compréhension soit différente. Cf. 247, 16, sq.

457 La version alternative supplée le terme de « science ».

458 La version alternative rappelle les opposés : altérité, inégalité, dissemblance.

objets, d'où la répétition du « ἀλλὰ καὶ » qui, en grec tardif, signifie souvent l'addition et ne suit pas nécessairement un « οὐ μόνον ». Seulement, l'Exégète ne se contente pas d'accumuler les objets, mais travaille en outre à les relier logiquement et les déduire les uns des autres. Le résultat est une séquence ordonnée où l'attribution d'un objet d'étude au philosophe premier entraîne un autre objet ou confirme une précédente attribution.

Ainsi la philosophie première a-t-elle explicitement pour objet l'étant en général, et donc aussi l'un, « puisque l'un est identique à l'étant κατὰ τὸ ὑποκείμενον ». Mais qu'elle ait l'étant en général pour objet est également confirmé par le fait qu'elle étudie « tous les contraires et les opposés » et que « tous les étants sont compris dans <les contraires> ». De l'étude de l'étant en général, Alexandre a déduit l'étude de l'un, donc celle de son opposé, le multiple, donc de l'altérité, donc des contraires, donc de l'étant en totalité. Et c'est bouclant cette boucle qu'Alexandre peut enfin introduire tout le reste du livre, avec l'étude du principe de non contradiction.

Le plan même du livre Γ est ainsi identique au programme de recherches du philosophe premier, et l'on retrouve ici, sous-jacente mais jouant à plein, l'ambiguïté que nous avons relevée dans le terme « πραγματεία »<sup>459</sup>, le traité *disant* l'étude et n'étant pas simplement préparatoire, puisqu'il accomplit pour partie l'œuvre du philosophe premier – ne serait-ce, par exemple, que pour le principe de non contradiction. On comprend dès lors pourquoi, dans le proème, le passage dévolu au sommaire de Γ, est assez proche de celui qui expose les objets de la philosophie première.

Dans ce sommaire, Alexandre distingue en Γ plusieurs moments principaux : Γ 1 « pose » que la sagesse traite de l'étant ; le chapitre 2 part de la plurivocité de l'étant et, en dégageant l'unité de cette plurivocité, montre aussi comment la science qui l'étudie est une. Par là même, cette science est aussi la première et « la plus éminente » ou la science « au sens le plus propre » (« κυριωτάτη », 238, 20). Il faut donc la distinguer de ses rivales en terme d'objet, la dialectique et la sophistique. Alexandre tient apparemment pour crucial le passage de Γ 2, 1004b 17-26 : celui-ci est mis en exergue dans le proème à Γ comme dans celui à Δ<sup>460</sup>. De cette confrontation est issue l'idée que le philosophe doit étudier les « propriétés communes de l'étant en tant qu'étant » (fin de Γ 2). Cela entraîne la nécessité de « montrer l'impossibilité pour deux contradictoires d'être à la fois vraies ou à la fois fausses » (238, 28, pour Γ 3 sq.) et requiert la réfutation d'Héraclite et

459 Cf. ci-dessus § 1.2.1.

460 Voir *In Met.*, 344, 14, sq.



Protagoras (Γ 3-8).

Au cours du commentaire, ce plan va bien sûr s'affiner. Pour plus de commodité et éviter de trop lourdes recontextualisations des textes architectoniques qu'il va nous falloir analyser, nous proposons ci-dessous un plan synthétique de Γ selon Alexandre. Eu égard à la conception du plan du livre évoquée ci-dessus, nous nous limitons à Γ 1-3. Ce plan tente de refléter le plus fidèlement possible la lecture alexandrinienne du texte d'Aristote ; il a été rendu possible par les fréquentes transitions où l'Aphrodisien articule la progression du propos, en employant mécaniquement des structures du type : δείξας ou εἰπὼν ..., ἐξῆς ἐδήλωσε, etc. Quant aux références à Aristote, nous nous sommes surtout aidé des lemmes ou des citations explicites (sauf lorsque la paraphrase était trop évidente), afin de mettre en valeur les passages littéralement pointés par Alexandre.

Ar.	Al.	Γ 1
03a 21	239,5	<i>Objet</i> : existence d'une science au sens plein de l'étant en tant qu'étant.
	239,16	• Elle s'oppose aux sciences partielles.
	239,25	• Elle est identique à la science des principes premiers, <i>i.e.</i> la Sagesse.
	239,33	◦ <i>Argument</i> : les principes premiers sont, par soi, principes de l'étant en tant qu'étant = des étants en général.
	240, 3	• Ces principes sont premiers et donc communs.
	240, 7	• Distinction causes par soi / par accident.
	240, 21	• La « nature » dont les principes sont principes est l'étant en tant qu'étant.
Γ 2		
03a 33	241,1	<i>Objet</i> : possibilité d'une science <i>une</i> de l'étant en tant qu'étant.
		• <i>Argument</i> : l'étant comme ἀφ' ενός τινος ἢ πρὸς ἓν λεγόμενον.
	241, 10	◦ Distinction synonymes / homonymes.
	241, 15	◦ Les ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα.
	241, 27	◦ Le sain et le médical.
	242, 6	◦ L'étant comme ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἓν λεγόμενον.
	242, 10	◦ Distinction entre la substance et les autres genres, accidents de la substance.
03b 8 et 9	242, 25	◦ Les accidents de la substance dans le texte (relatifs, négations, etc.).
		• <i>Conséquences</i> : <b>Unité quasi-générique de la science de l'étant en tant</b>

		<b>qu'étant.</b>
03b 11	243, 17	◦ Unité de la science de l'étant.
03b 16	244, 10	◦ La science de l'étant est science du premier, <i>i.e.</i> de la substance.
03b 19	244, 32	◦ La science de la substance est universelle : la science de la substance est aussi science de l'étant en tant qu'étant.
<i>(En suivant l'ordre argumentatif proposé par Alexandre et l'insertion ici du commentaire à 1004a 2-9 en 250, 21 – 251, 38 :)</i>		
04a 2	250, 21	◦ <i>Conséquence</i> : le parallélisme entre les espèces de la science de la substance et l'ordre des substances elles-mêmes. D'où l'existence de philosophies première, seconde, troisième. Analogie avec les mathématiques.
04a 5	251, 28	
	245, 21	• <b>Les espèces de l'étant et les espèces de la science de l'étant.</b>
03b 21	245, 33	◦ Analogie objet / science de l'étant.
	246, 6	◦ Unité, primauté et universalité de la science de l'étant.
	246, 13	<u>Résolution des troisième et quatrième apories de B<sup>461</sup>.</u>
	246, 28	◦ Nombre et nature des espèces de l'étant. [ <i>le plan de cette section est donné intégralement en 246, 28 – 247, 8 et avait déjà été esquissé dans le proème</i> ]
		▪ Nécessité d'en passer par l'un et ses espèces.
03b 22	247, 8	• Argument : convertibilité de l'étant et de l'un. Analogie avec « principe » et « cause ».
03b 24	247, 16	• Polyonymie ou hétéronymie de l'étant et de l'un.
03b 26	247, 32	• Équivalence entre « un humain », « être humain » et « humain », ces expressions signifient la substance. L'addition de « naît » ou « se corrompt » ne change rien.
03b 29		• Nouvelle démonstration de la convertibilité de l'étant et de l'un : la substance comme ce qui <i>est</i> éminemment et comme éminemment <i>une</i> .
03b 32	249, 3	
03b 33	249, 20	▪ <i>Conséquence</i> : les "espèces" <sup>462</sup> de l'étant sont au même nombre que les "espèces" de l'un.
03b 35	249, 33	Plus : les espèces de l'un <i>sont</i> les espèces de l'étant en tant qu'étant. Elles font donc l'objet de la philosophie. <u>Résolution de la quatrième aporie de B.</u>
03b 36	250, 5 +	• <b>Le philosophe en étudiera aussi les opposés.</b> Science de l'étant = science de l'un = science des espèces de l'étant et de l'un = science de leurs opposés.
04a 9	252, 2	

461 Sur la manière dont les apories de B seraient résolues par Γ et peut-être certains livres suivants, cf. aussi D. Ross [1924], p. XXIII-XXIV.

462 Pour la justification de ces guillemets, voir *In Met.*, 249, 28 sq. : « κοινότερον δὲ εἶδη λέγει τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἑνός· οὔτε γὰρ τὸ ὄν καὶ ἓν κυρίως γένος οὔτε τὰ ὑπ' αὐτὰ εἶδη... ».

04a 10	252, 18	<ul style="list-style-type: none"> <li>○ <i>Argument</i> : privation et négation de x comme objets de la science de x. <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Précisions<sup>463</sup> sur l'un et le multiple.</li> <li>▪ Distinction privation / négation.</li> </ul> </li> </ul>
	252, 30	
04a 12	253, 1	
04a 16	253, 27	<ul style="list-style-type: none"> <li>○ <i>Nature des opposés et des contraires de l'un.</i> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Réductibilité de tous les opposés à l'un et au multiple : c'est donc la même personne qui les étudie.</li> </ul> </li> </ul>
04a 18	253, 34	
04a 22	255,5	<ul style="list-style-type: none"> <li>○ Leur plurivocité ne les empêche pas de faire l'objet d'une science une, <i>i.e.</i> la philosophie. <i>Démonstration en deux temps</i> : <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Objets d'une science une : <ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Argument</i> : uni-référentialité en général et uni-référentialité des opposés à l'un. <ul style="list-style-type: none"> <li>○ Le <math>\acute{\epsilon}\nu</math> du <math>\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu</math> : la substance.</li> <li>○ <i>Conclusion</i> : c'est la même science qui les étudie.</li> </ul> </li> </ul> </li> <li>▪ Objets de la philosophie : <ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Argument</i> : comme la substance et ses accidents, ils ne peuvent faire l'objet d'une autre science.</li> <li>• <i>Argument</i> : les opposés de l'un sont des attributs essentiels de l'étant et de l'un, ils font donc eux aussi l'objet de la « philosophie universelle et générale ».</li> </ul> </li> </ul> </li> </ul>
04a 24	255, 19	
04a 28	256, 5	
04a 30	257, 7	
04b 1	257, 19	
04b 5	258, 1	
		(Généralisation : non plus seulement les opposés mais toutes les espèces <sup>464</sup> )
		<ul style="list-style-type: none"> <li>• Les espèces et les opposés de l'un et de l'étant sont objets de la philosophie mais pas seulement : <ul style="list-style-type: none"> <li>○ Distinction philosophes / sophistes, qui parlent eux aussi des opposés et des contraires.</li> <li>○ Ce sont des attributs de l'étant en tant qu'étant, donc objet du philosophe.</li> <li>○ Distinction entre le philosophe, le sophiste et le dialecticien.</li> </ul> </li> </ul>
04b 8	258, 26	
04b 10	259, 2	
04b 17	259, 24	
04b 27	260, 32	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Argument(s) additionnel(s)</i><sup>465</sup> : la série des contraires.</li> </ul>
04b 29	261,19	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Conclusion</i> : le philosophe étudie les contraires et, donc, <b>la philosophie étudie universellement tous les étants</b><sup>466</sup>. <ul style="list-style-type: none"> <li>○ Deux interprétations possibles.</li> </ul> </li> </ul>
	261, 30	
04b 30	262, 3	<ul style="list-style-type: none"> <li>○ <i>Argument supplémentaire dialectique</i> : référence à ceux qui faisaient des</li> </ul>

463 Le passage qui précède est en effet qualifié de  $\kappa\omicron\iota\nu\acute{\omega}\varsigma$  (252), 30.

464 Cf. la référence aux « choses mentionnées » en 258, 14 et en 259, 3-2, qui vaut aussi pour le commentaire précédent dans lequel Alexandre a introduit la distinction avec le sophiste. Ces choses mentionnées sont en effet sans doute le même et l'autre, le semblable et le dissemblable, etc., donc non seulement les opposés et les contraires (cf. 258, 30) mais aussi les espèces positives de l'un. Cf. la confirmation en 259, 25.

465 Ce sont peut-être deux arguments, cf. 261, 9.

466 Conclusion de l'argumentation sur les contraires qui avait été annoncée dans le proème, cf. 238, 11-14. Le fait qu'il s'agit à la fois de la conclusion du passage sur les contraires et d'une conséquence par généralisation est expliqué par Alexandre en 261, 26 sq.

contraires les principes.

- |        |         |  |
|--------|---------|--|
| 05a 2  | 262, 22 | ○ <i>Répétition de la thèse qui en découle</i> : la philosophie étudie les contraires comme éléments de l'étant et de la substance et donc tous les étants de façon universelle. |
| 05a 5  | 263, 1  | • <i>Argument</i> : Plurivocité des contraires mais référence à la substance.  |
| 05a 10 | 263, 19 | • Distinction dans les plurivoques entre l'uni-référentialité et la série de consécution.  |
| 05a 11 | 263, 35 | • Or seul le philosophe traite des $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$ et des $\acute{\epsilon}\phi\epsilon\xi\eta\varsigma$ , non les sciences partielles.                 |
| 05a 15 | 264, 18 | • Dernière extension du champ de la philosophie première : antérieur / postérieur, genre / espèce, tout / partie...  |
|        | 264, 23 | • Tout l'étant est objet de la philosophie, donc toutes les causes en général :  |
- Résolution de la première aporie.

### Γ 3

- |        |         |  |
|--------|---------|--|
| 05a 19 | 264, 31 | <i>Objet</i> : résolution de la deuxième aporie de B.  |
| 05a 24 | 265, 6  | • <b>Argument général : le philosophe traite de la substance et de l'étant en tant qu'étant et, donc, des axiomes.</b> |
|        |         | ○ Les axiomes sont des propriétés de l'étant en tant qu'étant.   |
| 05a 25 | 265, 24 | • C'est pourquoi toutes les sciences partielles s'en servent.  |
| 05a 29 | 265, 26 | ○ Mais aucune ne peut les étudier.   |
| 05a 31 | 265, 28 | • <i>Confirmation</i> : l'erreur de certains physiciens.   |
| 05b 1  | 266, 5  | • En quel sens la vraie philosophie première est première.   |
|        | 266, 18 | ○ C'est bien la philosophie première qui traite des axiomes, CQFD.   |
| 05b 5  | 267,24  | ○ Le philosophe étudie la substance, donc les axiomes.   |
|        |         | <i>(En tenant compte du déplacement proposé en 267, 15)</i>  |
| 05b 2  | 266, 31 | ○ Contre ceux qui ignorent les analytiques et croient qu'on peut tout démontrer.                                       |
| 05b 8  | 268, 9  | • <b>Transition et précision : Le philosophe doit connaître le premier axiome.</b>                                     |
|        |         | ○ <i>Argument</i> : la connaissance du premier...  |
|        | 268, 11 | • dans la science en général.  |
| 05b 11 | 268, 25 | • par rapport à la nature de la philosophie.   |
| 05b 11 | 268, 33 | • <b>Nature du premier axiome.</b>   |
|        |         | ○ Le plus certain, le plus connu et l'anhypothétique.  |
| 05b 19 | 269, 19 | ○ À savoir le principe de non contradiction,   |
| 05b 23 | 269, 32 | • qui est conforme à la description du premier axiome donnée   |

		ci-dessus,
05b 30	270, 3 271, 1	<ul style="list-style-type: none"><li>• car il est impossible de ne pas y croire,</li><li>• et c'est pourquoi il est le plus certain.</li></ul>
05b 33	271,11	<ul style="list-style-type: none"><li>• Le principe de tous les axiomes.</li></ul>

#### 2.4.2. Trois passages architectoniques

Rappelons le problème esquissé ci-dessus : la question est de savoir si Alexandre conçoit plusieurs sciences dans la *Métaphysique* (en faisant par exemple coexister une ontologie et une théologie) ou s'il réduit à l'unité la diversité qu'on a observée. On a en effet vu comment Alexandre semble osciller entre deux sortes d'universalité pour la métaphysique, intrinsèque ou par conséquence, et par là, entre deux grands genres d'ambitions, celle d'une philosophie universelle, science de tous les étants en tant qu'ils sont, et celle d'une science d'un genre particulier d'étants (le premier), dont l'étude permet indirectement de savoir ce qu'il en est de toutes choses. Cette dernière catégorie désigne tantôt la science des principes premiers et des causes premières, tantôt la science de la substance en général, tantôt, plus précisément, celle des substances premières, comprises comme les moteurs célestes et le premier d'entre eux. Il arrive aussi à Alexandre – et cela se trouvera confirmé par les passages ci-dessous du commentaire à  $\Gamma$  – de réduire cette multiplicité à la dichotomie entre ontologie et théologie<sup>467</sup>. Or, quoi qu'il en soit, multiplicité ou dichotomie, celle-ci s'achoppe directement à la lecture unitarienne du traité. Au demeurant, jamais Alexandre ne parle de deux sciences (ou davantage) proposées à l'étude par le traité et c'est toujours le singulier qui prévaut, lorsqu'il est question de la science ou de l'étude proposées<sup>468</sup>.

Or en trois passages l'Exégète affronte cette difficulté : aux pages 245-246, 250-251 et 265-266 du *Commentaire à Métaphysique  $\Gamma$* . Ce qu'y dit Alexandre n'a pas toujours paru particulièrement clair à ses lecteurs et a tout du moins suscité leur désaccord. Pour en sonder la cohérence, il vaut donc la peine de considérer ensemble les trois textes, puis de rappeler les

---

467 On en a vu un exemple frappant avec *In An.Pr.*, 357, 32 – 358, 4.

468 Pour les expressions « προκειμένη πραγματεία » ou « προκειμένη ἐπιστήμη », cf. *In Met.*, 8, 20 ; 15, 9 ; 171, 5 ; 175, 17 ; 237, 5, etc.

positions principales des commentateurs à ce sujet.

*a) Les textes*

Le premier passage se situe dans le commentaire de  $\Gamma$  2, 1003b 21, qui entame le moment du chapitre où, selon Alexandre, Aristote va déployer les espèces de l'un et donc de l'étant qui font l'objet de la philosophie première. Le passage suit la démonstration de l'unicité de la science de l'étant en tant qu'étant qui occupe toute la première partie du chapitre. Désormais, l'objectif, on s'en souvient, est de souligner l'extension de la science recherchée pour confirmer sa portée universelle. Le passage auquel s'attaque ici Alexandre est en outre réputé pour sa difficulté et il convient de l'explicitier pour mieux apprécier la position de l'Exégète. On se demande d'abord comment il est possible de parler ici de genre et d'espèce alors que l'étant ne se dit pas de façon synonymique et qu'il n'est donc pas un genre. Mais même si l'on arrive à justifier cela, la nature des « espèces de l'étant » et des « espèces des espèces » n'est pas claire – sont-ce les mêmes qu'en 1003b 34, ou y a-t-il d'un côté les genres des substances, puis les catégories, de l'autre côté ? Enfin, si l'on comprend que les espèces de l'étant doivent être étudiées par les espèces de la science de l'étant, comme le fait Alexandre, comment cela peut-il être compatible avec la première partie de la phrase soutenant nécessairement qu'il « appartient à une science une par le genre d'étudier toutes (ὅσα) les espèces de l'étant » ?<sup>469</sup>

Précisons immédiatement que le lemme d'Aristote a été ici traduit en fonction de la compréhension qu'en montre ensuite Alexandre dans son commentaire. En effet, pour Alexandre, Aristote développe une analogie entre l'organisation de la science d'un objet et la structure de cet objet même. C'est ce qu'implique la différence pourtant légère entre le texte d'Aristote que lit Alexandre et le nôtre. Alexandre lit « τὰ δὲ εἶδη τῶν εἰδῶν » en 1003b 22, quand nous avons « τὰ τε εἶδη τῶν εἰδῶν ». Si le texte de A<sup>b</sup> (L chez les éditeurs d'Alexandre) arrête le lemme avant cette expression, on la trouve bien, avec δὲ, dans le Parisinus gr. 1876 (A) et on la lit plus loin, telle quelle, en 245, 25 et 251, 4-5, autant en A<sup>b</sup> qu'en A<sup>470</sup> ; il n'y a donc pas de doute que ce soit le texte

---

469 Pour un aperçu des difficultés, on peut citer, sans prétendre à l'exhaustivité : W.D. Ross [1924], p. 257 ; J. Tricot [1952], p. 182 ; P. Aubenque [1962], p. 181 ; V. Décarie [1972], p. 103 ; W. Leszl [1975], p. 261 ; A. Jaulin [1999], p. 20 et 84 ; A. Stevens [2000], p. 226-227 et [2008], p. 276-277 ; L.-A. Dorion [2008], p. 334, etc.

470 M. Hecquet-Devienne [2008], p. 46 – l'apparat de Hayduck est moins complet. Cf. aussi M. Bonelli

d'Alexandre. Quelle est la différence avec notre texte ? Dans notre cas, la traduction à notre sens la plus naturelle serait quelque chose comme<sup>471</sup> : « c'est à une science une par le genre qu'il appartient d'étudier toutes les espèces de l'étant et les espèces des [on comprend alors "de ses"] espèces ». Les « espèces », ici, ne concernent que l'étant, l'objet de la science génériquement une. En revanche, pour Alexandre, dans l'expression « τὰ δὲ εἶδη τῶν εἰδῶν », les unes sont celles de « l'étant » et les autres celles de « la science une par le genre ». D'où l'analogie, élaborée par l'Aphrodisien, entre la structure du genre-objet de science et la structure de la science générique, faisant correspondre à chaque espèce du genre-objet une espèce de la science. D'où aussi la thèse selon laquelle la science universelle de l'étant a pour espèce première la science de la substance première.

### Texte 1 :

1003b 21 : Διὸ καὶ τοῦ ὄντος<sup>472</sup> ὅσα εἶδη θεωρῆσαι μιᾶς ἐστὶν ἐπιστήμης τῷ γένει, τὰ δὲ εἶδη τῶν εἰδῶν.

Δείξας ὅτι μιᾶς ἐστὶν ἐπιστήμης ἢ περὶ παντός τοῦ ὄντος ἢ ὄν θεωρία, ἥτις ἐστὶ σοφία τε καὶ φιλοσοφία (εἴρηται δὲ ὅτι μιᾶς ἐστὶ τῷ γένει, τουτέστι μιᾶς κατὰ τὸ γένος ἐπιστήμης, ὅσα εἶδη καὶ ὅσαι διαφοραὶ τοῦ [245.25] ὄντος ἢ ὄν θεωρῆσαι), ἐπήνεγκε τὸ “τὰ δὲ εἶδη τῶν εἰδῶν”.

Ὡς γὰρ ἔχει τὸ γένος τὸ ἐπιστητὸν πρὸς τὰ ὑπ' αὐτὸ εἶδη, οὕτω καὶ τὸ γένος τῆς τούτου ἐπιστήμης πρὸς τὰ εἶδη τὰ αὐτῆς· καὶ ἐναλλάξ ἄρα, ὡς τὸ γένος τὸ ἐπιστητὸν πρὸς τὸ γένος τῆς οἰκειᾶς ἐπιστήμης, οὕτω καὶ τὰ

1003b 21 : « C'est pourquoi il appartient à une science une par le genre d'étudier toutes les espèces de l'étant, et aux espèces <de la science d'étudier> les espèces <de l'étant>. »

Après avoir montré que l'étude de tout étant en tant qu'étant appartient à une science une, laquelle est sagesse et philosophie (on a dit qu'il appartient à une science une par le genre, c'est-à-dire une science une selon le genre, d'étudier toutes les espèces et toutes les différences de l'étant en tant qu'étant), Aristote a ajouté : « et aux espèces <de la science d'étudier> les espèces <de l'étant> »<sup>473</sup>.

En effet le genre de la science qui étudie <un genre> entretient avec les espèces de cette science le même rapport<sup>474</sup> que celui que le genre qui est objet de science a avec les espèces qui sont sous lui ; et par conséquent, en permutant les termes<sup>475</sup>, le genre qui

[2001], p. 203.

471 Mais la chose est discutée, cf. L.-A. Dorion [2008] et A. Stevens [2008].

472 Ross et Jaeger donnent : « διὸ καὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ὅσα... ». Conformément au lemme d'Alexandre et aux manuscrits E et J, B. Cassin et M. Narcy, et M. Hecquet-Devienne suppriment l'addition de « ἢ ὄν », marginale dans J, mais qui est la leçon de A<sup>b</sup>. Comme le note Jaeger, l'addition peut toutefois s'autoriser de la paraphrase qui suit.

473 Tous nos manuscrits comportent τε et non δὲ. Nous traduisons l'expression telle qu'Alexandre l'entend. Pour une critique de cette lecture, cf. par exemple A. Mansion [1985], p. 53-109.

474 Nous empruntons cette élégante manière de traduire l'analogie avec « ἔχει » à la traduction de P. Donini [2005], p. 88. Cependant il faut également inverser l'ordre de la phrase (ce que ne fait pas Donini) puisqu'en grec « ὡς γὰρ ἔχει » introduit le comparant et « οὕτω καὶ » le comparé : l'accent de l'analogie, si l'on veut, porte ici sur la deuxième partie de la phrase grecque (« τὸ γένος τῆς τούτου ἐπιστήμης πρὸς τὰ εἶδη... »), d'où notre inversion.

εἶδη τοῦ ἐπιστητοῦ πρὸς τὰ εἶδη τῆς ἐπιστήμης. ἔστι δὲ τὸ γένος καὶ ἡ [245.30] τοῦ ὄντος κοινὴ φύσις ἐπιστητῆ τῆ κοινῆ τε καὶ γενικῆ φιλοσοφία, καὶ τὰ μέρη ἄρα τοῦ ὄντος ἐπιστητὰ τοῖς τῆς φιλοσοφίας μέρεσιν· ὥστε ἐκάστου τῶν τοῦ ὄντος εἰδῶν ἐπιστήμη ἂν εἴη ἐκάστη τούτων, ὅσαι ὑπὸ φιλοσοφίαν ὡς γενικὴν τινα ἐπιστήμην τεταγμέναι εἰσὶν ἐπιστήμαι.

Διὰ δὲ τῶν νῦν εἰρημένων δέδεικται ὅτι τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἡ εἰς τὰ γένη τοῦ [245.35] ὄντος διαίρεσις, ὃ πεποιήκεν αὐτὸς ἐν ταῖς Κατηγορίαις. ἅμα δὲ καὶ ἐνεδείξατο ἡμῖν διὰ τούτων καὶ πῶς ἐστὶ μία ἐπιστήμη ἡ φιλοσοφία· τῷ γὰρ καθόλου. εἶδη δὲ αὐτῆς ὅσα τὰ τοῦ ὄντος· εἶδη γὰρ αὐτῆς ἢ τε πρώτη [246.1] φιλοσοφία, ἣτις καὶ κυρίως σοφία καλεῖται, οὕσα ἐπιστήμη τῶν αἰδίων τε καὶ ἀκινήτων καὶ θείων. Ἡ μὲν γὰρ σοφία ἐστὶν ἡ καθόλου τε καὶ πρώτη, εἴ γε αὐτὴ ἐστὶν ἡ περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν ἄλλ' οὐ τί ὄν· ἔστι δὲ ὑπὸ ταύτην ἡ μὲν τις πρώτη φιλοσοφία ἢ περὶ τὰς πρώτας οὐσίας, ἡ δὲ φυσικὴ οὕσα [246.5] περὶ τὰ φυσικά, ἐν οἷς ἤδη κινήσις καὶ μεταβολή, ἡ δὲ τίς ἐστὶ τῶν πρακτῶν θεωρητικῆ· τοιαῦτα γὰρ καὶ τῶν ὄντων τινά.

Ὅτι δὲ μία τῷ γένει ἡ περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν πραγματευομένη φιλοσοφία, ἐδήλωσε καὶ ἐξ ὧν εὐθύς ἀρχόμενος τοῦ βιβλίου εἶπεν “αὕτη δὲ ἐστὶν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῆ,” ἡ περὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ πρώτα αἴτια καὶ τὴν οὐσίαν [246.10] πραγματευομένη. ἅμα τέ ἐστὶ πρώτη καὶ

est objet de science a aussi avec le genre de la science qui lui est propre le même rapport que les espèces de l'objet avec les espèces de la science. Or le genre, c'est-à-dire la nature commune de l'étant, est objet de science pour la philosophie commune et générique ; donc les parties de l'étant sont objets de science pour les parties de la philosophie. De la sorte, sera science de chaque espèce de l'étant chacune de celles-ci<sup>476</sup> – c'est-à-dire toutes les sciences qui sont rangées sous la philosophie comme sous une science générique<sup>477</sup>.

Grâce à ce qui vient d'être dit, on a montré qu'appartient à la philosophie première la division de l'étant en genres, ce qu'Aristote lui-même a effectué dans les *Catégories*. Mais simultanément, il nous a aussi indiqué, par ces mots, en quel sens la philosophie est une science une : parce qu'elle est universelle. Ses espèces sont au même nombre que celles de l'étant. En effet, ses espèces sont : la philosophie première qui est aussi appelée sagesse en un sens éminent parce qu'elle est la science des choses éternelles, immobiles et divines. D'une part en effet il y a la sagesse qui est universelle et première, vu qu'elle porte sur l'étant en tant qu'étant et non sur un type d'étant ; et, d'autre part, il y a sous elle : 1) une certaine<sup>478</sup> philosophie première qui porte sur les substances premières ; 2) une <philosophie> naturelle qui porte sur les êtres naturels dès lors que résident en eux mouvement et changement ; 3) et il y a enfin une certaine <philosophie> qui étudie les objets d'action – tels sont aussi, en effet, certains étants.

Et que soit une par le genre la philosophie qui s'occupe de l'étant en tant qu'étant, Aristote l'a aussi expliqué à partir de ce qu'il a dit dès le début du livre : « elle n'est identique à aucune des sciences dites partielles », à savoir celle qui s'occupe des principes, des causes premières et de la substance. Elle est à la fois première et universelle, car dans ce

475 Cf. M. Bonelli [2001], p. 207, et P. Donini [2005], p. 88, n. 25 sur le sens de ce terme en géométrie.

476 Les parties de la philosophie.

477 Ou « sous une science en quelque sorte générique ». Il est en effet tentant, comme le fait A. Madigan, de prendre le τινά comme *alienans*, puisqu'Alexandre est conscient de la difficulté – quoiqu'il force le passage – ainsi que le montrent 249, 28-33 confirmé en 250, 8 ; 255, 21...

478 Ou une philosophie « en quelque sorte première » puisque là aussi, il est tentant de conférer à l'indéfini sa valeur *alienans*, Alexandre modalisant la primauté puisqu'il est en train de distinguer deux philosophies premières. Sur le fait que ce n'est pas là un emploi rare de l'indéfini chez Alexandre, voir aussi, outre les références données dans la note ci-dessus, l'important passage du *De anima* 88, 23 (confirmé par le *De intellectu* 106, 19) sur l'expression « ὑλικός τις νοῦς ». On pourrait également se poser la question pour la philosophie pratique qui est mentionnée quelques lignes plus bas : la physique, quant à elle, n'est pas introduite avec l'indéfini, l'expression « ἡ δὲ τίς ἐστὶ τῶν πρακτῶν θεωρητικῆ » n'est pas seulement l'effet d'un parallélisme.



καθόλου· ἐν γὰρ τοῖς ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἐν λεγομένοις τὸ πρῶτον καὶ καθόλου, τῷ καὶ τοῖς ἄλλοις αὐτὸ εἶναι αἴτιον τοῦ εἶναι, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τῷ Ε τῆσδε τῆς πραγματείας ἐρεῖ.

Δι' ὧν δὲ εἴρηκε τε καὶ κατεσκεύασε, λέλυκεν ἀπορίας τῶν ἐν τῷ Β βιβλίῳ ῥηθειῶν, τὴν τε εἰ τῆς αὐτῆς ἐπιστήμης ἐστὶ περὶ τῶν [246.15] οὐσιῶν πασῶν τὴν θεωρίαν ποιῆσθαι ἢ ἄλλη ἄλλης οὐσίας ἐστὶν ἐπιστήμη, ἔτι καὶ τὴν εἰ τῆς αὐτῆς ἐστὶ περὶ τε τῆς οὐσίας θεωρεῖν καὶ τῶν συμβεβηκότων αὐτῆ.

qui se dit à partir d'une unité et relativement à une unité, le premier est aussi universel, du fait que pour les autres choses il est lui-même cause de leur être, comme le dira aussi Aristote au livre E de ce traité.

Grâce à ce qu'il a dit et établi, Aristote a résolu des difficultés parmi celles évoquées au livre B : <la difficulté de savoir> s'il appartient à la même science de faire l'étude de toutes les substances, ou si pour chaque substance il y a une science différente ; celle en outre de savoir si c'est à la même science qu'il appartient d'étudier à la fois la substance et ses accidents.

(245, 20 – 246, 17)

Le second texte se situe peut-être logiquement avant le précédent si l'on suit l'ordre du texte remanié par Alexandre. Pour plus de commodité, on y reviendra ci-dessous :

## Texte 2 :

1004a 2 : Καὶ τσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἐστὶν ὅσαι περ αἱ οὐσίαι

Ἐπεὶ τοῦ ὄντος τὸ μὲν ἦν κυρίως καὶ καθ' αὐτὸ ὄν, τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκός, κυρίως μὲν καὶ καθ' αὐτὸ ὄν ἡ οὐσία, κατὰ συμβεβηκός δὲ τὰ τε τῆ οὐσία ὑπάρχοντα καὶ τὰ ὅλως ἐπὶ ταύτην ἔχοντα τὴν ἀναφοράν, [250.25] πανταχοῦ δέ, ὡς ἔφαμεν, οἷς ἢ τάξις αὕτη, ἢ περὶ αὐτὰ ἐπιστήμη κυρίως τοῦ πρώτου, ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται καὶ δι' ὃ καὶ τὰ ἄλλα ὄντα λέγεται, ἢ δὲ φιλοσοφία \* \* \* ἐπιστήμη περὶ οὐσίαν· αὕτη γὰρ κυρίως ὄν· καὶ ἐπεὶ πλείους αἱ οὐσίαι, ἔσται καὶ τῆς ἐπιστήμης τῆς περὶ τὴν οὐσίαν (αὕτη δὲ ἦν ἡ φιλοσοφία), μιᾶς οὐσης τῷ γένει, τσαῦτα μέρη τε καὶ εἶδη ὅσαι [250.30] καὶ οὐσίαι. Καὶ ὡς τῶν οὐσιῶν αἱ μὲν πρῶται αἱ δὲ δευτέραι, οὕτως ἡ φιλοσοφία ἢ μὲν τις ἔσται πρώτη ἢ δὲ τις δευτέρα καὶ μετ' ἐκείνην, ὡς ἢ τάξις ἢ

1004a 2 : « Et il y a autant de parties de la philosophie qu'il y a précisément de substances. »

Puisque, parmi l'étant, il y a, comme on l'a vu<sup>479</sup>, d'un côté ce qui est étant de façon éminente et par soi et de l'autre côté <ce qui l'est> par accident, et puisqu'est étant de façon éminente et par soi la substance, et <sont étants> par accident les propriétés de la substance et, en général, ce qui a rapport avec elle, et que, comme nous l'avons dit, pour les choses où réside cet ordre, dans tous les cas la science de ces choses est éminemment science du premier dont le reste dépend et à cause duquel le reste est appelé étant, <alors, puisque la philosophie porte sur l'étant>, la philosophie <sera éminemment> science de la substance<sup>480</sup>, car celle-ci est éminemment un étant. Et puisqu'il y a plusieurs substances, alors la science qui porte sur la substance (comme on a vu, c'est la philosophie) <cette science> qui est une par le genre, aura autant de parties et<sup>481</sup> d'espèces qu'il y a de

479 En glosant l'imparfait, cf. la note 108 de A. Madigan *ad loc.* Pour la référence, cf. *In Met.*, 242, 10 sq.

480 Hayduck propose de combler la lacune signalée par Bonitz grâce au texte d'Asclépius, qui, de fait, suit pas à pas celui d'Alexandre. Cf. *In Met.*, 237, 16-22 : « Ἐπεὶ τοῦ ὄντος τὸ μὲν κυρίως ἐστὶν ὄν καὶ καθ' αὐτό, τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκός, κυρίως μὲν καὶ καθ' αὐτὸ ἡ οὐσία, κατὰ συμβεβηκός δὲ τὰ τῆ οὐσία ὑπάρχοντα καὶ τὰ ὅλως ἐπὶ ταύτην ἔχοντα τὴν ἀναφοράν, πανταχοῦ δὲ ἀναγκαῖον εἶναι τινὰ πρῶτην φιλοσοφίαν, ἐν οἷς οὖν ἢ τάξις αὕτη, κυρίως ἐστὶν ἐπιστήμη τοῦ πρώτου καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται καὶ δι' ὃ λέγονται, ἢ δὲ φιλοσοφία περὶ τὸ ὄν, εἴη ἂν κυρίως ἢ φιλοσοφία ἐπιστήμη περὶ οὐσίαν· αὕτη γὰρ κυρίως ὄν. »

ἐν αὐταῖς.

Καὶ εἴη ἂν ἀκόλουθος ἡ λέξις αὕτη τῇ πρὸ ὀλίγου εἰρημένη, τῇ “εἰ οὖν τοῦτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς [251.1] ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον” ταύτη γὰρ ἀκολουθεῖ τὸ “καὶ τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ὅσαι περ αἰ οὐσίαι.” διὸ καὶ ἦν ἂν σαφέστερα τὰ λεγόμενα, εἰ ἦν ἡ λέξις αὕτη κειμένη πρὸ τῆς “εἰ δὴ τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν ταυτόν”, συνάπτουσα τῇ “διὸ καὶ τοῦ ὄντος τὰ εἶδη θεωρῆσαι [251.5] μιᾶς ἐστὶν ἐπιστήμης τῷ γένει, τὰ δὲ εἶδη τῶν εἰδῶν” ἀκόλουθον γὰρ τούτῳ τὸ “καὶ τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἐστὶν ὅσαι περ αἰ οὐσίαι.”.

Ἦν δὲ ἐν τοῖς ἠπορημένοις καὶ τοῦτο, ὡς προεῖπον ἤδη, πότερον μία περὶ πάσας οὐσίας εἴη ἢ πλείονές εἰσι, κἂν εἰ πλείονες, πότερον συγγενεῖς. Δέδειχε γὰρ ὅτι πλείονες, ἀλλ' ὡς ὑπὸ μίαν πᾶσαι τῷ γένει τὴν φιλοσοφίαν. [251.10] τὸ δὲ <ὑπάρχει γὰρ εὐθύς γένη ἔχοντα τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν> ἴσον ἐστὶ τῷ ἔστι γὰρ καὶ τοῦ ἐνός καὶ τοῦ ὄντος γένη τινά, τουτέστι κατὰ γενῶν τινῶν τό τε ἐν καὶ τὸ ὄν κατηγορεῖται. Ὅν δὲ τὸ κυρίως ὄν λαμβάνει, ὁμοίως καὶ ἐν· τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ οὐσία.

substances. Et de même que, parmi les substances, les unes sont premières et les autres secondes, il y aura, de même, une philosophie première et une autre, seconde et postérieure à la première, selon l'ordre dans les substances.

Cette proposition fait peut-être suite à celle dite peu avant : « Donc si cela c'est la substance, ce sont des substances que le philosophe devra posséder les principes et les causes » (1003b 17-19), car de cela, s'ensuit que « <il y a> autant de parties de la philosophie qu'il y a précisément de substances... » (1004a 2-9). C'est pourquoi ses paroles seraient plus claires si cette proposition était placée avant « si donc l'un et l'étant sont une même chose » (1003b 22-23) et rattachée à « c'est pourquoi il appartient à une science une par le genre d'étudier toutes les espèces de l'étant, et aux espèces <de la science d'étudier> les espèces <de l'étant> » (1003b 21-22) car de cela suit que « et il y a autant de parties de la philosophie qu'il y a précisément de substances... » (1004a 2-3).

Cela se trouvait aussi dans *Les Difficultés*, comme je l'ai déjà dit avant<sup>482</sup> : <la difficulté de savoir> si c'est une unique <science> qui porte sur toutes les substances ou si elles sont plusieurs et, si elles sont plusieurs, si elles sont de même genre. En effet, Aristote a montré qu'elles sont plusieurs mais dans l'idée qu'elles sont toutes sous la philosophie qui est une par le genre. La <phrase> « en effet l'étant et l'un se trouvent avoir immédiatement des genres » équivaut à <dire> qu'en effet, il y a des genres de l'un et de l'étant, c'est-à-dire que l'un et l'étant s'attribuent à certains genres, et il prend « étant » en son sens éminent (et de même pour l'un), c'est-à-dire au sens de substance.

481 En général quand Alexandre écrit « τε... καὶ », c'est pour coordonner, mais il est probable que la tournure soit ici explétive.

482 *In Met.*, 246, 14 sq.

Εἶναι οὖν φησι ταῖς οὐσίαις γένη τινα καὶ διαφοράς, αἷς οὐσίαις, γένεσιν οὐσίαις καὶ ἄλλου γένους τινὸς εἶδε-[251.15]σιν, ἐκάστη ὑπάρχει καθ' αὐτὸ καὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ἔν· τοῖς μὲν γὰρ συμβεβηκόσιν οὐ καθ' αὐτὸ οὔτε τὸ ὄν οὔτε τὸ ἔν ὑπάρχει, ταῖς δὲ οὐσίαις. Ὡστε εἰ ὁ μὲν φιλόσοφος περὶ τὸ κυρίως ὄν καὶ κυρίως ἔν πραγματεύεται, πλείω δὲ ἔστι τὰ οἷς τὸ κυρίως ἔν τε καὶ ὄν ὑπάρχει, διαφέροντα τῷ γένει, πλείω οὖν καὶ μέρη ἔσται φιλοσοφίας· κατὰ γὰρ τὰς τῶν οὐσιῶν διαφοράς [251.20] διάφορός τις ἔσται καὶ φιλοσοφία τῷ ἐκάστην αὐτῶν περὶ τι ἔν γένος ἀφωρισμένον πραγματεύεσθαι.

Γράφεται καὶ “γένη ἔχον” εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ ἂν εἶη ἔν γένος λέγων τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ καὶ αὐτὴν ἔχειν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. Ἡ <γένη> λέγει ἀντὶ τοῦ φύσεις διαφερούσας ἀλλήλων· εἰσὶ γὰρ τῶν οὐσιῶν διαφοραί.

Εἰπὼν δὲ ἔσεσθαι τὴν μὲν πρώτην φιλοσοφίαν τὴν [251.25] δὲ δευτέραν κατὰ τὴν τῶν οὐσιῶν τάξιν πρὸς ἀλλήλας περὶ ἃς καταγίνονται, οὕτως φησὶν εἶναι τὸν φιλόσοφον ὡς τὸν μαθηματικόν. Ὡς γὰρ μιᾶς οὐσης τῷ γένει τῆς μαθηματικῆς, κατὰ τὰς διαφοράς καὶ τάξεις τῶν περὶ ἃ ἔστιν ἡ μαθηματικὴ, τάξις τις ἔστι καὶ διαφορὰ καὶ τῶν τῆς μαθηματικῆς μερῶν (τῷ γὰρ εἶναι τὰ μὲν τινα πρῶτα ἔν τοῖς μαθήμασι τὰ δὲ [251.30] δευτέρα καὶ τῆς μαθηματικῆς ἢ μὲν τις ἔστι πρώτη ἢ δὲ δευτέρα ἢ δὲ τρίτη, πρώτη μὲν, ἂν οὕτω τύχη, ἢ περὶ τὰ ἐπίπεδα καταγινόμενη, καὶ μετὰ ταῦτα ἢ περὶ τὰ στερεά, εἴτα ἢ τε ἀστρολογικῆ, οὔσα ἢ εἰς στερεὰ κινούμενα, καὶ μετὰ ταῦτα ἢ μηχανικῆ, ἤδη περὶ γιγνόμενά τε καὶ φθειρόμενα πραγματευομένη),

οὕτω καὶ περὶ τῶν οὐσιῶν πρῶται μὲν αἰ ἀγέ-[251.35]νητοί τε καὶ ἀφθαρτοί, ἀσώματοί τε καὶ ἀκίνητοι, περὶ ἃς ἂν εἶη ἡ πρώτη φιλοσοφία· ἢ δὲ περὶ τὰς αἰδίους μὲν ἔν κινήσει δὲ δευτέρα, τρίτη δὲ ἢ περὶ τὰς

Il dit donc que, pour les substances, il y a des genres et des différences et qu'à chacune de ces substances, qui sont genres et<sup>483</sup> espèces d'un autre genre, l'un et l'étant appartiennent par soi. En effet, ni l'un ni l'étant n'appartiennent par soi aux accidents, mais <ils appartiennent par soi> aux substances. Dès lors, si le philosophe traite de l'étant au sens éminent et de l'un au sens éminent, mais qu'il y a plusieurs <classes de choses> différant par le genre auxquelles l'un et l'étant au sens éminent appartiennent, alors il y aura aussi plusieurs parties dans la philosophie. En effet, en fonction des différences entre les substances, il y aura aussi une philosophie différente du fait que chacune des <parties de la philosophie> traite d'un certain genre déterminé.

Il y a aussi la leçon « qui a des genres ». Dans ce cas, il ne serait pas en train de dire que la substance est un genre unique, mais qu'elle admet de l'antérieur et du postérieur. Ou alors il dit « genre » à la place de « natures différant les unes des autres » car il y a des différences entre les substances.

Après avoir dit qu'il y aura la philosophie première et la philosophie seconde d'après l'ordre des substances entre elles, dont s'occupent <les diverses philosophies>, il dit que le philosophe est comme le mathématicien. En effet, la mathématique étant une par le genre, il y a aussi, en fonction des différences et de l'ordre<sup>484</sup> de ce sur quoi porte la mathématique, un ordre et une différence entre les parties de la mathématique (parce que, dans les objets mathématiques, les uns sont premiers, les autres seconds, et que, dans la mathématique, il y a une mathématique première, une seconde et une troisième. La première, si c'est bien le cas, s'occupe des surfaces, ensuite il y a celle qui s'occupe des solides<sup>485</sup>, ensuite l'astronomie qui s'occupe des solides en mouvement, et enfin la mécanique qui traite déjà des choses qui sont générées et corruptibles).

Il en va de même pour les substances : sont premières les <substances> ingénérées et incorruptibles, incorporelles et immobiles, et c'est sur elles que portera la philosophie première. Celle qui porte sur les substances éternelles mais en

483 Les traductions italienne et anglaise comprennent un « καὶ » explétif – mais il ne nous semble pas que « genre » implique nécessairement d'être espèce d'un genre supérieur.

484 Littéralement : les ordres.

485 Pour cette étrange doctrine, voir *République* VII (par exemple 528 a sq.), sur la stéréométrie, intermédiaire entre la géométrie et l'astronomie. Mais cela ne rend pas raison de la place accordée à la mécanique qui demeure assez étonnante.

οὐσίας τὰς ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ, ἐπειδὴ καὶ αὐταὶ τῶν οὐσιῶν τελευταῖαι.

mouvement est la <philosophie> seconde et la troisième est celle qui porte sur les substances prises dans la génération et la corruption, puisqu'elles sont aussi les substances ultimes.

(250, 21 – 251, 38)

Comme l'indique le second paragraphe du texte ci-dessus, Alexandre propose donc de placer le passage de 1004a 2-9<sup>486</sup> soit entre 1003b 17-19 et 1003b 21-22, soit entre 1003b 21-22 et 22-23. Dans le premier cas, le texte d'Aristote donne :

Donc si cela c'est la substance, ce sont des substances que le philosophe devra posséder les principes et les causes [03b 17-19].

Et il y a autant de parties de la philosophie qu'il y a précisément de substances, de sorte que, nécessairement... [04a 2-9].

Alexandre ne le dit pas explicitement, mais on peut supposer que le texte se poursuivrait alors avec les lignes 1003b 19-21 : « de tout genre un, il y a une sensation une et une science une... ».

Dans le second cas, on obtiendrait :

C'est pourquoi il appartient à une science une par le genre d'étudier toutes les espèces de l'étant, et aux espèces <de la science d'étudier> les espèces <de l'étant> [03b 21-22].

Et il y a autant de parties de la philosophie qu'il y a précisément de substances, de sorte que, nécessairement... [04a 2-9].

Si donc l'un et l'étant sont une même chose... [03b 21-23] ».

Le commentaire d'Alexandre, en effet, ne brille pas par sa clarté : Alexandre déclare d'abord que cette proposition « fait suite » à celle de 1003b 17-19, mais soutient, deux lignes plus loin, qu'elle « se rattache » à 1003b 21-22 et se place « avant » 1003b 22-23. Dès lors, soit on s'en tient à un constat d'incohérence de l'Exégète (comme le fait L.-A. Dorion<sup>487</sup>), soit on essaie de forcer la cohérence en posant que l'une des deux formules, « fait suite » (« εἴη ἂν ἀκόλουθος »,

486 Contre Jaeger, Madigan ([1993], note 115 *ad. loc.*) soutient que le déplacement opéré par Alexandre ne concerne que 1004a 2-3 – sans doute parce qu'Alexandre dans le commentaire ci-dessous ne cite explicitement que cette proposition. Néanmoins ce ne serait pas la première fois qu'Alexandre cite le début d'une proposition valant par métonymie pour tout l'ensemble. Surtout, si le déplacement ne valait que pour 1004a 2-3, on ne comprendrait absolument plus pourquoi Alexandre dit ensuite, à propos de 1004a 9-10 : « "Or puisqu'il appartient à une seule science d'étudier les opposés, et qu'à l'un s'oppose le multiple" : toute cette proposition peut se rattacher à "considérons que cela a été étudié dans notre *Choix des contraires*" » (*In Met.*, 252, 3-4 : « "Ἐπει δὲ μιᾶς τὰ ἀντικείμενα θεωρῆσαι, τῷ δ' ἐνὶ ἀντίκειται τὸ πλῆθος." Εἴη ἂν αὕτη ἡ λέξις πᾶσα συνάπτουσα τῇ "τεθεωρήσθω δὲ τοῦτο ἡμῖν ἐν τῇ Ἐκλογῇ τῶν ἐναντίων." »), cette dernière proposition étant justement celle de 1004a 1-2. Cf. aussi L.-A. Dorion [2008], p. 324, n. 5.

487 L.-A. Dorion [2008], p. 324.

250, 32) ou « rattachée » (« συνάπτουσα », 251, 4), ne signifie pas que le passage à déplacer doive être immédiatement après ou avant. Toutefois, il est dans l'habitude de l'Exégète de prendre ces termes en un sens strict. Une dernière possibilité, en faveur du second déplacement, consiste à considérer que, aux lignes 250, 33 sq., la citation par Alexandre de 1003b 17-19 vaut également jusqu'à 1003b 22 (de la même façon que sa citation de 1004b 2 couvre en fait 1004a 2-9). Au crédit de cette lecture compte le fait que, dans le commentaire à 1003b 19-21, Alexandre opère la transition avec 1003b 17-19, donc sans coupure<sup>488</sup>. Mais l'argument n'est que peu contraignant et n'autorise qu'une conclusion légèrement au-dessus du possible.

Quant au sens, la différence entre le déplacement de 1004a 2-9 après 1003b 19 ou b 22 réside en ceci que, dans le premier cas – le plus courant chez les interprètes partisans du déplacement<sup>489</sup> – on peut lier l'idée que la philosophie première est science du premier, *i.e.* de la substance, et la proposition suivante comme sa conséquence directe : les parties de la philosophie suivront donc l'ordre des différentes substances. Dans le second cas<sup>490</sup>, qui revient à placer notre texte 2 (le commentaire à 1004a 2) juste après le texte 1 (le commentaire à 1003b 21), Alexandre lit un enchaînement de passages architectoniques sur les espèces de la science de l'étant, et cela a en outre l'avantage de ne pas isoler les lignes 1003b 16 à 19<sup>491</sup>. Une telle jonction est possible parce que, pour l'Exégète, dans la proposition « il appartient à une science une par le genre d'étudier toutes les espèces de l'étant, et aux espèces <de la science d'étudier> les espèces <de l'étant> », les espèces de l'étant correspondent à des espèces de substances<sup>492</sup> – quoiqu'Alexandre, d'ailleurs, ait peut-être aperçu l'autre interprétation, quand il parle dans le texte 1 de « la division de l'étant en genres, ce qu'Aristote lui-même a effectué dans les *Catégories* » (245, 34-35).

En réalité, la cohérence avec laquelle l'Aphrodisien interprète ces divers passages – en faisant coïncider, dans les deux commentaires à 1003b 21 et 1004a 2, les divisions de la philosophie avec la distinction des substances –, cette cohérence l'autorise à accepter les deux déplacements. Au surplus, le gain commun à ces deux déplacements, quel que soit celui choisi, consiste à pouvoir lire d'un seul bloc toute la question des opposés et des contraires (de 1004a 2 à a 9, en passant par dessus le passage déplacé). La question de savoir si 1004a 2-9 doit être placé

---

488 *In Met.*, 244, 32 sq.

489 Voir toutes les références dans L.-A. Dorion [2008], p. 324, n. 7.

490 Choisi par exemple par A. Stevens [2000], p. 228, n. 1 et, déjà, Christ [1895], p. 62.

491 A. Stevens [2000], p. 228, n. 1.

492 Voir, pour une interprétation différente (les espèces de l'étant sont les catégories), par exemple P. Aubenque [1962], p. 181 ou W. Leszl [1975], p. 261.

en 1003b 19 ou en 1003b 22 est donc peut-être moins cruciale pour Alexandre.

Le dernier passage se situe dans le long commentaire au début de Γ 3, 1005a 19, dont nous avons déjà parlé<sup>493</sup>. Rappelons brièvement qu'y est proposée la résolution de la deuxième aporie, la question de savoir s'il incombe au philosophe qui étudie la substance de prendre aussi les principes de la démonstration pour objet. Le développement sur la philosophie première est appelé par la référence d'Aristote aux physiciens qui prétendaient tenir un discours sur la totalité de l'étant et se permettaient donc de parler des axiomes – « non sans raison », ajoute Aristote (1005a 32), puisque lui-même entend associer l'universalité de la science et l'étude des principes de la démonstration. C'est pourquoi le Philosophe qualifie la physique de « sagesse », qui vaut sans doute ici pour « philosophie », mais « pas la première » (1005b 1-2). Alexandre propose donc un schéma récapitulatif des diverses espèces de philosophie et de leur ordre respectif. Par là aussi, il précise la nature de la philosophie première.

### Texte 3 :

Τῶν μὲν γὰρ περὶ τινος μέρους τοῦ ὄντος λεγόντων οὐδεὶς περὶ αὐτῶν ἐγχειρεῖ λέγειν· τῶν δὲ φυσικῶν τινες, οἱ ᾤοντο πάντα τὰ ὄντα ἐν τοῖς φυσικοῖς εἶναι καὶ μηδὲν τούτων ἔξω, καὶ περὶ τούτων ἐνεχείρουν λέγειν ὡς τῶ ὄντι ἢ ὄν ὑπαρχόντων. Τῶν γὰρ φυσικῶν τινες ἐπεχείρησαν περὶ αὐτῶν λέγειν, ὅτι καὶ περὶ παντὸς τοῦ ὄντος ᾤοντο λέ- [265.35] γειν αὐτοί· οὐδὲν γὰρ ἔξω τῶν φυσικῶν ᾤοντο εἶναι. Καθ' ὅσον μὲν οὖν οἰκεῖον ὑπελάμβανον εἶναι τὸν περὶ τούτων λόγον τῶ περὶ παντὸς καθόλου τοῦ ὄντος θεωροῦντι, δεόντως ἐποίουν, διημάρτανον δὲ τῶ μηδὲν ἄλλο ἔξω τῶν φυσικῶν ὑπολαμβάνειν εἶναι περὶ ὧν ἐπραγματεύοντο· ἐπὶ πλέον γὰρ τῶν φυσικῶν τὸ ὄν, καὶ ἔστι τινὰ ὄντα καὶ παρὰ τὰ φυσικά· ἢ γὰρ ἀσώ- [265.40] ματός τε καὶ ἀκίνητος οὐσία οὐ φυσική. “ἐν γὰρ τι γένος τοῦ ὄντος [266.1] ἢ φύσις,” ἀρχὴ καὶ αἰτία κινήσεως οὐσα καθ' αὐτὴν τοῖς ἐν οἷς ἔστιν. Διὸ οὐ τοῦ φυσικοῦ ἢ περὶ τῶν τῶ ὄντι ἢ ὄν ὑπαρχόντων θεωρία, ἀλλὰ τοῦ φιλοσόφου, ὅς ἔστιν ἀνωτέρω ἔτι τοῦ φυσικοῦ, περὶ παντὸς τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὴν θεωρίαν

En effet, parmi ceux qui tiennent des discours sur une partie de l'étant, personne ne s'engage à discuter des <axiomes>. Toutefois certains physiciens, qui croyaient que tous les étants se trouvaient dans les choses naturelles et qu'il n'y avait rien en dehors de celles-ci, entreprirent aussi de discuter de ceux-ci, dans l'idée qu'ils appartiennent à l'étant en tant qu'étant. En effet certains physiciens entreprirent de discuter de ceux-ci parce qu'eux-mêmes pensaient parler de tout l'étant car ils croyaient qu'il n'y avait rien en dehors des choses naturelles. Dans la mesure, donc, où ils supposaient que le discours sur ceux-ci était <la tâche> propre de celui qui étudie tout l'étant en général, ils agirent en conséquence, mais en se trompant totalement dans leur supposition qu'il n'y avait rien d'autre en dehors des choses naturelles dont ils traitaient. En effet, l'étant a plus d'extension que les choses naturelles et il y a encore certains étants en plus des choses naturelles : la substance incorporelle et immobile n'est pas naturelle. « Car la nature n'est qu'un genre de l'étant », elle qui est par soi principe et cause du mouvement pour ce dans quoi elle réside. Aussi n'est-ce pas au physicien qu'incombe l'étude des propriétés de l'étant en tant qu'étant, mais au philosophe qui est encore au-dessus

493 Cf. ci-dessus § 2.3.3.

ποιούμενος, καὶ μάλιστα καὶ πρώτως περὶ τοῦ μάλιστα [266.5] καὶ πρώτου τῶν ὄντων, ὃ οὐσία μὲν ἐστίν, οὐ μὴν φυσική.

Ἔστι μὲν γὰρ καὶ ἡ φυσικὴ σοφία τις καὶ φιλοσοφία, ἀλλ' οὐχ ἡ πρώτη. Πρώτη δ' ἂν εἴη ἢ τε περὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν θεωροῦσα καὶ ἡ καθόλου περὶ πάσης οὐσίας καὶ τῶν τῶ αὐτῆς τι εἶναι ὄντων καὶ αὐτῶν. Ἀμφοτέρως δὲ ἡ αὐτὴ γίνεται πρώτη ἢ τε γὰρ περὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν θεωροῦσα καὶ [266.10] περὶ τῶν ἄλλων πάντων θεωρεῖ, οἷς ἐκ τούτων ἡρτηται τὸ εἶναι, ἢ τε κοινῶς περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν θεωροῦσα, ἐπεὶ τὸ ὄν τῶν ἀφ' ἑνός τε καὶ πρὸς ἓν λεγομένων, μάλιστα ἂν περὶ ταύτης τῆς φύσεως θεωροῖη, πρὸς ἣν καὶ τὰ ἄλλα περὶ ὧν ποιεῖται τὸν λόγον ἀναφέρεται, καὶ ἀφ' οὗ τὸ εἶναι ἔχει.

Ὅτι δὲ ἦν ἐν τῷ πρώτῳ σοφίαν ἔλεγε, ταύτην νῦν φιλοσοφίαν [266.15] κοινὴν τε καὶ πρώτην λέγει, δῆλον καὶ ἐκ τοῦ εἰπεῖν “ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσική, ἀλλ' οὐ πρώτη.” ἦν γὰρ τῆς πρώτης σοφίας ἢ περὶ τούτων θεωρία, λέγει δὲ νῦν ταύτην εἶναι τὴν φιλοσοφίαν, τὴν αὐτὴν τε φιλοσοφίαν λέγει πρώτην καὶ σοφίαν τὴν πρώτην τε καὶ κυριωτάτην.

du physicien, parce qu'il procède à l'étude de tout l'étant en tant qu'étant, et, surtout et au premier chef, <à l'étude> de ce qui est étant surtout et au premier chef, qui est certes une substance mais pas une substance naturelle.

En effet, la physique est aussi une certaine sagesse et une philosophie, mais pas la première. En revanche, sera première celle qui étudie les substances premières et celle qui <étudie> universellement toute substance et toutes ces choses qui sont elles aussi des étants parce qu'elles sont quelque chose de la substance. Or la même <philosophie> devient première de deux façons : 1) celle qui étudie les substances premières étudie aussi toutes les choses dont l'être dépend des substances premières ; et 2) celle qui étudie en général l'étant en tant qu'étant, puisque l'étant appartient à ce qui se dit à partir d'une unité et relativement à une unité, étudiera surtout cette nature à laquelle se réfèrent toutes les autres choses sur lesquelles cette philosophie produit un discours, et à partir de laquelle elles ont l'être<sup>494</sup>.

Or que celle qu'il appelait « sagesse » dans le premier livre soit celle qu'il appelle maintenant philosophie générale et <philosophie> première, c'est clair du fait qu'il dit « la physique aussi est une sagesse, mais non la première », car c'est à la sagesse première qu'incombait l'étude de ces choses, mais il dit maintenant que c'est à cette philosophie, et c'est la même qu'il appelle philosophie première et sagesse, celle qui est première et la plus éminente.

(265, 30 – 266, 18)

### *b) État des lieux : problèmes et interprétations*

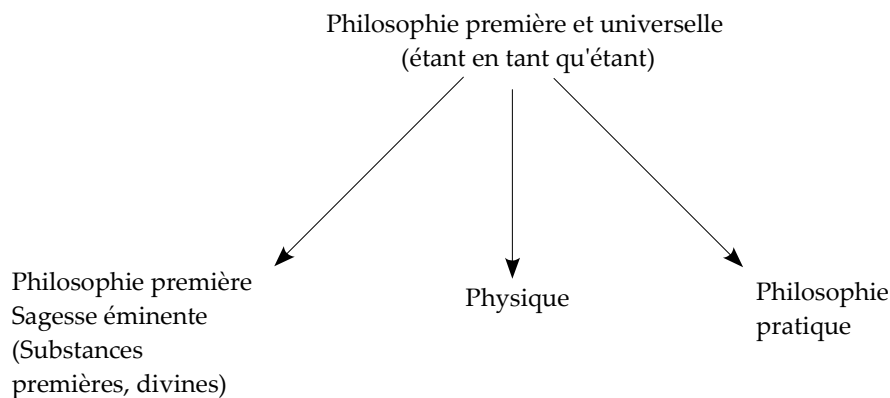
La confrontation de ces trois textes fait de prime abord ressortir leurs divergences. On propose ci-dessous de souligner ce qui constitue selon nous le nœud principal, d'élaguer le terrain en réduisant certaines difficultés plus secondaires, de présenter enfin les interprétations principales à la difficulté centrale.

Le premier texte semble en effet distinguer deux sagesse<sup>495</sup>. La première étudie l'étant en

494 On revient ci-dessous sur les choix de traduction ici à l'œuvre.

495 Pour mémoire, le passage en question est : « Mais simultanément, il nous a aussi indiqué, par ces mots,

tant qu'étant, elle est, semble-t-il, générique et a trois espèces. Parmi ces espèces se trouve, si l'on ose dire, une seconde philosophie première qui, portant sur les substances premières, peut être identifiée avec la théologie. À sa suite viennent la physique et la philosophie pratique qui est ici classée au même rang que les sciences de la substance – thèse qui, pour le moins, n'est pas des plus classiques en régime aristotélicien. Schématisé, le texte semble donc soutenir la chose suivante<sup>496</sup> :



**Schéma 1**

Le second texte quant à lui se cantonne à une distinction entre les sciences des substances, c'est-à-dire les « philosophies »<sup>497</sup>. La science de l'étant en tant qu'étant est donc ici absente. Par analogie avec la mathématique, il y aura, dit Alexandre, une philosophie première, identifiable avec la théologie des moteurs immobiles, une philosophie seconde, cette fois-ci identifiable avec

---

en quel sens la philosophie est une science une : parce qu'elle est universelle. Ses espèces sont au même nombre que celles de l'étant. En effet, ses espèces sont : la philosophie première qui est aussi appelée sagesse en un sens éminent parce qu'elle est la science des choses éternelles, immobiles et divines. D'une part en effet il y a la sagesse qui est universelle et première, vu qu'elle porte sur l'étant en tant qu'étant et non sur un type d'étant ; et, d'autre part, il y a sous elle : 1) une certaine philosophie première qui porte sur les substances premières ; 2) une <philosophie> naturelle qui porte sur les êtres naturels dès lors que résident en eux mouvement et changement ; 3) et il y a enfin une certaine <philosophie> qui étudie les objets d'action – tels sont aussi, en effet, certains étants. » (*In Met.*, 245, 36 – 246, 6).

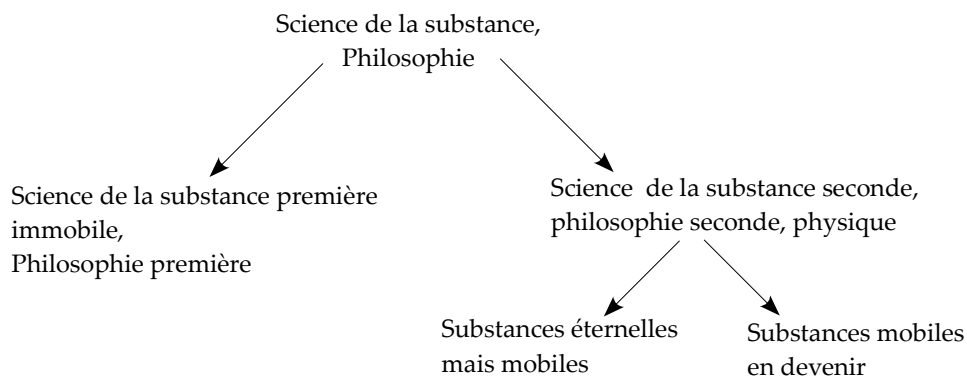
496 On se reportera ici aux schématisations proposées par M. Bonelli [2001], p. 212. Annonçons d'emblée que ces schématisations posent selon nous un problème de fond sur lequel on revient ci-dessous.

497 Le passage le plus significatif est *In Met.*, 251, 34-38 : « Il en va de même pour les substances : sont premières les <substances> ingénérées et incorruptibles, incorporelles et immobiles, et c'est sur elles que portera la philosophie première. Celle qui porte sur les substances éternelles mais en mouvement est la <philosophie> seconde et la troisième est celle qui porte sur les substances prises dans la génération et la corruption, puisqu'elles sont aussi les substances ultimes. »



l'astronomie (l'étude des substances éternelles mais mobiles) et une dernière philosophie qui désigne nécessairement la physique sublunaire (l'étude des substances générables et corruptibles). Du second rang qui lui est normalement attribué chez Aristote, voici que la physique paraît déclassée à celui de philosophie troisième – l'Exégète se gardant bien, d'ailleurs, de forger une expression aussi absente du *corpus*. Pourtant, en 250, 30-32, Alexandre avait bien mentionné une philosophie seconde, dont on s'attend à ce qu'elle soit la physique selon la thèse standard<sup>498</sup>.

Toutefois, les textes posant suffisamment de réels problèmes, on peut d'emblée aplanir cette difficulté. Cette distinction de trois niveaux de substantialité n'est pas dépourvue de racines dans le *corpus* : on songe au livre  $\Lambda$ , en particulier  $\Lambda$  1, 1069a 30-b 2 et  $\Lambda$  6, 1071b 3-5. Si tels sont bien les textes qu'Alexandre a à l'esprit, alors la difficulté est en partie résolue, puisque  $\Lambda$  6 qualifie les deux dernières espèces de substances de « naturelles ». La distinction des parties de la philosophie en fonction des substances est dès lors à deux branches plutôt qu'à trois<sup>499</sup>. À de simples fins de clarté, on peut proposer le schéma (2) suivant, quoiqu'il soit, comme on va le voir, partiellement inexact :



**Schéma 2**

Enfin, le troisième texte évoque quant à lui deux philosophies premières, ou plutôt une

498 *In Met.*, 250, 30-32 : « Et de même que, parmi les substances, les unes sont premières et les autres secondes, il y aura, de même, une philosophie première et une autre, seconde et postérieure à la première, selon l'ordre dans les substances. »

499 Contrairement à ce que soutient par exemple M. Bonelli dans le schéma n°3 (M. Bonelli [2001], p. 223). Sur ce texte, cf. aussi M. Rashed [2007b], p. 319-320. On trouvera confirmation de ce qu'Alexandre reprend ce trio dans le *Commentaire* d'Averroès à  $\Lambda$  (cf. Bouyges, 1402 sq.)

philosophie qui « devient première de deux façons » en étudiant l'étant en tant qu'étant et en étudiant les substances premières. Avant d'en venir en détail à ce texte difficile, une première remarque s'impose : bien avant Natorp, donc, la problématique alexandrinienne de la métaphysique est d'emblée centrée sur la distinction entre universalité et primauté. Elle est structurée par E 1, comme en témoigne sa référence explicite dès notre premier texte<sup>500</sup>.

L'écart apparent des thèses a naturellement suscité le désaccord exégétique. Selon C. Genequand, la pensée d'Alexandre est une ébauche de la distinction entre *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis*<sup>501</sup>. Dans un article dirigé contre la lecture de P. Merlan et sa théologisation de la métaphysique alexandrinienne (et aristotélicienne<sup>502</sup>), C. Genequand insistait à raison sur tous les passages où Alexandre affirme l'universalité de la métaphysique et de son objet. Le point crucial de l'article survient lorsque est abordé notre troisième texte, dont Genequand traduit ainsi le passage central :

La métaphysique est première de deux manières : d'une part parce qu'elle traite des substances premières et de toutes les autres <substances>, dont l'être dépend de celles-là, et d'autre part parce qu'elle traite d'une manière générale de l'être en tant qu'être ; et puisque l'être fait partie des ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἓν λεγομένων, la métaphysique traitera surtout de cette "nature" à laquelle se rapportent les autres choses dont on discute et dont elles tiennent leur être. (266, 8-14)

Et Genequand, contre Merlan<sup>503</sup>, d'explicitier que la « nature » en question ne peut pas désigner le premier moteur, mais bien la substance, en renvoyant à 266, 7-8 et 250, 22-26. Dans ce texte, Genequand souligne en effet la « dualité »<sup>504</sup> de la métaphysique, qui est selon lui tout à fait cohérente avec les pages 245-246 (notre premier texte et notre premier schéma), selon lesquelles il

---

500 *In Met.*, 246, 10-13

501 C. Genequand [1979].

502 Il est symptomatique que tous ces interprètes d'Alexandre réfèrent leur lecture à leur compréhension d'Aristote et tentent de montrer comment l'interprétation d'Alexandre répète, voire *garantit*, leur propre compréhension de la structure de la métaphysique aristotélicienne. On assiste ainsi à l'intrusion, dans la question de l'objet de la métaphysique chez Alexandre, d'éléments aristotéliciens (des textes qui ne sont pas évoqués par Alexandre, ou des manières de comprendre Aristote qui ne sont pas chez Alexandre), afin de fonder leur interprétation de la lecture d'Aristote par Alexandre – sans que soit suffisamment évoquée la possibilité d'une divergence entre le Philosophe et l'Exégète, laquelle fournirait peut-être le point de départ d'une compréhension plus pointue de la thèse alexandrinienne. À ce titre, c'est assez logiquement que le conflit des interprétations autour de la métaphysique alexandrinienne répète et mime le conflit des interprétations autour d'Aristote – quoique de façon bien moins florissante et bigarrée.

503 P. Merlan [1957], p. 92 et C. Genequand [1979], p. 53-54.

504 C. Genequand [1979], p. 54.

faut distinguer entre une philosophie première générale, qui porte sur l'étant en tant qu'étant, et sa première espèce, qui traite des choses « éternelles, immobiles et divines » (246, 1-2). Genequand en conclut : « on y rencontre à l'état d'ébauche et sans doute pour la première fois la distinction médiévale entre *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis*. »<sup>505</sup> Telle est finalement selon lui la raison de la disparition de la fin du *Commentaire* d'Alexandre : parce que Plotin et Porphyre sont passés par là, une conception de la métaphysique qui limite l'étude du divin à une science subordonnée ne pouvait rencontrer d'audience chez les néoplatoniciens et leurs successeurs<sup>506</sup>. Cette dernière thèse requiert toutefois d'être immédiatement nuancée puisque 1) elle est assez peu compatible avec la première thèse selon laquelle L'Exégète aurait donné naissance à la distinction métaphysique générale / métaphysique spéciale ; et 2) que dans ce cas, la perte du commentaire à  $\Lambda$  deviendrait difficilement compréhensible.

Dans l'étude la plus détaillée sur ces questions, M. Bonelli reprend et complexifie la thèse de Genequand<sup>507</sup>. Selon M. Bonelli, Alexandre élabore plusieurs modèles concurrents et partiellement incohérents entre eux de hiérarchisation des sciences théorétiques. Guidé par le principe d'une explication littérale<sup>508</sup>, l'Exégète reproduirait ici « l'oscillation » propre à la pensée aristotélicienne<sup>509</sup> entre une science des principes et des causes premières, une science de l'étant en tant qu'étant, une science des substances et une théologie. M. Bonelli distingue ainsi chez Alexandre pas moins de cinq schémas d'organisation des sciences et range ces cinq schémas « parfois inconciliables »<sup>510</sup> en deux groupes, selon qu'ils concernent l'étant ou l'un. Les trois premiers concernent les trois textes ci-dessus. Présentons d'emblée succinctement leur contenu : le schéma 1 s'autorise de notre texte 1 (voir ci-dessus). Le deuxième schéma se présente comme un raffinement du précédent, suite aux lignes 246, 6-13 de notre texte 1<sup>511</sup>. Il expose à son comble

---

505 C. Genequand [1979], p. 55.

506 C. Genequand [1979], p. 56-57.

507 Pour la reprise de la thèse de C. Genequand, cf. M. Bonelli [2001], p. 201 ; p. 215 et n. 31.

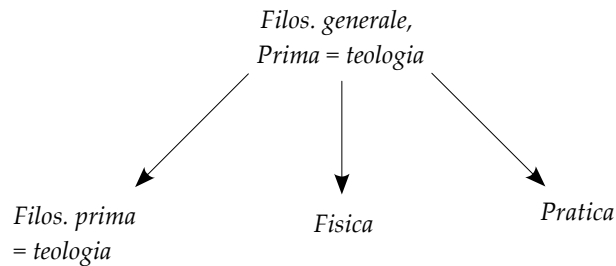
508 M. Bonelli [2001], p. 233.

509 M. Bonelli [2001], p. 232-233.

510 M. Bonelli [2001], p. 201.

511 *In Met.*, 246, 6-13 : « Et que soit une par le genre la philosophie qui s'occupe de l'étant en tant qu'étant, Aristote l'a aussi expliqué à partir de ce qu'il a dit dès le début du livre : "elle n'est identique à aucune des sciences dites partielles", à savoir celle qui s'occupe des principes, des causes premières et de la substance. Elle est à la fois première et universelle, car dans ce qui se dit à partir d'une unité et relativement à une unité, le premier est aussi universel, du fait que pour les autres choses il est lui-même cause de leur être, comme le dira aussi Aristote au livre E de ce traité. » Le deuxième schéma de M. Bonelli [2001] se trouve p. 213.

le problème que suscite le texte :



On revient en détail ci-dessous sur la question qu'illustre ce schéma.

Le troisième schéma proposé par M. Bonelli part de notre texte 2 et présente verticalement les trois sciences de la substance : science de la substance première, incorporelle et immobile ; science des substances éternelles mais mobiles (astronomie) ; science des substances mobiles et en devenir (physique)<sup>512</sup>. On a tenté de montrer ci-dessus que, rattachée aux passages de  $\Lambda$  qu'elle anticipe, tels que, selon Averroès, Alexandre les a commentés, la distinction des trois degrés de la substance n'est pas incompatible avec une division bifide de la philosophie.

M. Bonelli dégage en outre un second groupe de schémas (figures 4 et 5), relativement similaires. Ces deux schémas présentent en fait la distinction des parties de la philosophie à partir des espèces, non plus de l'étant, mais de l'un. M. Bonelli construit en effet ces deux schémas<sup>513</sup> à partir des pages 246, 28-35 (la suite de notre premier texte) et 249, 17-28, selon lesquels la science de l'étant étudie aussi l'un. Les espèces de la science de l'étant seront donc les espèces de la science de l'un<sup>514</sup>. La science de l'étant en tant qu'étant et de l'un en tant qu'un doit donc étudier la substance et l'identité, la qualité et la ressemblance, la quantité et l'égalité, et ainsi de suite<sup>515</sup>. Mais la même science doit aussi étudier les opposés à son objet. Il faut donc rajouter les opposés de ces espèces – et c'est l'objet du dernier schéma qui additionne au schéma précédent l'altérité, la dissemblance et l'inégalité<sup>516</sup>. Le travail du philosophe est ici d'« étudier ce qu'est chacun d'eux »<sup>517</sup>, conformément aux indications données pour la quatrième aporie du livre B. Bref, sous

512 M. Bonelli [2001], p. 223.

513 M. Bonelli [2001], p. 224-228.

514 Cf. Aristote, *Met.*  $\Gamma$  2, 1003b 32 sq.

515 Quoique, sauf erreur de notre part, on ne trouve pas d'autres exemples dans le texte. Cf. *In Met.*, 251, 5-17.

516 Cf. *In Met.*, 250, 10 sq.

517 *In Met.*, 250, 3-5 : « διὰ δὲ τούτων δείκνυσιν ὅτι τοῦ φιλοσόφου ἰδίον ἐστὶ τοῦ τῆς οὐσίας θεωρητικοῦ

une science générique à laquelle incombe la division des ses propres espèces, se placeraient, suivant l'ordre des catégories, une étude de la substance, l'identité et la différence, une étude de la qualité, la ressemblance et la dissemblance, une étude de la quantité, l'égal et l'inégal.

Afin de ne pas inutilement multiplier les problèmes et aggraver l'éclatement du texte alexandrinien, il faut dire dès maintenant que ces schémas d'organisation à partir des espèces de l'un, totalement compatibles entre eux, sont en outre compatibles avec les précédents. Il est clair que les espèces ici distinguées diffèrent des espèces de substances et des espèces correspondantes de philosophie et ce, pour une raison simple : dans le cas de l'étant et de la substance, les espèces distinguent des sciences, alors que l'étude des espèces de l'un correspond aux propriétés par soi de l'étant en tant qu'étant, aux prédicats dialectiques que sont le même, l'autre, le semblable, etc. Or l'étude de ces prédicats incombe à la seule philosophie première, conformément à la résolution proposée de la quatrième aporie :

Ὅστε ὁ φιλόσοφος ἢ φιλόσοφος καὶ περὶ ἐνὸς καὶ πλήθους διαλήψεται καὶ τῶν ὑπὸ ταῦτα, καὶ περὶ μὲν τοῦ ἐνὸς καὶ τῶν ὑπὸ τοῦτο, ἃ ἐστὶ τὸ ταὐτόν, τὸ ἴσον, τὸ ὅμοιον καὶ ὅσα τοιαῦτα, ὅτι τὸ ἐν τῷ ὄντι [247.5] ὁμοίως τε καὶ κατὰ τῶν αὐτῶν λέγεται, περὶ δὲ τοῦ ὄντος τούτου τὸ θεωρεῖν· περὶ δὲ τοῦ πλήθους καὶ τῶν ὑπὸ τοῦτο, ὅτι τῆς αὐτῆς ἐπιστήμης ἢ τῶν ἐναντίων γνῶσις, ἐναντίον δὲ τὸ μὲν πλήθος τῷ ἐνί, τὰ δὲ ὑπὸ τὸ πλήθος εἶδη τοῖς τοῦ ἐνὸς εἶδεσι.

De la sorte, le philosophe en tant que philosophe discutera à la fois de l'un et du multiple, et de ce qui se range sous eux, à savoir qu'[il discutera] de l'un et de ce qui est sous lui, c'est-à-dire l'identique, l'égal, le semblable *et caetera*, parce que l'un se dit de la même manière et des mêmes choses que l'étant ; l'étude du philosophe portera aussi sur l'étant. Et elle portera aussi sur le multiple et ce qui est sous lui, parce que la connaissance des contraires relève de la même science, que le multiple est contraire à l'un, et les espèces qui sont sous le multiple, contraires à celles de l'un.

(247, 2-8)

Alexandre répétera cette thèse plus loin, en la liant explicitement à la quatrième aporie : c'est à la philosophie, « qui est une en genre », de traiter l'étant en tant qu'étant, donc aussi l'un en tant qu'un, donc aussi les espèces de l'un, donc aussi leurs contraires (249, 25-28). Ces tâches sont internes à la science de l'étant en tant qu'étant et ne posent pas le problème de sa délimitation par rapport aux autres sciences, ni celui de sa coordination entre philosophie universelle et science des substances premières. Ces thèses n'entrent donc pas en concurrence avec les trois textes que nous avons cités plus haut et ne peuvent en tout cas pas être mises sur le même plan.

La dernière étude est celle de P. Donini qui reprend et critique la thèse selon laquelle la métaphysique d'Alexandre ébauche la distinction entre *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis*.

---

τὸ καὶ τί ἐστὶν ἕκαστον τούτων θεωρεῖσθαι, ὁ καὶ αὐτῷ ἐζητεῖτό τε καὶ ἠπορεῖτο ἐν τῷ πρὸς τούτου. »

De fait, contre cette lecture, il faut en premier lieu dire que les lignes 266, 8-9 ne peuvent signifier que la métaphysique « est première de deux façons »<sup>518</sup>. Bien plutôt, il faut traduire comme le propose P. Donini : « la même <philosophie> devient première de deux façons ». C. Genequand traduit comme si « ἡ αὐτὴ » n'avait qu'une valeur de rappel, alors que la fonction de rappel ne vaut pas au nominatif précédé de l'article. Le texte devient en outre plus cohérent avec cette lecture, à condition, contre ses traductions anglaise et italienne, de ne pas traduire de façon explétive le καὶ de la phrase précédente en 266, 6-8 (« En revanche, sera première celle qui étudie les substances premières et, universellement, toute la substance et toutes ces choses qui sont elles aussi des étants... »). Donini pointe à raison la répétition de l'article (« πρώτη δ' ἂν εἴη ἡ τε περὶ...καὶ ἡ καθόλου περὶ... ») et commente : « jusqu'à ce point Alexandre raisonne comme si les deux objets pouvaient encore correspondre à deux sciences distinctes »<sup>519</sup>, ce qui explique et rend possible l'identification à la ligne suivante.

Pour P. Donini, en effet, contre les deux autres textes, ce dernier répète la thèse standard de l'Exégète, à savoir « une interprétation strictement unitaire de l'objet de la métaphysique aristotélicienne ». En outre, selon lui, les passages sur lesquels s'appuie C. Genequand n'offrent en fait qu'une « lointaine ressemblance » avec la distinction entre *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis* et seraient compatibles avec la thèse unitarienne<sup>520</sup>. Mais au cours de son article, face aux textes, P. Donini semble nuancer sa thèse : l'unité n'implique pas l'identité, et la position d'Alexandre tend bien plutôt à une hiérarchisation entre enquête sur l'étant en tant qu'étant et les catégories d'une part, et l'enquête sur la cause première d'autre part (la philosophie première au sens strict). Finalement, le commentateur reconnaît ne pas avoir réussi « à mettre vraiment tout en ordre »<sup>521</sup> : nos deux premiers textes figureraient comme des attermolements, non dénués d'intérêt historique, avant la résolution sauvegardant l'unité de la métaphysique aux pages 265-266.

De fait, tous les problèmes, même en comptant ces textes au rang de fausses-routes ou d'incidents de parcours, ne sont pas résolus, ne serait-ce que dans l'introduction de la science

---

518 Pour mémoire le texte grec est : « Πρώτη δ' ἂν εἴη ἡ τε περὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν θεωροῦσα καὶ ἡ καθόλου περὶ πάσης οὐσίας καὶ τῶν τῷ αὐτῆς τι εἶναι ὄντων καὶ αὐτῶν. Ἀμφοτέρως δὲ ἡ αὐτὴ γίνεται πρώτη· ἡ τε γὰρ περὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν θεωροῦσα καὶ περὶ τῶν ἄλλων πάντων θεωρεῖ, οἷς ἐκ τούτων ἤρτηται τὸ εἶναι, ἡ τε κοινῶς περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν θεωροῦσα... » (*In Met.*, 266, 6-11).

519 P. Donini [2005], p. 85, n. 13. On ajoutera qu'il est quand même plus naturel de traduire le τε... καὶ par une coordination.

520 P. Donini [2005], p. 82 et déjà [2003], p. 16.

521 P. Donini [2005], p. 96.

pratique dans le schéma des philosophies, ou, plus crucial, dans la distinction dans les deux premiers textes de deux niveaux de primauté. Mais P. Donini a le mérite de rendre au texte alexandrinien la progressivité propre au commentaire. Bien que P. Donini ne développe pas ce point, on peut l'ajouter au crédit de sa lecture : le texte alexandrinien n'est pas une suite de fragments ou un ensemble dont tous les moments seraient équivalents. La manière même dont Alexandre comprend le traité d'Aristote, comme l'a justement décrit M. Bonelli, implique l'attribution à chaque livre, à chaque chapitre, de fonctions différentes, répondant à une intention d'ensemble. Or ce phénomène entraîne avec lui une dramatisation, une différenciation dans la valeur de ces moments. Il n'est donc pas absurde de considérer que notre troisième texte répond bien plus à la thèse la plus constante de l'Exégète sur l'unité de la métaphysique, et de lui donner, pour cette raison, davantage de poids.

*c) La solution générale : la structure uni-référentielle des sciences*

Sans prétendre pouvoir résoudre toutes ces difficultés, il nous semble cependant possible de montrer comment les deux premiers textes préparent en réalité le dernier, ou, tout du moins, sont fondamentalement sur la même ligne, à savoir la ligne unitaire, l'articulation des tâches (et non l'identification des objets) en une même science. Le problème est simple : Alexandre semble parfois séparer une étude universelle et une étude de la substance première ; parfois il les rassemble dans la même science. Pour comprendre cela, il faut repartir du texte 1. Plusieurs solutions ont été proposées pour faire retrouver davantage de cohérence à ce texte assez torturé, qui méritent un examen détaillé.

Le premier texte, le commentaire à 1003b 21-22, a en effet l'air au premier abord de naviguer sans but d'une thèse à l'autre et pose principalement trois questions<sup>522</sup> : 1) pourquoi les espèces de la science de l'étant en tant qu'étant sont-elles les diverses sciences de la substance, alors qu'on pourrait s'attendre à une classification des sciences selon les catégories (substance, qualité, quantité, etc.) et qu'Alexandre lui-même cite les *Catégories*<sup>523</sup> ? 2) Où est la métaphysique

---

522 Nous synthétisons les difficultés rencontrées par M. Bonelli [2001], p. 209-217 et P. Donini [2003], p. 24-25 et [2005], p. 87-96.

523 Sur cette compréhension des *Catégories*, voir aussi M. Rashed [2007b], p. 39, n. 119 et surtout [2011b] qui montre qu'Alexandre ne pensait probablement pas les *Catégories* comme un ouvrage logique mais bien plutôt ontologique. Voir aussi, déjà, *In Met.*, 242, 17. Sur l'importance des *Catégories* à l'époque

dans tout cela : au niveau générique ou au niveau de la première espèce ? 3) Quelle consistance épistémique peut bien avoir la science générique ? Est-elle vraiment une science ou seulement une classification ? Quel est son rôle ?

Une question subsidiaire est de savoir ce que vient faire ici l'éthique comme troisième espèce de la science de l'étant en tant qu'étant. À quoi l'on peut répondre d'emblée (mais non de façon totalement satisfaisante) qu'Alexandre reprend en fait la division stoïcienne des sciences : après la physique vient l'éthique, et la métaphysique remplace sans reste la logique car c'est elle qui est architectonique et non cette dernière. La métaphysique trouve sa place de science en évacuant la logique au rang d'instrument voire en l'intégrant au moins partiellement<sup>524</sup>, ce qui ne laisse plus que la physique et l'éthique. Quant aux mathématiques, leur absence sauf à titre d'*analogon* de la philosophie, marque d'ailleurs nos trois textes et s'explique par les réticences d'Alexandre à accepter les objets mathématiques au rang d'étants<sup>525</sup>. Il demeure étonnant que cette prudence n'ait pas aussi affecté les objets d'action : compter la science des « objets d'action » au rang de ces sciences de l'étant, au motif que « tels sont aussi, en effet, certains étants » (246, 6), n'est pas sans provoquer la confusion<sup>526</sup>, puisque jamais Aristote ne propose une tel schéma des sciences.

Donini propose de reconstruire la position suivante : selon Alexandre, la philosophie universelle (la science de l'étant en tant qu'étant) tiendrait le rang de science générique et n'aurait d'autre tâche que la distinction des espèces ou des genres de l'étant<sup>527</sup>, c'est-à-dire la division des catégories, promouvant ainsi le traité homonyme au rang de traité métaphysique (ou pré-

---

d'Alexandre, et même dès le I<sup>er</sup> s. av. J.-C., cf. H.B. Gottschalk [1987] et R.W. Sharples [2008b].

524 Selon qu'on adopte la position standard du *Commentaire aux Analytiques* ou la position plus hétérodoxe de certains passages du *Commentaire à la Métaphysique*.

525 Voir à titre d'exemple le passage d'*In Met.*, 169, 1 sq. qui admet bien les objets de la physique au rang d'ὄντα, mais ne le fait jamais pour les objets immatériels et abstraits des mathématiques.

526 Donini par exemple affirme qu'une telle interprétation « entraîne le raisonnement d'Alexandre à une distance absolument intolérable de toute interprétation plausible des passages de Γ » ([2005], p. 93) avant d'avancer que cette position est liée à l'importance prise par la doctrine des catégories (mais à quelle catégorie se rattacherait la science des πρακτά ? Comment ce qu'il y a « à faire » pourrait-il être un étant ?), et qu'« avec cette distribution si articulée des sciences de l'être il est possible même de dépasser la lettre du texte d'Aristote, tout en interprétant de façon entièrement correcte la pensée du maître » (p. 97). M. Bonelli ([2001], p. 211) propose d'y voir un écho avec 257, 2-4 (« τὰ μὲν οὖν τῶ ἐχθεσθαι ὑπ' ἐκείνου οὕτως ῥηθήσεται, τὰ δὲ τῶ ἐνέργειαι τινες εἶναι αὐτοῦ· τῶν γὰρ τῆς οὐσίας ἐνεργειῶν ἐκάστη ὃν τε καὶ ἔν, ὅτι ἔστιν αὐτὰς ἡ οὐσία ποιούσα. »). Mais il est tout de même difficile de lire dans ce texte autre chose que le sens ontologique de l'acte.

527 Sur le flottement du vocabulaire, cf. 245, 16-17 ; sur l'identité des « genres de l'étant » avec les catégories, cf. 242, 12 ; sur ce passage et cette interprétation, cf. P. Donini [2005], par exemple p. 89.



métaphysique). Sous cette science générique se diviseraient des espèces de sciences en fonction des différentes catégories. La philosophie première du texte, celle qui a pour objet les substances premières, constituerait dès lors une espèce de la science des substances, donc une sous-sous-espèce de la science générique. Le raisonnement d'Alexandre ainsi interprété entraîne nécessairement la position de deux philosophies premières, consacrée dans la phrase : « D'une part en effet il y a la sagesse, qui est universelle et première, vu qu'elle porte sur l'étant en tant qu'étant et non sur un type d'étant ; et, d'autre part, il y a sous elle une philosophie première, qui porte sur les substances premières... » (246, 2-4). Donini distingue alors deux sens de « premier », selon qu'il désigne la science du premier (les substances premières) ou la science la plus englobante (la philosophie universelle) et en conclut finalement à la contradiction frontale avec l'interprétation unitaire<sup>528</sup>.

Pour dissiper la confusion, M. Bonelli a proposé de procéder à l'athétèse de 245, 37 – 246, 2, à savoir la phrase : « En effet, ses espèces sont : la philosophie première, qui est aussi appelée sagesse en un sens éminent, parce qu'elle est la science des choses éternelles, immobiles et divines. » On en comprend aisément la raison : le texte est bien moins linéaire qu'à l'accoutumée. Alexandre décrit la science générique... :

Grâce à ce qui vient d'être dit, on a montré qu'appartient à la philosophie première la division de l'étant en genres, ce qu'Aristote lui-même a effectué dans les *Catégories*. Mais simultanément, il nous a aussi indiqué, par ces mots, en quel sens la philosophie est une science une : parce qu'elle est universelle.

... puis sa première espèce (245, 37), alors qu'il emploie un pluriel pour annoncer « les espèces » de la science générique :

Ses espèces sont au même nombre que celles de l'étant. En effet, ses espèces sont : la philosophie première qui est aussi appelée sagesse en un sens éminent parce qu'elle est la science des choses éternelles, immobiles et divines.

Il caractérise ensuite à nouveau la science générique, en lui donnant le même nom – « sagesse » – que celui qu'il vient d'attribuer à sa première espèce (246, 2-3) :

D'une part en effet il y a la sagesse qui est universelle et première, vu qu'elle porte sur l'étant en tant qu'étant et non sur un type d'étant...

Et, enfin, énumère l'ensemble de ses espèces (246, 3-6) :

...et, d'autre part, il y a sous elle : 1) une certaine philosophie première qui porte sur les

---

528 P. Donini [2005], p. 91.

substances premières ; 2) une <philosophie> naturelle qui porte sur les êtres naturels dès lors que résident en eux mouvement et changement ; 3) etc.

Le texte opère donc une sorte de boucle (science générique / première espèce / science générique / première, deuxième et troisième espèces) et il est tentant d'en supprimer la première courbe pour niveler l'ensemble. Toutefois, comme le montre P. Donini, on doit conserver cette phrase, qui rend raison de l'insistance en 246, 2-3 sur l'universalité et la primauté de la sagesse et qui nécessite de toutes façons une distinction avec une autre forme de « sagesse », qu'il effectue en 246, 3 sq. Bref, sans la phrase incriminée, la suite serait moins claire<sup>529</sup>.

Mais la difficulté s'aggrave dans la suite du texte, qui voit reparaître la thèse unitaire pourtant contredite au paragraphe précédent. Rappelons la phrase coupable :

Et que soit une par le genre la philosophie qui s'occupe de l'étant en tant qu'étant, Aristote l'a aussi expliqué à partir de ce qu'il a dit dès le début du livre : « elle n'est identique à aucune des sciences dites partielles », à savoir celle qui s'occupe des principes, des causes premières et de la substance. Elle est à la fois première et universelle...

C'est cette phrase qui fait dire à M. Bonelli que, désormais, pour Alexandre, la philosophie première, universelle et générique, est la théologie : le texte semble en effet dire que la science de l'étant en tant qu'étant est la science des principes et causes premiers, laquelle est la théologie. Dans ce cadre en effet, si l'on reprend le texte dans son ensemble, la science générique qui est la théologie aura la théologie pour première espèce<sup>530</sup>.

Cependant, Donini propose de modifier légèrement la ponctuation dans le paragraphe suivant pour atténuer la contradiction. La phrase éditée par Hayduck en 246, 5-10 est :

“Οτι δὲ μία τῶ γενεῖ ἢ περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν πραγματευομένη φιλοσοφία, ἐδήλωσε καὶ ἐξ ὧν εὐθὺς ἀρχόμενος τοῦ βιβλίου εἶπεν “αὕτη δὲ ἐστὶν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῆ,” ἢ περὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὴν οὐσίαν πραγματευομένη. Ἄμα τέ ἐστι πρῶτη καὶ καθόλου...

Modifiée par Donini<sup>531</sup> :

“Οτι δὲ μία τῶ γενεῖ ἢ περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν πραγματευομένη φιλοσοφία, ἐδήλωσε καὶ ἐξ ὧν εὐθὺς ἀρχόμενος τοῦ βιβλίου εἶπεν “αὕτη δὲ ἐστὶν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῆ”. Ἡ περὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὴν οὐσίαν πραγματευομένη ἄμα τέ ἐστι πρῶτη καὶ καθόλου...

---

529 P. Donini [2005], p. 90, n. 31.

530 M. Bonelli [2001], p. 215.

531 P. Donini [2003], p. 30-35 ; [2005], p. 94.

Ce qui pourrait se traduire par :

Et que soit une par le genre la philosophie qui s'occupe de l'étant en tant qu'étant, Aristote l'a aussi expliqué à partir de ce qu'il a dit dès le début du livre : « elle n'est identique à aucune des sciences dites partielles ». La <science> qui s'occupe des principes, des causes premières et de la substance est à la fois première et universelle...

Le propos deviendrait dès lors cohérent avec la distinction déjà vue en 245, 22 sq. Après avoir alors distingué deux types de primauté, Alexandre distinguerait « deux niveaux différents d'universalité »<sup>532</sup>. Et l'on comprendrait aussi pourquoi Alexandre enchaînerait avec le principe de l'uni-référentialité (« dans ce qui se dit à partir d'une unité et relativement à une unité... ») : pour pouvoir préciser que la seconde science première et universelle, d'abord présentée comme une science de la substance en général, est en réalité science de la substance première, comme elle l'était au paragraphe précédent. Cette science « universelle de second niveau » formerait la véritable métaphysique alexandrinienne – la philosophie universelle de premier niveau (« la plus première » selon le vocabulaire que Donini reprend, sans le citer, à Asclépius<sup>533</sup>) n'ayant rien de plus à faire que de diviser les catégories<sup>534</sup>. Toutes les contradictions avec la thèse unitaire ne seraient certes pas effacées – une certaine dualité demeure – et le rôle des pages 265-266 serait alors de retrouver le droit chemin en ré-affirmant l'unité complète de la métaphysique.

Cette modification de la ponctuation, toutefois, ne nous semble ni souhaitable ni nécessaire. Elle implique d'une part une asyndète des plus rares chez l'Exégète<sup>535</sup>. D'autre part, elle rompt la marche du raisonnement : pourquoi, brusquement, après avoir énuméré ses espèces, Alexandre affirmerait-il l'unité générique de la science de l'étant ? La correction accentue aussi la brusquerie du passage de la science générale à la science première, sans ordre logique clair.

En outre, contrairement à ce que dit Donini, l'objet de la proposition de 246, 7-10 (« Et que soit une par le genre la philosophie qui s'occupe de l'étant en tant qu'étant, ... ») n'est pas de justifier l'universalité de cette science, mais bien le fait qu'elle soit une. L'universalité n'en est que le moyen ou la raison, au même sens où, quelques lignes plus haut, en 245, 35-37, Alexandre a

---

532 P. Donini [2005], p. 94.

533 Asclépius, *In Met.*, 238, 4-6.

534 P. Donini [2005], p. 95-96.

535 P. Donini répond à cette objection, dont il admet donc au moins une partie du bien-fondé, dans la version italienne de l'article ([2003], n. 60, p. 35-36). Trouver un cas d'asyndète chez Alexandre n'est pas démontrer sa fréquence, seulement que l'objection de l'asyndète n'est pas dirimante si elle est présentée seule. On rappellera en outre que les particules sont justement ce dont se servaient les copistes pour ponctuer le texte quand il était en *scriptio continua*.

dit : « mais simultanément, il nous a aussi indiqué, par ces mots, en quel sens la philosophie est une science une : parce qu'elle est universelle. »

Enfin, cette modification rend incompréhensible, entre autres textes, le proème à  $\Delta$ , par exemple, qui fait de la philosophie première une science universelle de l'étant en tant qu'étant et l'objet principal du traité – et non d'une philosophie première de second niveau, science des principes et des causes de la substance première. D'ailleurs, on l'a déjà vu, cette philosophie universelle ne peut avoir comme seule tâche la division des catégories. L'Exégète affirme trop souvent qu'elle s'occupe également des attributs essentiels de l'étant en tant qu'étant, de l'un et de ses espèces, des prédicats dialectiques et des axiomes. On est loin de la science minimale de Donini ou de la simple catégorie générale décrite par Bonelli<sup>536</sup>.

Il faut donc garder le texte en l'état et chercher une autre explication. En premier lieu, il est crucial de garder à l'esprit que le vocabulaire de genre et d'espèce doit ici être pris avec précaution, comme *Alexandre lui-même* nous le conseille à plusieurs reprises dans le commentaire à  $\Gamma$ . Même si, dans notre premier texte, on n'interprète pas comme *alienans* le  $\tau\iota\nu\alpha$  de 245, 32-33 (dans la proposition « ὅσα ὑπὸ φιλοσοφίαν ὡς γενικὴν  $\tau\iota\nu\alpha$  ἐπιστήμην τεταγμένα εἰσὶν ἐπιστήμαι »), Alexandre le dit trop souvent ailleurs : ainsi en toutes lettres en 249, 28-33, pour l'étant, l'un et leurs pseudo-espèces. Il devient dès lors extrêmement difficile de ne pas considérer aussi comme *alienans* l'indéfini dans la formule quelques lignes plus loin « ὡς ὑπὸ γένος  $\tau\iota$  » (250, 8). Et Alexandre le répète à nouveau dans son commentaire à 1004a 22, en 255, 21 : Aristote emploie « genre » en un sens lâche (« κοινότερον »)<sup>537</sup>. Ce sens avait déjà été défini en 245, 3 sq. : un genre au sens lâche, ce sont « toutes les choses qui en viennent à avoir quelque chose en commun les unes avec les autres (κεκοινώνηκεν ἀλλήλοις) en fonction d'une certaine nature » (245, 4), définition qui peut bien s'appliquer aux plurivoques.

Pourquoi cette prudence de vocabulaire ? Évidemment parce que l'analogie de structure entre l'étant et les sciences de l'étant (c'est-à-dire, aussi bien, les sciences tout court) interdit de penser les espèces des sciences comme de véritables espèces sous un genre commun. Si c'était le cas, si les sciences de l'étant avaient entre elles un rapport genre-espèce au sens strict, cela

---

536 À titre de simple exemple, voir 249, 20 sq. où, après avoir rappelé que les espèces de la science de l'étant sont aussi celles de l'un, Alexandre dit « εὐλόγως ἐπῆνεγκε τὸ ὅσα τοῦ ἑνὸς εἶδη τοσαῦτα καὶ τοῦ ὄντος εἶναι, περὶ ὧν εἰδῶν τὸ τί ἐστὶν ἕκαστον αὐτῶν κατὰ τὸ γένος τῆς αὐτῆς ἐπιστήμης θεωρῆσαι » (l. 22-24) : la science qui constitue le genre de ces espèces n'est donc pas qu'une coquille vide.

537 Cf. aussi 245, 3.

impliquerait que l'étant ait avec ses « espèces » un rapport de synonymie. Or, selon Alexandre, l'étant n'est pas un synonyme, mais un plurivoque ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἕν. Même si l'on peut penser qu'Alexandre rapproche autant que possible les plurivoques des synonymes, que la différence qu'il maintient entre eux est bien mince, il reste qu'il ne les confond pas<sup>538</sup>. Les sciences qui l'étudient ne peuvent donc pas avoir entre elles un rapport de synonymie, savoir un rapport genre-espèce au sens strict. Non seulement c'est la logique même du texte, mais en outre Alexandre le dit en toutes lettres :

... dans ce qui se dit à partir d'une unité et relativement à une unité, le premier est aussi universel, du fait que pour les autres choses il est lui-même cause de leur être, comme le dira aussi Aristote au livre E de ce traité. (246, 10-13)<sup>539</sup>

Bref, les diverses sciences ont entre elles ce même rapport d'uni-référentialité et de provenance, non un rapport synonymique de genre-espèce. Ceci explique la prudence avec laquelle nous avons proposé les schémas 1 et 2 au paragraphe précédent : ces schémas, pour des raisons de clarté, se présentent comme des relations genre-espèce, et c'est précisément de cette erreur qu'il faut se prémunir – la chose n'étant pas aisée car Alexandre prête le flanc à cette erreur de lecture en ne répétant pas clairement dans notre texte 1 que le vocabulaire du genre et de l'espèce est ici à prendre « κοινότερον ».

Cette mise au point a des conséquences sur le sens du texte et sa cohérence avec la suite. Comme l'explique Alexandre dans son commentaire au début de Γ 2, il peut y avoir une « science une » de l'étant, comme il y a une science une de la santé, qui est la médecine (243, 24 sq.). Mais imaginons, à partir de cette thèse d'Alexandre, d'autres sciences des choses saines, autres que la science par excellence de la santé, à savoir la médecine. Même si, par exemple, il y avait une science des régimes (disons la diététique), ou bien une science des médicaments (la pharmacologie)<sup>540</sup>, il resterait néanmoins, nous semble-t-il, que ces sciences ne seraient pas des espèces de la médecine au sens strict. La pharmacologie n'est aujourd'hui d'ailleurs pas une spécialisation médicale et le diététicien n'appartient pas comme tel à l'ordre des médecins – même s'ils ont tous à voir avec le médical (on parle aussi de professions paramédicales).

Mais la science du sain est d'abord et au premier chef la science de la santé. La structure

---

538 Cf. ci-dessous § 3.1.1.

539 Sur les ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἕν, cf. ci-dessous § 3.1.

540 Pour ces exemples (sans les références à la diététique et la pharmacologie), cf. 241, 28 – 242, 3 et 244, 4-5. Hormis ces exemples, le raisonnement n'est bien sûr pas d'Alexandre.

uni-référentielle implique un chevauchement<sup>541</sup> entre le niveau générique et la première pseudo-espèce, parce que le santé est le sain de façon éminente, la raison d'être de toutes les autres choses saines, comme le médecin, en quelque façon, rend raison du pharmacien et du diététicien. Preuve en est que la « médecine » est science des choses saines en général<sup>542</sup>, mais aussi « éminemment et au plus haut point science de la santé » (« ἡ γοῦν ἰατρική, πάντων οὔσα τῶν ὑγιεινῶν ἐπιστήμη, κυρίως καὶ μάλιστα τῆς ὑγείας ἐστὶ, πρὸς ἣν τὰ ἄλλα λέγεται », 244, 15-16). De même aussi, la science de l'étant en tant qu'étant est-elle au premier chef science de la substance, et celle-ci, au premier chef, science de la substance première, éternelle et divine<sup>543</sup>. C'est bien cela qui explique la référence aux ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἓν dans le passage cité ci-dessus (246, 10-13).

C'est aussi ce qui explique la structure en boucle du paragraphe 245, 33 – 242, 6 : comme dans le texte 3, en 266, 5-14, Alexandre part ici aussi d'une dualité pour en montrer l'unité, et la reprise ou l'apparente circularité de 246, 2-4 (« D'une part en effet il y a la sagesse qui est universelle et première, vu qu'elle porte sur l'étant en tant qu'étant et non sur un type d'étant ; et, d'autre part, il y a sous elle... »). Cette reprise n'est là que pour mieux préparer l'unification qui se lit au paragraphe suivant. Il revient à la même science d'étudier universellement l'étant en tant qu'étant, les principes et les causes premières et la substance – et, *a fortiori*, la substance divine. Loin des attermolements qu'on a pu y déceler, ces passages sont cohérents avec le reste de l'interprétation unitaire, quoique peut-être de façon contournée, voire en indiquant comme en filigrane les autres interprétations possibles qui auraient tenté Alexandre.

Contrairement à ce que laisse croire la référence d'Alexandre à E 1, la métaphysique alexandrinienne n'est pas « universelle parce que première » ou « universelle au sens où elle est première »<sup>544</sup> – autant de manières de modaliser l'universalité. La métaphysique alexandrinienne est « en même temps universelle *et* première » (246, 10), ne renonçant ainsi à aucune des ambitions que son voisinage avec la dialectique platonicienne avait attisées. La fonction de fondation de la métaphysique trouve ici aussi son motif sous-jacent : si le modèle des ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἓν se voit appliqué aux sciences et si « dans ce qui se dit à partir d'une unité et relativement à une unité, le premier est aussi universel, du fait que pour les autres choses il est

---

541 Au moins jusqu'à un certain point – cf. ci-dessous, § 3.1.2. et 3.1.3.

542 Cf. *In Met.*, 243, 22 et 244, 6.

543 P. Donini voit bien que ce principe s'applique dans l'identification de la science de la substance à celle de la substance première. Mais ce raisonnement vaut aussi et d'abord entre la science de l'étant en tant qu'étant et celle de la substance.

544 Aristote, *Met.* E 1, 1026a 30-31 : « καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη ».

lui-même cause de leur être », alors il est logique que la première science fonde la scientificité des autres sciences. Dès lors enfin, si Alexandre se trouve à l'origine du concept de *metaphysica generalis*, c'est de façon extrêmement lointaine : l'Exégète s'efforce encore de penser l'unité ou l'articulation de ce que les concepts de *metaphysica generalis* et *specialis* vont, précisément, disjoindre.

*d) Ontologie, oysiologie et théologie*

Pour finir de fonder totalement cette interprétation, il faut justifier ce qui n'est pas totalement explicite dans notre premier texte, à savoir que la métaphysique inclut en réalité trois moments ou trois programmes principaux qui progressent entre eux via une certaine lecture de la relation  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$  comme faisant le lien entre le niveau pseudo-générique et la première pseudo-espèce. À savoir donc que la métaphysique recouvre : science universelle de l'étant en tant qu'étant, étude de la substance et de ses principes, étude de la substance première et divine. Une précision d'emblée, nous disons bien « programmes principaux » : la métaphysique a aussi à étudier l'un, les prédicats dialectiques (même, autre, différent, etc.), les axiomes ou la forme substantielle. Mais l'un, les propriétés par soi de l'un, les axiomes relèvent explicitement de l'étude universelle de l'étant en tant qu'étant ; la forme substantielle, par exemple, relève de l'étude de la substance.

On pourrait ainsi nous reprocher de tirer trop de choses du texte 1 qui renvoie à une dualité, et ne semble pas faire état de trois programmes principaux de la métaphysique. Pour répondre à cette objection, on notera d'abord que le texte 2 présente quant à lui ces trois programmes. Qu'on se remémore la progression de son premier moment :

... dans tous les cas la science de ces choses est éminemment science du premier dont le reste dépend et à cause duquel le reste est appelé étant, <alors, puisque la philosophie porte sur l'étant>, la philosophie <sera éminemment> science de la substance, car celle-ci est éminemment un étant. Et puisqu'il y a plusieurs substances, alors la science qui porte sur la substance (comme on a vu, c'est la philosophie) <cette science> qui est une par le genre, aura autant de parties et d'espèces qu'il y a de substances. Et de même que, parmi les substances, les unes sont premières et les autres secondes, il y aura, de même, une philosophie première et une autre, seconde et postérieure à la première, selon l'ordre dans les substances. (250, 25-32)

Les trois programmes sont bien : science de l'étant en tant qu'étant, science de la

substance et science de la substance première. La chose est confirmée par notre texte 3 où Alexandre reprend ces trois étapes dans un ordre inversé, qui va vers l'universalité la plus grande :

En revanche, sera première celle qui étudie les substances premières et celle qui <étudie> universellement toute substance et toutes ces choses qui sont elles aussi des étants parce qu'elles sont quelque chose de la substance. (266, 6-8)

On pourrait toutefois modifier et renforcer l'objection : si la métaphysique est « à la fois universelle et première », encore faut-il savoir de quelle universalité l'on parle. Une interprétation possible serait de comprendre que, pour Alexandre, le projet d'une science générale de l'étant est accompli intégralement par l'étude de la substance, laquelle ne pourrait être accomplie qu'une fois réduite à l'étude de la substance première. La mention alexandrinienne d'une science de la substance génériquement une ne vaudrait que comme nom commun aux diverses sciences des substances (philosophies première et seconde), une classe dépourvue de toute consistance épistémique. Loin d'être une science autonome, cette étude de la substance ne serait qu'une catégorie générale.

En clair, ce serait la théologie qui ressaisirait *in fine* l'ensemble des programmes dévolus à la métaphysique : le projet d'une science de l'étant en tant qu'étant nécessiterait le projet d'une science de la substance, laquelle, à son tour, ne se verrait concrètement effectuée dans la théologie. L'universalité de la philosophie première ne serait donc qu'indirecte, par conséquence. Le niveau générique est-il donc à chaque fois intégralement absorbé par sa première pseudo-espèce et jusqu'où va l'identification entre les deux niveaux : l'identité ou l'articulation ?

L'enjeu est donc aussi de savoir comment Alexandre résout la troisième aporie de B, sur l'unité de l'étude de la substance. Selon P. Donini, la résolution de la deuxième aporie de B (sur l'étude des principes de la substance et de ceux de la démonstration) se ferait indéniablement au profit d'une solution unitaire (texte 3). En revanche les pages 246 et 251 proposeraient des solutions non unitaires aux troisième (y a-t-il une science pour toutes les substances ?) et quatrième apories (la science des substances étudie-t-elle aussi leurs propriétés essentielles, etc. ?)<sup>545</sup>.

En plusieurs passages, l'on retrouve en effet l'universalité par conséquence que nous avons vue à l'œuvre, en particulier dans le commentaire à A. Alexandre semble construire des

---

545 P. Donini [2003], p. 41 (partie absente de la version française de l'article).



raisonnements du type : c'est en connaissant la substance que le philosophe premier connaîtra tous les étants puisqu'ils dérivent d'elle et qu'elle est la cause de leur être<sup>546</sup>. Cependant la dépendance ontique des accidents (à savoir tous les autres étants) à la substance implique nécessairement la réduction du champ d'étude du sage. Les textes d'Alexandre (par exemple *In Met.*, 9, 8-16 ou 134, 7-14) qui semblent tirer l'universalité de la métaphysique vers une universalité indirecte ou par conséquence reposent tous sur la thèse de la transitivité causale des principes de la substance (les principes de la substance sont en un sens principes de tous les étants parce que la substance est cause de l'être du reste des étants). Or ce schème est parfaitement compatible avec une universalité intrinsèque, dessinant, plutôt que la voie d'une réduction (celle de l'ontologie générale à l'ousiologie), un programme de recherches coordonnant ontologie, ousiologie et théologie.

L'enquête sur la substance ne délivre en effet pas le philosophe de la nécessité de conduire une enquête sur l'étant en tant qu'étant et ses propriétés essentielles. Alexandre le dit au moins une fois :

Après avoir dit que c'est au philosophe qu'il incombe de connaître les principes et les causes des substances, il montre que son étude porte *non seulement sur la substance, mais aussi, de façon universelle, sur la totalité de l'étant en tant qu'étant*.<sup>547</sup>

La proposition pourrait encore paraître ambiguë, si elle était lue comme indiquant la voie d'une universalité par conséquence. Mais c'est parce qu'elle traite de tous les étants ou, universellement, de l'étant en tant qu'étant, que cette science étudie également les prédicats dialectiques et tous les contraires (et réciproquement, comme on l'a vu dans le proème), sans qu'il soit alors fait mention de la substance<sup>548</sup>. Et que la science de l'étant en tant qu'étant soit universelle et commune implique qu'elle étudie *à la fois* (τε ... καὶ) la substance et « ce qui a l'être

---

546 Cf. 244, 20 sq. En 245, 12-16 le passage est plus ambigu : « ἐπεὶ τοίνυν καὶ τὸ ὄν μιᾶς φύσεως κεκοινωνήκε καθὸ ὄν (τοιούτων γὰρ ἐδείχθη), οὗ τὸ θεωρεῖν περὶ τῆς οὐσίας, τούτου καὶ περὶ παντός τοῦ ὄντος ἢ ὄν ἐστὶ τὸ θεωρεῖν. ὥστε εἰ ἡ σοφία περὶ τὴν οὐσίαν τε καὶ τὰς τῆς οὐσίας ἀρχάς, καὶ περὶ πάντα τὰ ὄντα καὶ τὰς πάντων ἀρχάς ἂν εἶη » avec le jeu des καὶ qui laisse assez ouverte l'interprétation : soit le sage devra « aussi », c'est-à-dire en outre, connaître l'étant en tant qu'étant, donc l'ontologie ne se réduit pas à l'ousiologie, soit en ayant pour objet premier la substance et ses principes, le sage connaît aussi, par là-même, sans effort supplémentaire si l'on peut dire, par conséquence, l'étant en tant qu'étant.

547 *In Met.*, 244, 32-34 : « εἰπὼν δὲ ὅτι τοῦ φιλοσόφου ἐστὶ τὸ τῶν οὐσιῶν εἰδέναι τὰς ἀρχάς καὶ τὰς αἰτίας, ὅτι μὴ μόνον περὶ τῆς οὐσίας αὐτῶ ἢ πραγματεία ἀλλὰ καὶ καθόλου περὶ παντός τοῦ ὄντος ἢ ὄν... ».

548 Cf. aussi 252, 1-16.

à partir de la substance »<sup>549</sup>. Tous ces passages tissent une voie nette.

C'est ce que montrent également les passages précédant notre texte 1 : dans le commentaire à 1003b 16-17, Alexandre vient d'établir que dans le cas des choses dites ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἓν, la science qui les étudie est « éminemment et au plus haut point » (κυρίως καὶ μάλιστα, 244, 13) science du premier. L'ontologie se transforme donc, pour les besoins de la cause, en ousiologie, en science des « principes et des causes des substances », dans des formules et pour des raisons identiques à celles que nous avons lues à la fin du commentaire à A 9<sup>550</sup>.

Pourtant, comme le souligne P. Donini<sup>551</sup>, une ligne plus loin, Alexandre réaffirme la nature « universelle » de la philosophie, qui enquête sur l'étant en tant qu'étant et n'étudie pas un étant en particulier, contrairement aux sciences partielles et conformément à Γ 1 (244, 21-28). P. Donini tente de rendre raison de ce revirement en renvoyant à la mention du « philosophe » dans le texte d'Aristote (1003b 19), et non du sage ou du philosophe premier. Toutefois, comme nous l'avons montré plus haut, pour Alexandre la « philosophie première » peut tout à fait désigner la philosophie universelle, la science de l'étant en tant qu'étant ; l'explication ne tient donc pas. Il y a dès lors deux possibilités : ou bien le texte d'Alexandre témoigne d'une tension et d'une hésitation entre deux conceptions de la philosophie première (comme ontologie et comme ousiologie) ; ou bien, plus charitable, il n'y a pas pour l'Aphrodisien de réelle différence de nature entre les deux, et l'ousiologie vient compléter et parachever l'enquête universelle sur l'étant, mais non pas la réduire. C'est en tout cas au même « philosophe » qu'il revient d'effectuer ces enquêtes. Contre Donini, cette seconde lecture a notre préférence : ainsi interprété, en effet, le passage réaffirme au contraire la même ligne, *i.e.* l'unité de la métaphysique. Le passage suivant (244, 31 – 245, 19) qui commente 1003b 19-21, ne procède alors pas à un « retour » à la perspective

---

549 *In Met.*, 257, 6-9 : « ἐπιφέρει τὸ τῆς αὐτῆς εἶναι περὶ τε τούτων ἃ ἀπὸ τῆς οὐσίας τὸ εἶναι ἔχει καὶ περὶ τῆς οὐσίας ἔχειν ἐπιστήμην ». Comme le note A. Madigan ([1993], n. 169), « αὐτῆς » anticipe probablement sur la « πραγματεία τῷ φιλοσόφῳ » qui suit immédiatement. Cette philosophie est nécessairement la science de l'étant en tant qu'étant, cf. 257, 11 (« περὶ πάντων τῶν ὄντων ») et, dans le commentaire suivant, en 257, 22-25 : « οὐδὲ γὰρ γεωμέτρου οὔτε μουσικοῦ οὔτ' ἄλλου τινὸς ἐπιστήμην ἔχοντός τινος ἄλλην παρὰ τὴν τοῦ ὄντος ἢ ὄν, τὸ διαλαβεῖν καὶ ἰδεῖν πότερον ταυτόν ἐστιν ἢ οὐσία ἀπλῶς λαμβανομένη καὶ μετὰ τινος συμβεβηκότος ἢ ἕτερον... ».

550 Comparer avec *In Met.* 244, 20-23 : « τὴν δὲ οὐσίαν τοιοῦτον λέγουσιν· ἐκ ταύτης γὰρ ἤρτηται τὸ εἶναι τῶν ἄλλων, καὶ διὰ ταύτην ὄντα κἀκεῖνα. τῶν οὐσιῶν ἄρα τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ζητητέον τῷ φιλοσόφῳ, ᾧ ἢ πραγματεία περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν » avec 134, 10-14 : « Ἀλλ'εἰσὶν αἱ ζητούμεναι ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ἀρχαὶ κοινὰ πάντων ἀρχαὶ αὐταὶ ἀλλ'αἱ τῆς οὐσίας οὐκ οὔσαι ὁμοίως καὶ τῶν ἄλλων τῶν παρὰ τὴν οὐσίαν ὄντων ἀρχαὶ, γίνονται πῶς κἀκεῖνων ἀρχαὶ τῷ καὶ τῶν ἄλλων τῶν ὄντων ἕκαστον παρὰ τῆς οὐσίας τὸ εἶναι ἔχειν. »

551 P. Donini [2003], p. 21-22 – ce passage est absent de la version française de l'article.

unitaire, comme le dit Donini<sup>552</sup>, mais à sa prolongation, quand il affirme :

Ἐπεὶ τοίνυν καὶ τὸ ὄν μιᾶς φύσεως κεκοινωνήκει καθὸ ὄν (τοιούτων γὰρ ἐδείχθη), οὗ τὸ θεωρεῖν περὶ τῆς οὐσίας, τούτου καὶ περὶ παντός τοῦ ὄντος ἢ ὄν ἔσται τὸ θεωρεῖν. Ὡστε εἰ ἡ σοφία περὶ τὴν οὐσίαν τε καὶ [245.15] τὰς τῆς οὐσίας ἀρχάς, καὶ περὶ πάντα τὰ ὄντα καὶ τὰς πάντων ἀρχάς ἂν εἴη. Ἦς δὲ περὶ πᾶν τὸ ὄν ἡ πραγματεία, ταύτης καὶ τὸ εἰδέναι πόσα εἶδη τοῦ ὄντος, τουτέστι πόσα γένη· τοῦ γὰρ εἰδόμενος τινὰ τὸ καὶ τὴν διαφορὰν αὐτῶν εἰδέναι τὴν πρὸς ἀλλήλα· ὁ γὰρ τὰ μὴ ταῦτα τὰ αὐτὰ ἀλλήλοις ἡγούμενος οὐδ' ἂν τὴν ἀρχὴν εἰδείη τι αὐτῶν.

Dès lors, puisque l'étant, dans la mesure où il est, en vient à partager une nature une (on a effet montré qu'il est ainsi<sup>553</sup>), celui à qui il appartient d'étudier la substance, il lui reviendra aussi d'étudier tout l'étant en tant qu'étant. Ainsi, si c'est la sagesse qui s'occupe de la substance et des principes de la substance, elle s'occupera aussi de tous les étants et de leurs principes à tous. Mais la science à qui il appartient de traiter de l'étant en totalité, il lui appartient aussi de connaître le nombre des espèces de l'étant, c'est-à-dire le nombre de ses genres, car celui qui connaît certaines choses, il lui appartient aussi de connaître les différences de ces choses entre elles. Celui en effet qui jugerait identiques des choses qui ne le sont pas ne connaîtrait absolument aucune de ces choses.

(245, 12-19)

Contrairement à ce que sous-entend Donini, ce passage ne permet pas d'inférer que la *résolution* du problème d'une science de l'étant en tant qu'étant implique sa *dissolution* dans l'ousiologie. Aux yeux d'Alexandre, il n'y a pas plus de contradiction ici que dans le commentaire précédent à 1003b 16. Certes, comme le dit Donini<sup>554</sup>, la deuxième partie du passage (245, 16-19) prépare certainement le commentaire suivant à 1003b 21-22 (*i.e.* notre texte 1). Mais la répétition de la même dualité que dans le commentaire précédent et son développement dans le suivant sont bien être les indices de la thèse unitaire d'Alexandre, plutôt que la marque de ses hésitations.

Un test simple peut être fait : si toutes les propriétés de l'étant en tant qu'étant s'avéraient, selon Alexandre, réductibles aux propriétés de la substance, la dissolution de la science de l'étant en tant qu'étant dans l'enquête sur la substance semblerait inévitable. W. Leszl a qualifié cette position de « déductionniste »<sup>555</sup>. Alexandre, dans son commentaire à 1004a 22, a d'abord l'air de céder à cette position, en disant que le même, le semblable et l'égal se réfèrent à une unité (« πάντα γὰρ ταῦτα πρὸς ἓν τι τὴν ἀναφορὰν ἔχει », 255, 25), à savoir la substance qui est éminemment une. Mais la suite du commentaire permet de préciser que l'étude des prédicats dialectiques et de leurs contraires ne se restreint pas à ceux de la substance, parce que cette étude

552 P. Donini [2003], p. 23.

553 Sans doute dans les commentaires à 1003b 5-15. Voir Donini [2003], p. 24, et la n. 36 sur la traduction de τοιούτων.

554 P. Donini [2003], p. 24.

555 W. Leszl [1975], p. 181.

implique également d'étudier la relation des autres étants à la substance. Par exemple, dit Alexandre, en prenant pour objet ce qui est dit « même que » (ou « identique à » si l'on préfère), il faut se référer à ce qui est dit « même » au sens propre ou éminemment et montrer comment l'identité des autres choses que la substance se réfère à l'identité substantielle<sup>556</sup>. Aussi forte que soit la référence à la substance, elle n'est manifestement pas exclusive. Alexandre le répète à au moins deux reprises et compare ce qui se passe pour ces prédicats avec ce qui se passe pour l'étant : il s'agit de montrer comment tous les étants autres que la substance sont des étants en vertu de la substance et, plus généralement, comment de tels prédicats s'appliquent dans les cas secondaires à partir du premier d'entre eux<sup>557</sup>. L'étude des étants non-substantiels est clairement orientée vers celle de la substance, mais non pas subrogée par elle.

On comprend alors pourquoi Alexandre peut présenter deux interprétations concurrentes, mais selon lui compatibles, à la proposition de 1004b 29-30 :

Presque tous s'accordent à penser que les étants et la substance sont composés de contraires.

Pour paraphraser la première interprétation, le philosophe étudie la substance, donc ses principes et ses éléments, parmi lesquels figurent les contraires<sup>558</sup>, donc il étudie les contraires. Et Alexandre enchaîne : si les étants sont composés de contraires et que ceux-ci sont réductibles à l'un et au multiple, alors celui qui étudie l'un et le multiple étudiera aussi les contraires et si le philosophe étudie les contraires, il étudie l'étant, puisque les contraires en sont les principes et qu'étudier ces principes, c'est étudier ce dont ils sont principes.

La seconde interprétation part quant à elle, non pas des contraires, mais de la science de l'étant en tant qu'étant, qui doit donc aussi étudier les éléments de l'étant, parmi lesquels les contraires<sup>559</sup>. Les raisonnements ont ceci de remarquable qu'Alexandre peut passer de la

---

556 *In Met.*, 255, 35 – 256, 4 : « ὥστε ἐπεὶ καὶ ταῦτα τῶ ὄντι ὁμοίως τῶν πλεοναχῶς λεγομένων, ὡς ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν, χρῆ διαιρουμένους καὶ λαμβάνοντας καθ' ἕκαστον αὐτῶν τὸ κυρίως τοιοῦτον τᾶλλα δεικνύναι κατὰ τί ἀπ' ἐκείνου καὶ ταῦτα οὕτω λέγεται, οἷον καθ' ὅσων τὸ ταῦτὸν κατηγορεῖται λαβόντας πρὸς τὸ κυρίως ταῦτόν, τουτέστι τὸ ἐν οὐσίᾳ, τὴν τῶν ἄλλων ἀναφορὰν ποιῆσθαι, δεικνύντας τῶ τί ἐκείνου εἶναι καὶ τούτων ἕκαστον ταῦτόν λέγεται πάλιν τὸ ἕτερον, εἶτα τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον καὶ τὰ ἄλλα οὕτως. »

557 *In Met.*, 256, 15-18 : « ὡς γὰρ περὶ τοῦ ὄντος λέγοντες, λαβόντες τὸ κυρίως εἶναι τὴν οὐσίαν, ἐν ἕκαστον τῶν ἄλλων ὧν τὸ ὄν κατηγορεῖται δεικνυμένον ὃν ἢ τῶ πάθος εἶναι τῆς οὐσίας ἢ τῶ γένεσιν ἢ τῶ ἐνέργειαν ἢ τῶ ἄλλο τι, οὕτω φησὶ δεῖν καὶ ἐπὶ τούτων ποιεῖν » et, de façon résumée et plus générale, en 256, 20-23.

558 Cf. aussi, à ce sujet, la *Quaestio* I 16.

559 *In Met.*, 261, 30 – 262, 3.

substance à l'étant sans à-coup, et le phénomène s'amplifie dans les lignes suivantes, à la faveur du couple « τὰ δ' ὄντα καὶ τὴν οὐσίαν » en 1004b 29-30.

La science de l'étant en tant qu'étant étudie donc *aussi bien* les éléments de la substance que ceux des étants en général<sup>560</sup>, et ce n'est pas parce que son étude porte éminemment sur le premier étant qu'elle s'y réduit. Il en va de même pour la progression d'une enquête sur la substance vers une enquête sur la substance première. L'étude de la substance n'est pas qu'une catégorie générale, qui ne laisserait au philosophe premier comme tâche effective que l'étude de la substance première. L'enquête sur la substance constitue une étude à part entière. Certes, en 251, 7-9, Alexandre disait :

Cela se trouvait aussi dans *Les Difficultés*, comme je l'ai déjà dit avant : <la difficulté de savoir> si c'est une unique <science> qui porte sur toutes les substances ou si elles sont plusieurs et, si elles sont plusieurs, si elles sont de même genre. En effet, Aristote a montré qu'elles sont plusieurs mais dans l'idée qu'elles sont toutes sous la philosophie qui est une par le genre.

Toutefois, le texte n'éclate pas la science de la substance en plusieurs genres distincts, puisque la pluralité des sortes de substances n'empêche pas l'unité de leur étude. Alexandre sait qu'il n'y a pas une seule nature (il ne dit pas ici « genre ») de la substance – comme il le répétera par exemple en 267, 29-32 :

Les unes sont incorporelles, les autres corporelles, et les unes immobiles, les autres mobiles, et les unes ingénérées, les autres dans la génération, et les unes animées, les autres sans âmes.

Mais cela n'empêche pas que la philosophie première ait à enquêter sur la substance en général et ses principes. Alexandre l'affirme trop souvent pour que, à chaque fois, il faille sous-entendre qu'en fait il ne s'agirait que de la substance première, éternelle et divine. L'Exégète, malgré qu'en ait P. Donini, l'a dit bien avant notre texte 3, par exemple en 246, 9-10, et déjà en 245, 14-15, dans le commentaire à 1003b 19 :

Ainsi, si c'est la sagesse qui s'occupe de la substance et des principes de la substance, elle s'occupera aussi de tous les étants et de tous leurs principes.

C'est en outre ce qui fait la différence entre le philosophe et le sophiste : ce dernier ne parle pas de la substance alors que le discours à son sujet est la tâche « la plus propre au

---

560 *In Met.*, 262, 24-26 (et la suite) : « λαβὼν δὲ ὅτι καὶ τῶν ὄντων καὶ τῆς οὐσίας στοιχεῖα τὰ ἐναντία, δῆλόν φησι καὶ ἐκ τούτων εἶναι ὅτι μᾶς ἐστὶν ἐπιστήμης ἢ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν θεωρία. »

philosophe »<sup>561</sup>. Alexandre parle-t-il ici de tout philosophe, y compris le physicien ? Ce serait faire fi de l'acquis du commentaire précédent, à 1004b 1 : le philosophe (là encore, sans spécification, mais nécessairement le premier) étudie la substance et ses accidents, et le même, l'autre, etc., car cette étude n'incombe à aucune autre science, ni la géométrie, ni la musique, *ni la physique*, mais seulement à celle qui étudie universellement l'étant en tant qu'étant<sup>562</sup>. Or dans le commentaire à 1004b 8, le « philosophe » est aussi désigné comme celui qui étudie la substance et ses attributs, et par là, « les contraires et les opposés, les choses dites en plusieurs sens, les accidents, etc. » (258, 29-28), dont parlent aussi les sophistes mais sans leur référence nécessaire à la substance.

Enfin, Alexandre le répétera en toutes lettres, justement dans le commentaire à Γ 3, 1005b 5-7, quand il commente la difficile formule, que nous avons déjà lue, selon laquelle le philosophe étudie toute la substance « ἡ πέφυκεν ». Le commentaire propose en réalité deux interprétations possibles : soit le philosophe premier<sup>563</sup> étudie la substance « universellement – et non pas cette substance-ci ou cette substance-là », c'est-à-dire aussi qu'il étudie « universellement quelle est la nature de la substance »<sup>564</sup>, soit il étudie la nature de chaque espèce de substance. La première interprétation vient donc conforter l'idée qu'il y a dans la métaphysique une étude générale de la substantialité, tandis que la seconde se fonde sur la différence de nature des substances, conformément au commentaire de la troisième aporie de B<sup>565</sup>. Alexandre prescrirait alors au philosophe un programme d'étude qui pourrait se décliner en une étude de la substantialité des substances secondes, mobiles (étude qui n'est pas la physique, mais qui a pour objet les principes

---

561 *In Met.*, 258, 26-27 : « Λέγει δὲ περὶ τῶν σοφιστῶν, οἱ ὑποδυόμενοι τὸ φιλοσόφου ὄνομα περὶ τῆς οὐσίας, περὶ ἧς οἰκειότατος καὶ προηγούμενος ὁ λόγος τῷ φιλοσόφῳ, ... ».

562 *In Met.*, 257, 19 – 258, 24.

563 On a vu ci-dessus comment le « philosophe » pouvait chez Alexandre désigner strictement « le philosophe premier ». Il est ici clair que c'est le métaphysicien qui est concerné puisqu'il lui incombera aussi, dans la suite du commentaire à 1005b 5-7, d'étudier les principes du syllogisme, lesquels ne peuvent faire l'objet d'aucune science régionale.

564 *In Met.*, 267, 24-29, juste avant qu'Alexandre ne rappelle cependant qu'il y a différentes sortes de substances : « Ἦτοι <περὶ πάσης οὐσίας> εἶπεν ἀντὶ τοῦ περὶ παντός τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ἢ καὶ <περὶ πάσης οὐσίας> ὅτι καὶ ἡ περὶ τοῦ ὄντος ἐπιστήμη περὶ οὐσίας ἐστὶ μάλιστα· κυριώτατον γὰρ τοῦτο ἐν τοῖς οὐσιν, ὡς ἐρρέθη, καὶ πρὸς τοῦτο τᾶλλα. τὸ δὲ περὶ <πάσης> οὐσίας ἴσον ἐστὶ τῷ καθόλου περὶ οὐσίας ἀλλ' οὐ τῆσδε ἢ τῆσδε. τὸ δὲ <ἡ πέφυκε> σημαίνει ἂν ἦτοι θεωροῦντος τίς καθόλου φύσις οὐσίας, ἢ τίς ἡ φύσις ἐκάστης οὐσίας... ».

565 Voir *In Met.*, 191, 15 – 194, 7.

de la substance naturelle<sup>566</sup>) et une étude de la substance première, éternelle et divine<sup>567</sup>.

Toutefois, si l'on table sur la cohérence de ce passage avec notre troisième texte selon lequel la philosophie première étudie « καθόλου περὶ πάσης οὐσίας », alors il faut en conclure que c'est la première interprétation de ce passage de Γ 3 qui a la faveur d'Alexandre. Cela rendrait raison des nombreux passages où l'Exégète attribue effectivement à la métaphysique d'étudier « la substance » (sans préciser) et « les principes et les causes de la substance »<sup>568</sup>. Ceci est cohérent avec le fait qu'ailleurs (nos textes 1 et 2), Alexandre ne mentionne une hétérogénéité des substances et une résolution non unitaire de la troisième aporie que pour fonder la distinction entre philosophies première et seconde : la physique a en propre d'étudier les substances mobiles en tant que mobiles, tandis que les substances premières ne peuvent qu'échoir à la philosophie première.

Mais cette thèse n'interdit pas que, justement parce qu'elle peut aussi enquêter sur les substances premières, la philosophie première (contrairement à la physique des anciens) soit en mesure de conduire une étude sur l'ensemble du champ de la substantialité, sur la transversalité analogique des principes des substances<sup>569</sup>. Sans cela, on est exposé à réduire les passages cités sur une étude « καθόλου » de la substance à des erreurs de parcours. Mais il faut alors distinguer entre le refus d'une science générale des substances qui réduirait la physique à n'être qu'une

---

566 Cette interprétation pourrait s'autoriser du célèbre passage de *Met.* Z 15, 1037a 14-16 qui esquisse une étude de la substance sensible scindée entre la philosophie première et « d'une certaine manière » aussi la philosophie seconde (« ἐπεὶ τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἢ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία »), quoique que nous n'en disposions pas de traces. En revanche, le témoignage d'Averroès sur le commentaire d'Alexandre à Λ 1, 1069a 36 – 1069b 2, va bien dans ce sens. Averroès critique l'opinion d'Alexandre selon laquelle la physique recevrait ses principes de la philosophie première (Freudenthal Fr. 6 et 7 ; Bouyges p. 1429-1430).

567 On pourrait davantage fonder cette interprétation si l'on possédait par exemple le commentaire d'Alexandre à Z 2.

568 Outre les passages cités ci-dessus, voir aussi 244, 17-23 : « καὶ περὶ τοῦ ὄντος δὴ παντός, ἐπεὶ τῆς αὐτῆς ἐστὶ φύσεως τὸ ὄν, μία μὲν ἐπιστήμη, αὐτὴ δὲ μάλιστα ἐπὶ τοῦ πρώτου καὶ κυρίως ὄντος ἔσται, δι' ὃ καὶ τὰ ἄλλα ὄντα. τὴν δὲ οὐσίαν τοιοῦτον λέγουσιν· ἐκ ταύτης γὰρ ἤρτηται τὸ εἶναι τῶν ἄλλων, καὶ διὰ ταύτην ὄντα κάκεῖνα. τῶν οὐσιῶν ἄρα τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ζητητέον τῷ φιλοσόφῳ, ᾧ ἢ πραγματεία περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν ». Et, peu après, 244, 32-24 : « εἰπὼν δὲ ὅτι τοῦ φιλοσόφου ἐστὶ τὸ τῶν οὐσιῶν εἰδέναί τας ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας, ὅτι μὴ μόνον περὶ τῆς οὐσίας αὐτῷ ἢ πραγματεία ἀλλὰ καὶ καθόλου περὶ παντός τοῦ ὄντος ἢ ὄν... ». La substance est certes absente des objets dévolus à la sagesse dans le proème, mais celui-ci tente clairement d'étendre au maximum l'extension de l'objet du philosophe premier pour justifier son étude de l'étant en totalité.

569 La phrase de 266, 7-8 qu'on a déjà citée part de fait des substances premières pour en inférer l'universalité de la philosophie première comme étude de la substance en général, et *in fine*, de tout étant (« πρώτη δ' ἂν εἴη ἢ τε περὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν θεωροῦσα καὶ ἢ καθόλου περὶ πάσης οὐσίας καὶ τῶν τῷ αὐτῆς τι εἶναι ὄντων καὶ αὐτῶν. »).

province de la métaphysique (ce qui est impossible), et l'adhésion à une étude universelle de la substance qui ne peut échoir qu'à la philosophie première et qui n'empêche pas que la physique constitue une science autonome. Ceci est confirmé par le témoignage d'Averroès sur le commentaire d'Alexandre à  $\Lambda$  1, 1069a 36 – 1069b 2<sup>570</sup>. Averroès y présente deux thèses d'Alexandre : les substances mobiles (éternelles ou corruptibles) font l'objet de la physique ; mais il revient à la philosophie première d'étudier à la fois la substance éternelle et les principes de la substance naturelle. La position d'une physique n'empêche pas que ses principes (on songe à la forme substantielle) fassent l'objet de la métaphysique<sup>571</sup>.

De ce point de vue, les deux interprétations proposées pour ce passage de  $\Gamma$  3 ne sont pas si incompatibles que cela : la seconde interprétation maintient une ambition d'universalité dans l'emploi de « ἐκάστης » (267, 29) dans « τίς ἢ φύσις ἐκάστης οὐσίας » (sous-entendu « θεωροῦντος »). Alexandre prescrit donc bien à la métaphysique une enquête sur la substance en général, qui ne se réduit pas à une enquête sur les substances premières et divines, mais étudie aussi les substances les plus communes. De même que l'enquête sur la substance n'empêche pas que le philosophe premier doive conduire une enquête sur l'étant en tant qu'étant, de même, l'étude de la substance première ne reprend pas intégralement le projet d'une enquête générale sur la substance (sinon Alexandre ne dirait même pas que le philosophe enquête sur « les substances premières et, universellement, toute la substance », 266, 7-8).

Si donc l'on imagine, comme le fait P. Donini, un schéma dans lequel, sous la philosophie « générique » et universelle (la science de l'étant en tant qu'étant) figure une première espèce (l'étude de la substance) en fonction de la division des catégories, puis, sous cette première espèce, une sous-espèce, l'étude de la substance première, en fonction de l'ordre des substances, alors la thèse unitarienne nous contraint à rassembler le niveau générique et les premiers niveaux spécifique et sous-spécifique. « La même <philosophie> devient première de deux façons » (266, 8-9). Elle est d'abord première du fait de son objet, les substances premières (qui sont très probablement les mêmes que celles dont parle le deuxième texte, incorporelles, immobiles,

---

570 Freudenthal Fr. 6 et 7 ; Bouyges p. 1429-1430. On revient sur le plan de la *Métaphysique* donné par Averroès dans la conclusion ci-dessous.

571 La position est certes discutable, au motif de l'autonomie des sciences et du fait qu'en régime aristotélicien, la science de x est science des principes de x – le Cordouan ne se prive pas de critiquer Alexandre sur ce point (cf. Bouyges p. 1429).



etc.<sup>572</sup>). Alexandre développe en outre cette primauté *via* l'universalité par conséquence (« celle qui étudie les substances premières étudie aussi tout ce dont l'être dépend des substances premières »). Mais elle est aussi première parce que, étudiant « en général l'étant en tant qu'étant », elle doit étudier le premier étant, la substance. Dans notre texte 3, l'Exégète suit un ordre qui fait le va-et-vient entre les trois niveaux distingués par P. Donini (générique, première espèce, première sous-espèce), sans doute, précisément, parce que l'enjeu est l'unification – non pas l'identité sans médiation, mais l'articulation – de ces trois niveaux en tant qu'ils s'entre-répondent. Toutefois, telle était bien la thèse d'Alexandre dès le départ, quoique, peut-être, son établissement ne soit pas allé sans obscurités.

#### 2.4.3. Conclusions : une structure « *katholou-protologique* » ?

À notre sens, la métaphysique alexandrinienne est tout ce qu'en dit l'Exégète : science de l'étant en tant qu'étant, c'est-à-dire science universelle de l'étant en totalité, science de la substance, donc<sup>573</sup> de ses principes et ses causes, science de la substance première, éternelle et immobile. En dépit de cette diversité, elle ne perd pas son unité ; mais cette dernière est complexe, articulée, médiée. Grâce à la structure du ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἓν, l'unité est à chaque fois assurée par le même principe de reconduction au premier, à l'élément éminent de l'ensemble, souvent balisée, dans le texte, par les « μάλιστα καὶ πρώτως » ou « κυρίως »<sup>574</sup>.

L'étude de l'étant en tant qu'étant requiert comme son accomplissement celle du premier étant, la substance ; l'étude de la substance (de la substance en général ou des substances les plus communes)<sup>575</sup> requiert celle de la substance première. Mais ce mouvement ne supprime pas la nécessité du moment général qui le précède logiquement. On pourra donc, avec J.-F. Courtine, employer la métaphore selon laquelle l'ontologie culmine dans ou avec la théologie, mais non pas dire qu'il y aurait un mouvement de « réduction ou <de> reconduction résolue, aussi immédiate

---

572 Cf. P. Donini [2005].

573 Il est très probable que, pour Alexandre, connaître les principes et les causes de x, c'est connaître x, et réciproquement. Voir *In Met.*, 10, 23 – 11, 2 et 261, 37-38. Pour une discussion de cette question, voir par exemple W. Leszl [2010], p. 214.

574 Sur cet adverbe voir les remarques de W. Leszl [1975], p. 185-186.

575 Selon l'ambiguïté que nous avons précédemment énoncée à propos du commentaire à Γ 3, 1005b 5-7.

que possible, de tout étant jusqu'à un point sublime qui absorbe en lui tout le reste »<sup>576</sup> : selon ce que nous avons vu, il faut en réalité distinguer reconduction et réduction. Si l'on n'opère pas une telle distinction, on sera alors nécessairement tenté de voir dans les textes d'Alexandre « un certain flottement »<sup>577</sup>, parce que, à la différence d'Asclépius et Syrianus, Alexandre ne va pas aussi loin dans la théologisation de la métaphysique. Nous avons au contraire essayé de montrer comment, malgré certaines hésitations, l'Aphrodisien travaille à rassembler tous les aspects de la science recherchée par Aristote, en maintenant le projet d'une science universelle de l'étant en tant qu'étant.

Ainsi décrite, la métaphysique déploie la double dimension léguée par la dialectique platonicienne à Aristote. Elle remplit en outre fermement les enjeux que nous avons tenté de décrire dans la première partie. Alexandre offre à la métaphysique une place et une fonction dans le schéma classique des sciences de son époque : elle y trône, écarte la logique au rang d'instrument, voire, selon les textes, se l'inféode en l'intégrant partiellement, fonde la scientificité des autres savoirs et prend pour objet ce qu'aucune science partielle ne peut étudier, l'étant en tant qu'étant, la substance, la substance immobile et divine, ou encore les axiomes et l'un. Enfin, par là-même, Alexandre-commentateur garantit au traité d'Aristote une unité forte.

On aura en effet compris que les trois niveaux distingués ci-dessous correspondent selon nous à la compréhension alexandrinienne du programme de la *Métaphysique*. La métaphysique, comme science articulée, progresse comme progresse la *Métaphysique*. Après les livres introductifs qui en démontrent la nécessité et posent les difficultés qu'elle doit résoudre, la science, tout en fondant ainsi sa propre possibilité, entre de plain pied dans son moment le plus universel, sur l'étant en tant qu'étant, ses propriétés essentielles, le principe de non contradiction et les divers plurivoques ( $\Gamma$ - $\Delta$ ). La nécessité de poursuivre par une enquête sur la substance en général a été justifiée en  $\Gamma$  ; elle est remplie au moins en partie par les livres centraux.

Pour la suite, Averroès nous offre en effet un plan du traité qu'il dit avoir puisé chez Alexandre<sup>578</sup> – quoiqu'il soit probable, comme le dit C. Genequand, que le Commentateur y ait

---

576 J.-F. Courtine [2005], p. 132-133. Ce mouvement de réduction sera celui de l'une des figures médiévales de la métaphysique (cf. O. Boulnois [2001], p. 390-393), celle du *Guide de l'étudiant* selon lequel il faut reconduire au sens de réduire l'étant en tant qu'étant à l'étant premier (« *reduci habet* », O. Boulnois [2001], p. 392).

577 J.-F. Courtine [2005], p. 130.

578 Cf. Bouyges 1395 – 1405 (C. Genequand [1986], p. 60-65).

ajouté des remarques de son fait<sup>579</sup>. Si l'on s'en tient aux grandes structures, on aboutit aux résultats suivants. Le livre Z (nommé généralement *Zāy*), tel que décrit par Averroès, se donnerait pour objectif l'étude du « principe de l'étant », à savoir la substance, et, donc, celle de ses propres principes – pour la substance prise dans le devenir, il s'agit de la forme et de la matière (on reconnaît ici le moment « physique » de Z). La conclusion de Z est que la forme est substance, et non les accidents ou les universaux. Le livre H poursuit sur cette lancée en étudiant la part respective de la forme et de la matière dans le composé. Averroès marque cependant une différence entre Z et H, d'une part, et Θ de l'autre : ce dernier élargirait le propos, jusqu'ici limité à la substance sensible<sup>580</sup>, en s'enquérant des propriétés générales de l'étant en tant qu'étant, à savoir la puissance et l'acte, à quoi fait suite l'étude de l'un et du multiple, autres propriétés de l'étant en tant qu'étant, en I. Le livre K (ici nommé *Yā'*) enquête sur le mouvement et l'infini, mais d'un autre point de vue que celui du physicien. Il sert aussi de résumé des apories de B et des solutions qui y ont été apportées dans les livres précédents<sup>581</sup>. Le livre Λ, enfin, poursuit l'étude de la substance sensible, en reprenant les acquis de Z et H (cette fois-ci *Wāw* et *Zāy*) mais, en se proposant l'étude de *toutes* les substances, il en vient aux principes de la substance première. Aristote aurait ainsi « achevé » son enquête sur les « principes de tout étant ». En effet, les deux livres M et N n'apportent pas réellement de nouveaux enseignements et n'ont de valeur que réfutative. Le livre Λ est le véritable achèvement de la *Métaphysique*, comme l'aurait dit Alexandre selon le témoignage d'Averroès<sup>582</sup> auquel nous avons donc maintenant toutes les raisons d'accorder crédit. L'orientation théologique de la métaphysique ne veut donc pas dire sa théologisation et ceci rend raison du caractère médiat ou déduit de l'objet théologique, que nous avons souligné<sup>583</sup>.

---

579 C. Genequand [1986], p. 8. On peut comparer avec l'esquisse déjà citée de la fin du commentaire à Δ 7 (*In Met.*, 372, 34-37).

580 Ceci serait cohérent avec l'idée que nous avons proposée précédemment selon laquelle la métaphysique aurait d'abord à étudier des principes des substances les plus communes (les sensibles) avant de s'enquérir de la substance divine et éternelle. Il n'y aurait pas, ainsi, de moment universel de l'étude de la substance dans la *Métaphysique* – et les passages où Alexandre mentionne cette étude καθόλου seraient des incidents de parcours. On notera cependant que, du moins pour ce qu'en témoigne le bref résumé donné par Averroès, les thèses élaborées sur la substance en Z ne sont pas démenties dans l'étude de la substance divine, et, surtout, que l'étude générale sur la substance est déportée depuis les livres centraux jusqu'au cœur de Λ.

581 Sur les problèmes du livre K dans ce passage, cf. C. Genequand [1986], p. 9.

582 Bouyges 1394 (Genequand [1986], p. 59).

583 Cf. ci-dessus § 2.1.

Si donc la description de l'objet de la métaphysique alexandrinienne que nous avons proposée comporte une part d'arbitraire et, par défaut de sources, tient nécessairement de la reconstruction, celle-ci se voit néanmoins renforcée par le témoignage du *Commentator*.

La métaphysique ainsi décrite pourrait se laisser adéquatement saisir dans la grille de la structure katholou-protologique qu'a formulée R. Brague. Cette grille de lecture se donne comme plus générale et logiquement antérieure à la constitution onto-théologique de la métaphysique. Elle consiste à partir d'une généralité « pour aboutir à une concentration sur une réalité suprême (première), mais telle qu'elle permet de recouvrer la généralité qui avait d'abord été quittée »<sup>584</sup>. R. Brague prend soin de préciser que cette nouvelle généralité « n'est pourtant jamais récupérée au même niveau ». Il est possible d'injecter ici la distinction entre deux universalités, qu'à la suite de W. Leszl, nous avons nommées universalité par conséquence et universalité intrinsèque, et dont nous avons vu le jeu, dans le *Commentaire* d'Alexandre<sup>585</sup>. Que la structure katholou-protologique soit proprement aristotélicienne ou bien un héritage platonicien (l'un, d'ailleurs, n'empêchant pas l'autre), elle s'est en tout cas déployée chez l'Aphrodisien à la faveur d'une proximité accrue avec la dialectique. Elle révèle en outre une interprétation de la *Métaphysique* en grande partie fondée sur la fin de E 1<sup>586</sup>, comme l'illustre la coagulation des objets de la métaphysique autour de l'étant en tant qu'étant, de la substance en général et de la première d'entre elles (les autres objets, l'un et les axiomes, par exemple, n'étant jamais au centre des textes architectoniques que nous avons lus).

Si la métaphysique alexandrinienne nous paraît effectivement structurée de façon katholou-protologique, il est en revanche encore trop tôt pour affirmer, avec R. Bodéüs, que l'onto-théologie est moins le fait d'Aristote que de ses commentateurs<sup>587</sup>. Encore faudrait-il

---

584 R. Brague [1988], p. 514. Sur cette structure, cf. aussi B. Mabilie [2004], en particulier p. 319 sq. avec la discussion de la lecture de Plotin par J.-M. Narbonne (en particulier J.-M. Narbonne [2001]).

585 R. Brague, néanmoins, décrit ces deux sortes de « généralités » de façon plus déterminée, puisque au fond elles désignent selon lui la présence en général et le plus présent, l'être et l'étant (cf. R. Brague [1988], p. 514). Mais on pourrait aussi faire un usage plus lâche de cette structure, et peut-être plus respectueux des textes.

586 Sur la reprise d'éléments platoniciens dans ce chapitre voir par exemple M. Narcy [2000], p. 72-73.

587 R. Bodéüs [1992], p. 73 : « Les liens rigoureux entre métaphysique et théologie, qui ont produit l'onto-théologie, sont historiquement datables, en Occident, d'une époque qui n'est pas exactement la sienne [celle d'Aristote] et on ne peut lui imputer l'entière responsabilité de liens qu'il ne songeait pas vraiment à nouer. » Cf. aussi E. Berti [2005a], p. 55. Pour être exact, E. Berti considère plutôt que ce sont les « interprètes médiévaux (et peut-être déjà les commentateurs néoplatoniciens) » qui ont « fait de la métaphysique d'Aristote une théologie » et que ce sont les « interprètes modernes et contemporains » qui en ont fait une onto-théologie.

comprendre si et comment le divin est, chez Alexandre, un étant maximal, en sorte qu'il dise quelque chose de l'ensemble des autres étants, voire qu'il les fonde. Selon la thèse la plus courante chez l'Exégète, c'est bien plutôt la substance qui est cet étant premier, par lesquels les autres étants ont l'être, qui est la « cause de leur être ». Avant, donc, de nous intéresser au statut du divin dans le système alexandrinien, il convient tout d'abord d'en revenir à l'étant en tant qu'étant et à la substance, et, par là, à la relation ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν. La question est de savoir par quels moyens cette unification articulée (et non immédiate) de la métaphysique est rendue possible au niveau de ses objets.

## CHAPITRE III

### LES OBJETS DE LA MÉTAPHYSIQUE

*l'étant en tant qu'étant, la substance, la cause première*

À ce stade du travail, notre hypothèse est que la métaphysique alexandrinienne se cristallise autour de trois objets, l'étant en tant qu'étant, la substance et le divin, auxquels se rattachent secondairement les autres – l'un et les axiomes, par exemple, sont assignés à la province de l'ontologie. Pour démontrer que la métaphysique alexandrinienne ne sacrifie pas son unité dans ces trois moments de l'étude (l'ontologie, l'ousiologie et la théologie), il convient dès lors d'étudier comment, au niveau des objets, se produit la nécessité qu'ils relèvent d'une unique science.

L'une des conceptions de la métaphysique comme science une que décrit P. Aubenque, conception selon lui erronée, se rapproche de celle que nous pensons pouvoir assigner à Alexandre :

La science de l'être serait science de l'essence [*i.e.* de l'οὐσία] ou, mieux encore, science des principes de l'essence, qui est elle-même principe, c'est-à-dire science des premiers principes, et par là seulement médiatement universelle, universelle parce que première.<sup>1</sup>

Dans ce modèle, la métaphysique s'assure ainsi de son unité *via* un enchâssement de causes : la substance serait alors cause de l'être des autres étants comme la substance première divine serait cause des autres substances. Comme le note Aubenque, cette théorie n'est en effet valide qu'« à une condition : que le premier soit principe, c'est-à-dire qu'il rende raison de ce qui

---

1 P. Aubenque [1962], p. 246.

vient après lui »<sup>2</sup>.

Ce modèle ne s'applique certes pas intégralement à Alexandre – qui est peut-être, parmi d'autres, visé par ces lignes<sup>3</sup>. Comme on l'a vu, en effet, Alexandre ne renonce pas à l'universalité intrinsèque de la métaphysique parce que la reconduction au premier (au premier sens de l'étant, la substance, puis à la substance première) n'est pas une réduction du moment précédent : il incombe par exemple au philosophe premier d'étudier les propriétés de l'étant en tant qu'étant. Autrement dit, l'ontologie représente un passage obligé, un moment infrangible de la métaphysique. Mais la progression générale décrite par P. Aubenque s'applique adéquatement à Alexandre, d'autant que l'hypothèse d'une unification de la métaphysique par la causalité (la substance comme cause de l'être, la substance première comme cause des substances) semble pouvoir s'accorder avec ce que nous avons précédemment cru pouvoir déceler chez l'Exégète.

Le principe général de la solution qu'Alexandre nous semble avoir retenue consiste en effet à octroyer à chaque niveau supérieur, qui est aussi un niveau plus spécial (la substance par rapport à l'étant en tant qu'étant, la – ou les – substance(s) divine(s), de premier rang<sup>4</sup>, par rapport à toutes les autres) un double statut de maximum et de cause par rapport au niveau inférieur. Ce serait ainsi l'application du principe de causalité du maximum qui exigerait à chaque fois que l'analyse franchisse un pas supplémentaire pour mieux accomplir le niveau précédent : l'ousiologie accomplirait l'ontologie, comme la théologie accomplirait l'ousiologie.

Il nous échoit donc à présent de vérifier cette hypothèse au niveau même des objets et, pour ce faire, d'une part mesurer en quel sens la substance peut être principe des autres sens de l'étant pour Alexandre, et, d'autre part, déterminer si le divin s'affirme chez l'Exégète comme à la fois principe de tout le reste et maximum de ce qui est.

---

2 P. Aubenque [1962], p. 246.

3 P. Aubenque dit seulement « les commentateurs » quelques lignes après.

4 *In Met.*, 376, 2-3 : « ἐν τῇ πρώτῃ μοίρᾳ τῆς οὐσίας ».

### 3.1. *L'unité de l'étant en tant qu'étant*<sup>5</sup>

Le problème aristotélicien de l'unité de la science de l'étant en tant qu'étant se laisse adéquatement formuler dans un désormais classique trilemme établi par P. Aubenque<sup>6</sup>. Ce qui en effet, selon lui, grève la possibilité même d'une science de l'étant en tant qu'étant est la collision de trois propositions, impossibles à soutenir simultanément :

- 1) Il y a une science qui étudie l'étant en tant qu'étant.
- 2) Une science une porte sur un genre un.
- 3) L'étant n'est pas un genre, il se dit en plusieurs sens.

Ces trois propositions sont explicitées à divers endroits du *corpus*, mais se concentrent surtout en *Métaphysique*  $\Gamma$  2. Le chapitre devient, de ce fait, le lieu par excellence de questionnement de l'unité de cette science dont l'existence est affirmée en  $\Gamma$  1. Le *Commentaire* d'Alexandre à *Métaphysique*  $\Gamma$  dénote une conscience du problème ainsi formulé, et rappelle tour à tour ces trois propositions.

La première proposition est la donnée textuelle de  $\Gamma$  1, annoncée dans le proème (*In Met.*, 238, 5 sq.) et entérinée dans le commentaire *ad loc.* (*In Met.*, 239, 5 sq.). Pour desserrer la contradiction, l'« Exégète par excellence » ne peut donc évidemment la rejeter.

La deuxième prémisse s'affirme dans l'analyse de la métaphysique comme science par excellence, que nous avons étudiée plus haut<sup>7</sup>. Contrairement à certaines tentatives contemporaines, l'Exégète n'assouplit pas non plus ce second réquisit. Non seulement la métaphysique se conforme au modèle de scientificité issu des *Analytiques* (le commentaire à  $\Gamma$  1 commence immédiatement par interpréter la science de l'étant en tant qu'étant à l'aune de « toute

---

5 Conformément à ce qui précède on entend donc dans ce titre la question de l'unité du champ d'étude de la science qui étudie l'étant en tant qu'étant, de son objet, et non l'unité d'une entité quelconque.

6 P. Aubenque [1962], p. 222 ; cf. aussi M. Crubellier [2005], p. 60.

7 Cf. ci-dessus, § 2.3.2.



science » en rappelant une thèse des *Seconds Analytiques*<sup>8</sup>) ; mais elle en est même la plus illustre représentante, la condition de possibilité de toute scientificité. Si elle est « autre » que toutes les autres sciences par l'extension de son objet<sup>9</sup>, démonstration et définition demeurent ses voies de recherche. À la fois science la plus haute et fondement de la scientificité des autres sciences, en tant que science démonstrative, elle se doit donc de porter sur un genre.

Or l'étant, parce qu'il se dit en plusieurs sens, n'est pas un genre : la proposition inaugurale de Γ 2 (« Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς... », 1003a 33) semble contredire celle de Γ 1. Mais, comme on sait, Aristote poursuit : « ...ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως » (1003a 33-34). Chez nombre de lecteurs d'Aristote, le recours en Γ 2 à l'unité référentielle (πρὸς ἓν) a pu passer pour un moyen de résoudre ce trilemme. De fait, pour paraphraser le Philosophe en 1003b 12-14 : il y a une science une, non seulement de ce qui se dit selon une unité (« καθ' ἓν », c'est-à-dire pour ce qui est univoque, forme un genre, pour les choses synonymes), mais aussi dans le cas de ce qui se dit « relativement à une unique nature (« τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν »). Sauf à vouloir aller contre l'évidence<sup>10</sup>, cette thèse trace les contours d'un domaine possédant effectivement une certaine unité de sens, qui, quoique différente de l'unité générique<sup>11</sup>, rend également possible l'unité d'une science, sans d'ailleurs que le texte hiérarchise en quelque manière ces deux possibilités.

Étant donné le maintien, sinon le durcissement par l'Exégète des deux premières prémisses du trilemme, décrire l'édification alexandrinienne de la métaphysique comme science implique dès lors de prêter une attention toute particulière à sa théorie de l'unité référentielle, comprise comme la relation qui permettrait de résoudre le trilemme.

Le problème, cependant, est de mesurer jusqu'à quel point Alexandre demeure fidèle à la proposition inaugurale du chapitre : l'étant se dit en plusieurs sens – qui découle de la négation : il ne forme pas un genre. Pour P. Aubenque, et d'autres à sa suite<sup>12</sup>, Alexandre n'a pu rendre possible la science de l'étant en tant qu'étant, comme une science une, autrement qu'en rapprochant la classe des choses dites πρὸς ἓν de celle des synonymes, au point de les confondre,

8 La deuxième phrase du commentaire à Γ 1 est en effet : « πᾶσα γὰρ ἡ οὐτινοσοῦν ἐπιστήμη τῶν ἐκείνῳ καθ'αὐτὰ ὑπαρχόντων ἐστὶν ἀποδεικτική. » (*In Met.*, 239, 9-8).

9 *In Met.*, 239, 25 : « Ἄλλη ἂν ἐκείνων εἴη. »

10 Comme semble parfois le faire P. Aubenque [1962], p. 242 sq., 246-250.

11 Car ce qui se dit relativement à une unité ne se dit καθ' ἓν que d'une « certaine manière » (1003b 14).

12 P. Aubenque [1962], p. 200-201, auquel se réfère W. Leszl [1970] p. 159 ; J.-F. Courtine [2005], p. 202 : « Alexandre cherche à rapprocher autant que possible l'homonymie par référence de la prédication synonymique καθ' ἓν ».

en ouvrant ainsi la voie à une platonisation d'Aristote. P. Aubenque, pour ce faire, s'appuie sur le commentaire d'Alexandre au passage cité de 1003b 12-14.

1003b 12 : Οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἓν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μιᾶς.

Καθ' ἓν μὲν λεγόμενα λέγει τὰ συνώνυμα καὶ ὑφ' ἓν τι κοινὸν τεταγμένα γένος. Οὐ μόνον δέ, φησί, τῶν οὕτως ἐχόντων πρὸς ἄλληλα μία ἐπιστήμη, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν. Τρόπον δέ τινα καὶ [244.1] ταῦτα πρὸς μίαν φύσιν τὴν ἀναφορὰν ἔχοντα καθ' ἓν λέγεται, καθ' ὅσον ἐν πᾶσί πως αὐτοῖς ὁρᾶται ἢ φύσις αὕτη, ἀφ' ἧς καὶ δι' ἣν οὕτως καλεῖται, εἰ καὶ μὴ ὁμοίως καὶ ἐπίσης αὐτῆς πάντα μετέχει. Καὶ γὰρ ἐν τῷ φυλακτικῷ τῆς ὑγείας καὶ ἐν τῷ ποιητικῷ καὶ ἐν τῷ δεκτικῷ ὑγεία [244.5] ἐστὶν ἢ θεωρουμένη· διὸ καὶ ἔστι πως αὐτῶν εἷς λόγος καὶ μιᾶς ἐπιστήμης ἢ πάντων τούτων θεωρία· τῆς γὰρ ἰατρικῆς. Καὶ περὶ τοῦ ὄντος δὲ μιᾶς ἐπιστήμης θεωρῆσαι καθὸ ὄν ἐστίν· οὐ γὰρ καθὸ μουσικὰ ἢ ἰατρικὰ, ἀλλὰ καθὸ ὄντα καὶ τῆς τοῦ ὄντος κεκοινωνήκε φύσεως.

« Car non seulement étudier ce qui se dit dans une unité appartient à une unique science.. »

Par « ce qui se dit dans une unité », Aristote veut dire les synonymes, c'est-à-dire ce qui se range sous un unique genre commun. Or, affirme-t-il, est une non seulement la science des choses qui ont un tel rapport entre elles, mais aussi celle des choses qui sont à partir d'une unité et relativement à une unité. D'une certaine façon, celles-ci se référant à une nature unique, elles aussi se disent dans une unité, dans la mesure où cette nature, à partir de laquelle et à cause de laquelle on les appelle ainsi, se laisse voir de quelque manière en elles toutes, même si toutes ne participent de cette nature ni de la même façon ni à égalité. De fait, la santé qui est objet d'étude se trouve à la fois dans ce qui conserve la santé, dans ce qui la produit et dans ce qui la reçoit. C'est pourquoi aussi, de ces choses, il y a, en quelque manière, un unique discours et que l'étude de toutes ces choses appartient à une unique science : la médecine. Or pour l'étant aussi, il appartient à une unique science de l'étudier en tant qu'il est un étant. Ce n'est en effet pas en tant que musicales ou médicales <qu'elle étudie ces choses>, mais en tant qu'étants c'est-à-dire <en tant> qu'elle en viennent à partager la nature de l'étant.

(243, 29 – 244, 8)

Ce texte riche mérite d'amples commentaires. Cependant, notons d'emblée combien c'est aller vite en besogne que de reprocher à Alexandre de soutenir : « d'une certaine façon, celles-ci <les ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα> se référant à une nature unique, elles aussi se disent dans une unité (καθ' ἓν) ». Pour le coup, l'Exégète reprend ici presque littéralement l'affirmation d'Aristote : « de fait celles-ci se disent d'une certaine manière dans une unité » (καὶ γὰρ ταῦτα τρόπον τινὰ λέγονται καθ' ἓν, 1003b 14-15), proposition, qui, même lorsque l'on soutient que l'être selon Aristote est fondamentalement homonyme, ne peut être totalement minorée. Qui plus est, contrairement à certains interprètes contemporains décidés à rapprocher la plurivocité de l'étant d'une forme de synonymie, Alexandre entérine et tente de rendre raison du « τρόπον τινὰ » du texte aristotélicien<sup>13</sup>, signe qu'il n'assimile pas simplement l'une et l'autre. En outre, l'emploi du verbe « participer » n'autorise pas pour autant à taxer l'analyse alexandrinienne de

13 Sur ces interprètes (Owens, par exemple) et les diverses façons de comprendre cette affirmation, cf. entre autres W. Leszl [1975], p. 181.

platonisante<sup>14</sup> : Aristote lui-même emploie dans ce cas μετέχω, par exemple dans le passage crucial pour Alexandre des *Topiques* IV, 1 (sur le genre), où le verbe est littéralement défini par « admettre la définition du terme auquel on a part »<sup>15</sup> – sens faible qui convient très bien ici. Enfin, laisser entendre comme le fait P. Aubenque que la glose de « ὄν ἢ ὄν » par « ὄν καθὸ ὄν » (ou « καθὸ ὄντα » à la fin de notre passage)<sup>16</sup> rapproche l'étant d'un καθ' ἑῷ, c'est jouer sur une simple homophonie, et une étymologie commune, toutes deux peu convaincantes. C'est faire fi de l'esprit d'un texte qui, par-delà les similarités de lettre, s'emploie justement, comme on l'a vu, à ne pas substantier l'étant en tant qu'étant.

P. Aubenque en conclut :

L'être en tant qu'être n'est plus cet au-delà insaisissable, cette impossible unité de ses propres significations qu'il nous paraissait être chez Aristote, mais il devient d'une part le fondement des significations – rôle qui, chez Aristote, était dévolu à l'essence ; et, d'autre part, ce fondement est présenté comme le ἑῷ d'un καθ' ἑῷ, l'unité essentielle d'un dire qui se contente d'attribuer un nombre indéfini de fois l'être à ce qui est (bien qu'Alexandre n'aille pas jusqu'au bout de son interprétation en faisant de l'être un genre) – et non plus comme le ἑῷ d'un πρὸς ἑῷ, l'unité problématique d'une pluralité irréductible de significations.<sup>17</sup>

Cette conclusion nous semble au mieux sous-argumentée, au pire infondée : encore eût-il fallu fournir une base textuelle à une telle substitution de l'être en tant qu'être à « l'essence » comme « fondement des significations », laquelle est selon nous introuvable dans le *corpus* alexandrinien. La thèse d'un rapprochement avec la synonymie mérite en revanche un examen approfondi. P. Aubenque pointe à raison certains parallèles entre la caractérisation alexandrinienne des synonymes et celle des πρὸς ἑῷ, mais cette interprétation exige d'être plus systématiquement mise à l'épreuve des textes.

De fait, l'idée qu'Alexandre aurait, pour reprendre l'expression de W. Leszl, une « conception synonymique de l'unité focale de signification » ne laisse pas d'étonner. Alexandre

---

14 P. Aubenque [1962], p. 200 et J.-F. Courtine [2005], p. 203.

15 *Top.* IV, 1, 121a 11-12. Voir aussi M. Bonelli [2001], p. 116. L'école néoplatonicienne développera une définition similaire de « participer » admettant deux sens : celui, fort et ontologique dont, selon nous, il n'est pas question ici, et le second, plus faible, désignant le fait d'avoir part à, « former un tout avec » et donc là aussi admettre la même définition ou la même appellation, celle du tout (cf. Porphyre, *Isag.*, 19, 5 et P. Hadot [1973], p. 104). Pour un emploi faible du verbe, cf. aussi entre autres exemples Alexandre, *DA*, 93, 20 ; *In De sens.*, 105, 5 ; *In Met.*, 148, 1. Si à chaque fois on injecte dans ces passages de la participation platonicienne, c'est toute la cohérence de l'Exégète qui tombe dans la contradiction la plus grossière.

16 Sur cette glose, cf. ci-dessus, § 2.2.2.

17 P. Aubenque [1962], p. 201.

lui-même ne rappelle-t-il pas régulièrement la non-généricité de l'étant ? L'étant, dit l'Exégète, « n'est pas le genre des choses auxquelles il est attribué (car parler ainsi comporte certaines difficultés, comme il le montre en plusieurs endroits) »<sup>18</sup>. Et si Aristote peut parfois se laisser aller à parler de « genre » en Γ 2, par exemple en 1003b 19, c'est, précise Alexandre, « en un sens très commun, à la place de "une unique nature" »<sup>19</sup>. À plusieurs reprises, Alexandre va ainsi jusqu'à corriger Aristote lorsque celui-ci emploie le vocabulaire du genre et de l'espèce.

La thèse de la non-généricité de l'étant est en outre une thèse constante de l'Exégète, développée dans d'autres lieux – outre, évidemment, le commentaire à *Métaphysique B*, par exemple dans son *Commentaire aux Topiques*, en un passage crucial qu'on a déjà commenté, dirigé contre la théorie stoïcienne du « quelque chose », qui indique combien cette thèse correspond aussi pour Alexandre à une actualité polémique.

Enfin, bien que plaçant, comme on va le voir, les choses dites πρὸς ἓν dans une position intermédiaire entre les homonymes et les synonymes, jamais Alexandre n'est allé jusqu'à tenir, comme Syrianus, que les πρὸς ἓν se rapprocheraient cependant davantage des synonymes<sup>20</sup>. Or, à évaluer la position alexandrinienne à l'aune du geste qu'on lit chez Syrianus ou Asclépius, on trouvera toujours que ceux-ci offrent une « formulation plus rigoureuse »<sup>21</sup>. Mais c'est là se livrer à une lecture téléologique, et tenir pour rien la différence de rapport à Platon et Aristote qui sépare Alexandre des néoplatoniciens. Au contraire, l'intérêt du commentaire alexandrinien pourrait justement consister dans son effort pour tenir la crête entre la non-généricité de l'étant et l'exigence d'unité de l'objet de la métaphysique. Assurément, la question demeure ensuite de savoir si (ou jusqu'à quel point), par-delà les seules déclarations explicites du texte, dans sa conception même de la relation πρὸς ἓν, Alexandre réussit à maintenir cette plurivocité de l'étant.

---

18 *In Met.*, 241, 5-7 : « δείξει τὸ ὄν μήτε γένος ὄν τῶν καθ' ὧν κατηγορεῖται (ἔχει γὰρ τινὰς ἀπορίας τὸ οὕτω λέγειν, ὡς δείκνυσιν ἐν πολλοῖς) ».

19 *In Met.*, 245, 3-4 : « <γένους> μὲν κοινότερον λαμβάνων ἀντὶ τοῦ φύσεως μιᾶς· γένη γὰρ κοινότερον πάντα ὅσα κατὰ τινὰ μίαν φύσιν κεκοινώνηκεν ἀλλήλοις ». La même substitution est opérée un peu plus loin quand Aristote parle lui-même de « genre » en 1003b 21 sq., Alexandre explicite avec un καὶ explétif : « τὸ γένος καὶ ἡ τοῦ ὄντος κοινὴ φύσις » (245, 29-30). De même, si en 1003b 33-34, Aristote parle d'« espèces » de l'un et de l'étant, c'est aussi en un sens lâche (« κοινότερον δὲ εἶδη λέγει τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἑνός » 248, 28-29). Cf. aussi 255, 21 sq. Voir aussi M. Bonelli [2001], p. 122 et 124.

20 Syrianus, *In Met.*, 57, 19-20. Cf. P. Aubenque [1962], p. 201.

21 J.-F. Courtine [2005], p. 205, à propos du passage déjà vu d'Asclépius, *In Met.*, 225, 34 – 226, 3.

### 3.1.1. Homonymie, synonymie et plurivocité – trois gestes exégétiques d'Alexandre

L'interprétation alexandrinienne de ce qu'on appellera ici indifféremment unité référentielle ou relation *πρὸς ἓν* se laisse décrire en trois gestes exégétiques, trois interventions décisives dans le commentaire du texte aristotélicien, qui commandent la compréhension de l'ensemble du chapitre Γ 2.

#### a) Relation et dépendance

Le premier geste d'Alexandre, bien connu, consiste à coupler la relation *πρὸς ἓν* avec l'expression « ἀφ' ἑνός » qui dit l'unité de provenance. Les deux syntagmes, de construction parallèle, sont à maintes reprises fortement coordonnés dans le *corpus* alexandrinien (τε καὶ)<sup>22</sup>. M. Bonelli a toutefois pointé trois passages dans le *Commentaire* à Γ, où une distinction entre les deux semble s'élaborer, comme ce sera ultérieurement le cas chez les néoplatoniciens<sup>23</sup>.

Dans le premier passage<sup>24</sup>, cependant, en 241, 18-21, la distinction pourrait bien n'être que fonctionnelle. Elle n'est en tout cas pas du tout incompatible avec la coordination, comme si les choses ἀφ' ἑνός τε καὶ πρὸς ἓν étaient des hétéronymes au sens alexandrinien, chaque expression ayant strictement la même référence, mais décrivant la même réalité de deux manières différentes. Rien n'indique que le « ἢ » dans l'expression « ἀφ' οὗ ὄντα ἢ πρὸς ὃ λόγον ἔχοντά τινα » soit exclusif – le reste du *corpus*, pesant au contraire pour une disjonction non exclusive.

Le deuxième passage, en 255, 13-17, intervient incidemment dans le commentaire à 1004a 30-31 et affirme que tous les plurivoques ne sont pas éclatés entre différentes sciences, mais seulement ceux-là qui ne sont ni ἀφ' ἑνός (explicité par le verbe ἀρτάω) ni πρὸς ἓν (explicité par le verbe ἀναφέρω)<sup>25</sup>. Alexandre classe alors l'exemple du médical dans les ἀφ' ἑνός, et le sain dans les πρὸς ἓν. Cette distinction ne remet pas en cause l'idée que les étants puissent être, quant à eux, adéquatement décrits par la conjonction des deux expressions – ainsi que l'accomplit le

22 Voir aussi, hors du seul *Commentaire à la Métaphysique* : *Probl.*, 128, 15 ; *In Top.*, 301, 33.

23 M. Bonelli [2001], p. 105 sq. (Cf. aussi C. Luna dans I. Hadot [1990], p. 84-86).

24 Nous revenons sur ce texte immédiatement après.

25 *In Met.*, 255, 13-17 : « οὐ γὰρ πάντα τὰ πολλαχῶς λεγόμενα ὑπὸ ἑτέρας καὶ διαφόρους ἐπιστήμας τέτακται, ἀλλὰ ταῦτα μόνα τῶν πολλαχῶς λεγομένων, ὅσων μήτε ἀφ' ἑνός τινος ἠρτημένοι εἰσὶν οἱ λόγοι μήτε ἐπὶ τι ἓν ἀναφέρονται, ἀφ' ἑνός μὲν, ὡς ἐπὶ τῶν ἰατρικῶν ἐδείχθη (ἀπὸ γὰρ τῆς τοῦ ἰατρικοῦ χρήσεως τὰ ἰατρικά), πρὸς ἓν δὲ τὰ ὑγιεινά ».

reste du texte –, mais elle est sans doute ce qui s'approche le plus d'une distinction entre les deux types de relation.

Enfin, le dernier passage pointé par M. Bonelli, en 263, 34-35<sup>26</sup>, prend place dans le commentaire au terme de Γ 2, et travaille la distinction qu'Aristote semble élaborer à cet endroit entre les πρὸς ἓν et les consécutifs (« τὰ μὲν πρὸς ἓν τὰ δὲ τῶ ἐφεξῆς », 1005a 10-11). Le passage embarrasse apparemment Alexandre (et pour cause !), qui va d'abord produire une distinction entre référence à une unité et consécution, comprises comme deux sortes de plurivocité<sup>27</sup>. Mais il reste que la mention aristotélicienne des consécutifs ne cadre pas avec l'interprétation générale du passage que propose Alexandre, et le couplage entre ἀφ' ἑνός et πρὸς ἓν. L'Exégète se demande donc, sur un ton prudent, si Aristote n'identifie pas ici ἐφεξῆς et ἀφ' ἑνός, car, dit Alexandre, c'est ainsi qu'Aristote a jusque là divisé le domaine des plurivoques qui ne sont pas strictement homonymes – un comble, puisque, comme on le sait, l'expression ἀφ' ἑνός n'apparaît jamais en Γ 2<sup>28</sup>. Dès la ligne suivante, Alexandre rassemble d'ailleurs les trois sortes de relations (« τῶν ἀφ' ἑνός καὶ πρὸς ἓν λεγομένων [...] καὶ τῶν ἐχόντων τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (ταῦτα γὰρ ἔστι τὰ ἐφεξῆς) », 263, 36-37) comme objets de la philosophie première, thèse sans équivalent dans le reste du *corpus* – qui se contente des deux premières –, et qui s'explique sans doute uniquement par la fidélité exégétique et la nécessité d'expliquer le passage en question. Là encore la distinction est faible, voire avancée du bout des lèvres, et n'atteint pas la clarté du deuxième passage cité, destiné cependant à demeurer à l'état de *hapax* chez l'Exégète.

Cependant, si l'association entre ἀφ' ἑνός et πρὸς ἓν ne se lit nulle part explicitement en Γ 2, la question est donc de savoir d'où Alexandre la tire, pourquoi il intervient aussi visiblement sur le texte. Pour expliquer cette association, on se réfère très fréquemment au passage connu de l'*Éthique à Nicomaque* I, 4, sur le Bien. On se rappelle en effet que les *Éthiques* commencent par mettre hors jeu l'Idée platonicienne du Bien, et donc un genre des choses bonnes – opération qu'Aristote effectue tout en l'attribuant à un autre discours que le discours éthique<sup>29</sup>. Mais cette destruction amène d'emblée avec elle la question de savoir ce qui, dès lors, justifie l'appellation

---

26 *In Met.*, 263, 34-35 : « δύναται τὸ <τὰ δὲ τῶ ἐφεξῆς> δηλωτικὸν εἶναι τοῦ ἀφ' ἑνός· διεῖλε γὰρ τὰ οὕτω λεγόμενα πολλαχῶς εἰς τε τὰ ἀφ' ἑνός καὶ πρὸς ἓν. » Sur ce texte, cf. A. Stevens [2000], p. 82-83.

27 Nous revenons également ci-dessous sur ce texte (263, 25-33).

28 Si Alexandre avait voulu parler d'autres textes, il aurait précisé par quelque chose comme un « ἐν ἄλλοις ».

29 *EN* I, 4, 1096b 25-26.

de « bien » pour tous les divers biens. C'est à cette occasion qu'Aristote exclut une homonymie « par hasard » (ἀπὸ τύχης, 1096b 26-27), accidentelle, une pure équivocité. Il évoque alors trois autres modes d'unité : l'unité de provenance (ἀφ' ἐνός), c'est-à-dire la dérivation des divers biens à partir d'un bien premier, la relation à une unité (πρὸς ἓν), c'est-à-dire la convergence ou la contribution de tous les biens vers le bien premier, et, enfin, l'analogie (κατ' ἀναλογίαν), explicitée par les exemples de la vue pour le corps et de l'intellect pour l'âme<sup>30</sup>. Or ces trois modes d'unification sont bien présentés comme trois options concurrentes, trois alternatives distinguées par la conjonction ἢ, « ou bien ». Et même si l'analogie, introduite par l'expression « ou plutôt » (ἢ μᾶλλον), semble légèrement dissociée des deux options précédentes, rien n'indique qu'on pourrait coordonner les deux premiers modes d'unité<sup>31</sup>.

Référent la coordination entre ἀφ' ἐνός et πρὸς ἓν à ce passage de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>32</sup> revient donc à attribuer à Alexandre une lecture assez brutale. Si Alexandre se contentait d'importer mécaniquement ce passage en Γ, pourquoi s'être arrêté aux deux premières options ? Et les quelques autres emplois aristotéliens d'ἀπό, qu'Alexandre pourrait revendiquer à son crédit, n'effectuent pas la coordination explicite avec le πρὸς ἓν, ou restent trop ténus en n'octroyant pas de statut conceptuel déterminé à l'emploi de la préposition<sup>33</sup>. Dès lors, l'importation du ἀφ' ἐνός en Γ ne répond peut-être pas tant à un souci exégétique de systématisation des textes qu'à des raisons plus profondément doctrinales, qu'il va nous falloir élucider. Mais cela requiert d'entrer plus avant dans sa théorie des choses dites ἀφ' ἐνός et πρὸς ἓν.

30 EN I, 4, 1096b 26-29 : « οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις. ἀλλ' ἄρᾳ γε τῷ ἀφ' ἐνός εἶναι ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν ; ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ. »

31 A. Stevens [2000], p. 146, est plus nuancée : ἀφ' ἐνός et πρὸς ἓν « sont articulés par une disjonction, qui n'est pas nécessairement exclusive mais qui rend en tout cas non nécessaire la corrélation des deux en une seule forme d'unité ». Voir aussi la note de Tricot, *ad loc.* Nous ne développons pas ici la référence eudémienne puisque le texte est singulièrement absent de l'ensemble du *corpus* alexandrinien, contrairement à l'*Éthique à Nicomaque* qui est très régulièrement citée, dont Alexandre reprend le vocabulaire, etc.

32 M. Bonelli [2001], p. 99-100 et 110.

33 Voir par exemple EE VII, 2, 1236b 21 sur l'amitié et le commentaire qu'en donne A. Stevens [2000], p. 119. Cf. aussi *Met.* Δ, 12, sur la puissance, qui fait état d'une unité « πρὸς τὴν πρώτην » (1019b 35 – 1020a 1 ; voir aussi Θ 1, 1046a 9-10 : « πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδος [...] πρὸς πρώτην μίαν λέγονται ») et le commentaire d'Alexandre en 395, 24 (« ἀπ' ἐκείνης »). Le chapitre K 3 parle bien d'un sens du médical « τῷ τὸ μὲν ἀπὸ τῆς ἰατρικῆς ἐπιστήμης εἶναι » (1061a 4-5), mais cela ne concerne pas tous les sens du « médical ».

b) Entre homonymes et synonymes

Le second geste exégétique d'Alexandre consiste en effet à octroyer à la classe des choses dites ἀφ' ενός et πρὸς ἓν un statut intermédiaire entre synonymes et homonymes au sens strict, (ou par hasard). Alexandre l'énonce dès son commentaire à la première proposition de Γ 2 :

[241.10] Διαφέρει δὲ τὰ οὕτω λεγόμενα ἐκείνων ἐκατέρου, ὅτι τὰ μὲν συνώνυμα καὶ ὑπὸ τι κοινὸν γένος καὶ ἰσοτίμως καὶ ὁμοίως πάντα τῆς ὑπὸ τοῦ κατηγορουμένου γένους αὐτῶν δηλουμένης οὐσίας κοινωνεῖ τε καὶ μετέχει, τὰ δὲ γε ὁμώνυμα οὐδενὸς κοινωνεῖ ἀλλήλοις ἄλλου κατὰ τὸ κοινῶς κατηγορούμενον αὐτῶν ὄνομα ἢ τοῦ ὀνόματος μόνου, εἴ γε ὁμώνυμά ἐστιν ὧν [15] ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος.

τὰ δὲ ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα οὔτε τὴν τῶν συνωνύμων ἰσοτιμίαν πρὸς τὸ κατηγορούμενον σώζει πρὸς ἀλλήλα, οὔτε πάλιν ἔχει τὴν τῶν ὁμωνύμων ἀκρατὸν τε καὶ ἀμικτον ἑτερότητα, ἀλλ' ἐστι τις αὐτοῖς κοινωνία κατὰ τὸ εἶναι ταῦτα ἃ λέγεται τῶ εἶναι τινα φύσιν ἐκείνου τοῦ πράγματος, καὶ

Les choses qui se disent ainsi diffèrent de chacune des deux précédentes, parce que les choses synonymes, à savoir celles qui sont sous un certain genre commun, c'est avec un droit égal et de façon similaire que toutes<sup>34</sup> partagent et participent à l'essence manifestée par le genre qui leur est attribué ; et que, en revanche, les choses homonymes ne partagent entre elles, par rapport au nom qui leur est attribué en commun, rien d'autre que ce seul nom, s'il est vrai que sont homonymes « ce dont le nom seul est commun, mais dont l'énoncé de l'essence correspondant au nom est différent »<sup>35</sup>.

Or les choses dites à partir d'une unité et relativement à une unité ne conservent entre elles ni l'égalité condition par rapport à ce qui leur est attribué, propre aux synonymes, ni n'ont, inversement, l'altérité pure et sans mélange propre aux homonymes ; bien plutôt elles partagent une certaine communauté dans le fait d'être ce qu'elles sont dites

34 Le passage pose un problème grammatical au niveau des valeurs à accorder aux différents καὶ et la place un peu étrange du πάντα. La marche du raisonnement et l'opposition qui va suivre avec les ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα nous semblent impliquer qu'ἰσοτίμως et ὁμοίως portent sur les verbes conjugués (κοινωνεῖ τε καὶ μετέχει) et non sur le groupe précédent ὑπὸ τι κοινὸν γένος, mais cela ne change peut-être pas fondamentalement le sens, eu égard à l'équivalence entre « être sous un genre commun » et « partager et participer à l'essence... ».

35 *Cat.*, 1, 1a 1-2. Alexandre propose donc ici un texte plus riche que celui que lisaient Andronicos et Boéthos. Cf. Simplicius, *In Cat.*, 29, 28 sq.



[20] ταύτην ἐν τούτοις πως ἐνοραῖσθαι πᾶσιν, ἀφ' οὗ ὄντα ἢ πρὸς ὃ λόγον ἔχοντά τινα διὰ τοῦτο καὶ τοῦ ὀνόματος κεκοινώνηκεν αὐτοῦ.

Τὴν δὲ τοιαύτην φύσιν ἐν ἄλλοις μὲν ὑπὸ τὰ ὁμώνυμα κοινότερον ἐτίθει· ἐνταῦθα δὲ ἐπιμελεστέραν ποιούμενος τὴν διαίρεσιν διαφέρειν τε αὐτὴν φησι τῶν ὁμώνυμων, καὶ τίτι διαφέρει λέγει. Οὐ γὰρ μόνον ὀνόματος κεκοινώνηκε [25] τὰ τοιαῦτα καὶ οὕτως ἔχοντα πρὸς ἄλληλα, ὡς τὰ κυρίως ὁμώνυμα λεγόμενα, ἃ ἐστὶ τὰ ἀπὸ τύχης, ἀλλὰ καὶ αἰτίαν τινὰ ἔχει τοῦ ὁμοίως ἀλλήλοις ὠνομάσθαι. Κατὰ κοινὴν γὰρ τινα φύσιν τοιαῦτα φησὶν εἶναι τὰ τε ὑγιεινὰ καὶ τὰ ἰατρικά.

parce qu'il y a une certaine nature de cet objet qui, en quelque façon, se laisse voir en toutes, et comme elles en proviennent ou qu'elles entretiennent un certain rapport à cela<sup>36</sup>, pour cette raison, elles en viennent aussi à partager le même nom.

Cette sorte de nature, Aristote la plaçait ailleurs plus communément sous les homonymes. Mais en produisant ici une distinction plus soignée, il affirme qu'elle diffère des homonymes et dit par quoi elle est différente. De telles choses, en effet, qui ont un tel rapport entre elles<sup>37</sup>, n'en viennent pas à partager le seul nom, comme celles qu'on dit homonymes au sens propre, qui sont les homonymes par hasard ; mais il y a une certaine cause au fait qu'on les nomme de la même manière. Aristote affirme en effet que c'est en vertu d'une nature commune que les choses saines et les choses médicales sont telles.

(*In Met.*, 241, 10-28)

Ce n'est certes pas la première fois que, dans le *Commentaire à la Métaphysique*, Alexandre aborde les notions d'homonymie, de synonymie et de plurivocité<sup>38</sup>. Aristote les a en effet mentionnées (en tout cas l'homonymie) dès l'introduction de la thèse platonicienne en A 6 – fait qui milite en faveur d'une origine platonicienne ou académicienne pour ces notions<sup>39</sup>. Le commentaire à A 6 donne ainsi à voir un Exégète embarrassé, aux prises avec le vocabulaire de la synonymie et de l'homonymie, dont il ne parvient plus clairement à savoir comment l'appliquer aux Idées platoniciennes et à ce qui en participe<sup>40</sup>. Mais c'est surtout le commentaire à A 9 qui a été l'un des lieux de déploiement de ces notions, dans la critique des Idées. Dans ces passages, la

36 Ou : « ont une certaine définition relativement à cela ». Rien dans le texte ne permet de lire dans ce λόγον une avancée vers la doctrine de l'analogie, une logicisation, voire une mathématisation du rapport des étants non-substantiels à la substance, contrairement à ce que soutient P. Aubenque ([1962], p. 200).

37 Littéralement : qui se comportent ainsi les unes par rapport aux autres.

38 Notons en passant que les réflexions d'Alexandre sur la plurivocité ne prennent sans doute pas leur essor à part de toute référence contemporaine. Galien aurait en effet écrit deux traités (aujourd'hui perdu) sur les plurivoques, cf. R.B. Eldow [1977], p. 31.

39 Cf. J. Barnes [1971] sur le traitement de l'homonymie et de la synonymie par Speusippe et ses traces dans Aristote, et J.K. Ward [2008], p. 31 sq. qui montre comment la notion d'homonymie est au cœur de la discussion de la thèse platonicienne au livre A et comment Aristote joue sur le double sens du terme, le sens platonicien (l'homonymie désignant la relation entre les Formes et les particuliers quand Platon insiste sur leur différence de statut métaphysique, tandis que l'éponymie insiste davantage sur leur ressemblance) et le sien (l'équivocité). Même si nous ne nous accordons pas toujours sur la description par Ward de l'homonymie aristotélicienne, l'idée que cette notion apparaît chez Aristote à la faveur d'un débat avec l'éponymie nous paraît hors de doute (cf. sa conclusion p. 42).

40 Cf. le passage discuté de 987b 9-10 et son commentaire *In Met.*, 50, 19 – 51, 25

plurivocité de l'Un, par exemple, est poussée du côté de l'homonymie (au sens aristotélicien)<sup>41</sup>, et désigne alors pour Alexandre une certaine communauté de prédicat, mais telle qu'elle exclut la généralité, la « ressemblance essentielle », et interdit par là-même de réduire la communauté dans l'attribution d'un prédicat (en l'occurrence l'étant et l'un) à la communauté d'une Idée<sup>42</sup>. Comme c'est le cas dans d'autres textes<sup>43</sup>, la plurivocité est donc encore ici pensée à partir de ce qui se révélera ensuite comme l'une de ses espèces, l'homonymie.

Seul le proème à Γ et le commentaire à Γ 2 opèrent implicitement, puis explicitement, une distinction entre plurivocité et homonymie en introduisant une seconde espèce de plurivoques, non homonymes : les ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα – d'où la nécessité pour Alexandre de préciser que la plurivocité des ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα n'est pas homonymique<sup>44</sup>. Juste avant le commentaire à la première proposition de Γ 2, Alexandre a en outre, de façon assez scolaire, rassemblé homonymie, synonymie et plurivocité dans une même classe : ce qui se range sous un terme commun<sup>45</sup>. Notre passage pose alors la thèse qui se perçoit dès la présentation

41 Cf. *In Met.*, 116, 18-23.

42 *In Met.*, 126, 30 sq., toujours dans le cadre du commentaire à A 9 (et en particulier ici la phrase de 992b 12-13) interprétée comme signifiant qu'il y a certains termes universels qui ne sont pas des genres, c'est-à-dire que la communauté et l'universalité ne se réduisent pas à celle des Idées. Alexandre affirme alors (126, 31-37) : « συμβαίνει γὰρ ἔνια τῶν κοινῶς κατὰ τινῶν κατηγορουμένων μὴ δύνασθαι γένη εἶναι τούτων ὧν κοινῶς κατηγορεῖται τοιαῦτα γὰρ τὰ πολλαχῶς λεγόμενα. [...] εἰ δὲ μὴ ἐστὶ γένος τὸ ἓν, ἀλλὰ τῶν πολλαχῶς λεγομένων, δῆλον ὡς οὐδὲ ὁμοιότης ἂν τοῖς οὖσις οὐσιώδης κατὰ τοῦτο εἴη. » ; « Il arrive en effet que quelques uns des termes qui sont prédiqués en commun de certaines choses ne puissent être les genres de ce dont ils sont prédiqués en commun : telles sont les choses dites en plusieurs sens. [...] Si l'un n'est pas un genre mais appartient aux choses dites en plusieurs sens, alors, à l'évidence, il n'y aura aucune ressemblance essentielle pour les étants en fonction de <l'un> ». Un terme plurivoque est donc bien un terme « prédiqué en commun de certaines choses », comme le rappellera le commentaire à Γ 2, sans pour autant signifier le genre de ce dont il est prédiqué en commun. Voir aussi le commentaire déjà cité à la fin d'A 9 (992b 18 sq.), *In Met.*, 128, 11 sq.

43 Cf. *In Top.*, 97, 21 sq. ; 108, 15 sq. ; 114, 4 sq., etc.

44 Cf. *In Met.*, 238, 18 sq. ; et clairement *In Met.*, 242, 8-10 : « οὐ γὰρ μόνα τὰ ὁμώνυμα τῶν πολλαχῶς λεγομένων ἐστίν, ἀλλὰ καὶ τὰ ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν, ὡς ἔχει τὰ τε προειρημένα καὶ τὸ ὄν. » ; « Les homonymes en effet ne sont pas les seules choses à être dites en plusieurs sens, mais c'est aussi le cas des choses dites à partir d'une unité et relativement à une unité, comme le sont à la fois les choses précédemment mentionnées [le sain et le médical] et l'étant ». Va dans ce sens aussi la construction de la proposition de 247, 16-18 : « διὸ καὶ ἀμφοτέρω τῶν πολλαχῶς λεγομένων ἐστὶ τῶν, ὡς εἴρηκε, πρὸς ἓν καὶ πρὸς μίαν φύσιν λεγομένων » ; « c'est pourquoy, comme il l'a dit, tous deux appartiennent aux choses qui, parmi celles qui se disent en de multiples sens, se disent relativement à une unité, c'est-à-dire relativement à une unique nature ». Grammaticalement, deux groupes successifs au génitif expriment souvent un cas particulier au sein d'un groupe plus large. Cf. aussi *In Met.*, 360, 13-16. Le passage du proème du commentaire à Δ est plus ambigu, la double négation n'impliquant pas nécessairement une distinction (345, 8-11). Sur cette question, voir A. Stevens [2000], p. 68.

45 *In Met.*, 241, 3-5 : « διαίρεσιν δὲ ποιεῖται τῶν ὑπὸ τι κοινὸν τεταγμένων, ὡς ἔχει τὰ τε ὁμώνυμα καὶ τὰ συνώνυμα καὶ τὰ ἀφ' ἐνός τινος ἢ πρὸς ἓν λεγόμενα. » ; « Aristote fait en outre une distinction,

immédiatement précédente où, par une double négation, Alexandre annonce l'objet second du chapitre : montrer que l'étant n'est ni un genre ni un pur homonyme (241,5-8) mais un intermédiaire (« μεταξὺ »), afin d'établir qu'il est susceptible d'être étudié par une science une – ce qui constitue pour lui l'objet premier du chapitre<sup>46</sup>. La démonstration de la thèse a la forme d'un très classique syllogisme de première figure, qui classe l'étant sous les ἀφ' ἐνός et les πρὸς ἓν et développe la position intermédiaire de ces derniers.

Dans son commentaire, Alexandre évoque ainsi d'autres textes où Aristote aurait plutôt posé l'étant dans la classe des homonymes. Sauf erreur, jamais Aristote ne se livre à une affirmation aussi explicite. La proposition d'Alexandre trouve peut-être sa source soit dans certains textes, comme le propose le traducteur anglais en note, qui semblent identifier plurivocité et homonymie<sup>47</sup>, soit, plus probablement à notre sens, dans des textes qui posent l'homonymie du Bien et semblent présupposer une homonymie de l'étant, à tout le moins expriment l'homonymie du Bien dans la diversité des catégories<sup>48</sup>. En revanche, c'est bien à Alexandre qu'il arrive de proclamer en toutes lettres l'homonymie de l'étant, par exemple dans son commentaire à Δ 7<sup>49</sup>.

Le paradoxe est alors qu'en comprenant la clause « de façon non homonyme », dans la première phrase du chapitre, comme désignant les homonymes au sens strict, ceux qui sont par hasard, Alexandre aurait très bien pu maintenir une cohérence entre les textes – du moins entre les textes tels qu'il les lit. Il aurait en effet très bien pu soutenir, comme certains interprètes contemporains<sup>50</sup>, que l'étant reste *en quelque façon* homonyme, mais en un sens plus large, dans un

---

parmi les choses qu'on range sous un terme commun, comme le sont les homonymes, les synonymes et ce qui se dit à partir d'une certaine unité ou relativement à une unité.» Le passage montre incidemment comment, dans le commentaire à Γ, la plurivocité est centrée sur les ἀφ' ἐνός et les πρὸς ἓν et leur est équivalente. Sur le schéma ici proposé, cf. M. Bonelli [2001], p. 103.

46 Cf. dès le début du commentaire à Γ 2 : « ἐφεξῆς δείκνυσι πῶς οἷόν τε εἶναι περὶ τὸ ὄν ἐπιστήμην μίαν » (240, 34 – 241, 1).

47 A. Madigan [1993], n. 38, p. 146 (le texte le moins sujet à caution auquel renvoie A. Madigan est plutôt *Top.* VI, 2, 139b 19-31). Cf. *Top.* I, 15, 106b 33 sq. pour le sain. Les partisans d'une identité entre plurivoques et homonymes (P. Aubenque, W. Leszl, E. Berti, etc.) ne sont pas sans arguments, mais cf. la discussion menée par A. Stevens [2001], p. 65-76.

48 Cf. P. Aubenque [1962], p. 176 qui renvoie entre autres à : *EN* I, 4 ; *EE* I, 8 ; *Top.*, I, 15, et en particulier 107 a 11-12 : « ὥστε ὁμώνυμον τὸ ἀγαθόν ». Alexandre, dans son commentaire, relie explicitement l'homonymie du Bien à la pluralité des dix catégories (*In Top.*, 106, 14-16 : « ἐπεὶ οὖν τὰ δέκα γένη κατὰ τοῦ ἀγαθοῦ κατηγορεῖται, δηλον <ὅτι ὁμώνυμον τὸ ἀγαθόν.> ». Sur l'homonymie du Bien, cf. aussi *In Top.*, 105, 25 ; 120, 16.

49 Voir aussi *In Met.*, 44, 18.

50 C'est là la thèse générale de P. Aubenque, par exemple, ou W. Leszl (P. Aubenque [1962] ; W. Leszl

degré moindre que les homonymes par hasard. Au demeurant, certains textes d'Aristote semblent bien admettre des degrés dans l'homonymie<sup>51</sup>.

Autant dire que la position intermédiaire des *πρὸς ἕν*<sup>52</sup> répond, ici aussi, à une exigence autant doctrinale qu'exégétique, sinon davantage, même si elle n'est effectivement pas sans attache dans le *corpus*, en particulier en *Métaphysique Z* qu'Alexandre a très probablement à l'esprit pendant tout son commentaire à ce début de *Γ*<sup>53</sup>. En réalité, cette thèse d'Alexandre répond à une stratégie : à partir de là, Alexandre va en effet pouvoir définir les *πρὸς ἕν* dans un jeu de double opposition avec les synonymes et les homonymes.

Pour ce faire, Alexandre reprend les définitions des homonymes et synonymes qu'il lit dans les *Catégories*. On s'en souvient, sont synonymes les choses qui possèdent à la fois un nom en commun et la définition correspondante du nom – « animal » peut s'appliquer à l'homme et au bœuf tout en conservant la même définition. Alexandre reprend cette définition d'une part en la réduisant à la relation genre-espèce, ce qui est correct, d'autre part en insistant sur l'équivalence du prédicat attribué de façon synonymique :

C'est avec un droit égal et de façon similaire que toutes partagent et participent à l'essence manifestée par le genre qui leur est attribué. (241, 10-12)

Pour résumer, et eu égard à la définition qu'il reprend du verbe « participer » à partir des *Topiques*, l'idée d'Alexandre est que, dans le cas de la prédication synonymique, le prédicat est attribué aux choses synonymes en conservant non seulement le même sens, la même définition, mais en outre sans différence de degré ou de valeur<sup>54</sup>. Un homme n'est pas plus ou « mieux » animal, qu'un bœuf<sup>55</sup>.

---

[1970]).

- 51 Pour l'idée de degré dans les homonymes, voir *Phys.* VII, 4, 249a 22-25 (qui intègre dans les homonymes, même des cas de ressemblance ou d'analogie qu'on ne considère pas comme des homonymes « alors qu'ils en sont ») et A. Stevens [2000], p. 100. Voir aussi l'idée d'une homonymie qui n'est pas totale à propos de l'amitié en *EE*, VII, 2, 1236a 16-17 : « ἀνάγκη ἄρα τρία φιλίας εἶδη εἶναι, καὶ μήτε καθ' ἕν ἀπάσας μηδ' ὡς εἶδη ἐνὸς γένους, μήτε πάμπαν λέγεσθαι ὁμωνύμως. »
- 52 Cette expression vaut, on l'aura compris, comme abréviation de « les choses dites à partir d'une unité et relativement à une unité ».
- 53 Cf. en particulier *Met. Z*, 4, 1030a 32 sq., qui, toutefois, ne parle pas de synonymes mais d'une prédication ὡσαύτως et d'unité καθ' ἕν. Au demeurant, cette conception des *πρὸς ἕν* comme intermédiaires – qui n'est jamais mentionnée par Aristote – pose problème. Cf. par exemple J.K. Ward [2008], p. 106 sq.
- 54 Dérivé peut-être de *Z* 4 et du « ὡσαύτως » en 1030a 35. Sur les problèmes qu'engendre cette idée, cf. ci-après.
- 55 Sur le modèle de *Cat.* 5, 2b 27-28.

Pour les homonymes en revanche, l'élément commun n'est pas l'essence du terme attribué, mais le seul nom. L'emploi homonymique d'un terme est donc détaché de toute référentialité et la communauté des choses ainsi désignées est purement linguistique. Les formulations d'Alexandre montrent bien que, contrairement à certaines mésinterprétations ultérieures et à la différence du concept moderne d'homonymie, il est clair pour lui que « le nom » en question est un terme qu'on prédique des réalités homonymes<sup>56</sup>. « Animal » peut en effet être homonyme s'il est appliqué à la peinture et à l'homme. Lorsque donc Alexandre résume la définition de l'homonymie en parlant d'une communauté seulement nominale (« κατὰ τοῦνομα μόνον [...] κοινωvία », par exemple en 243, 27<sup>57</sup>), il faut nécessairement sous-entendre la suite : cette communauté est purement nominale parce qu'elle n'est pas nominale *et* définitionnelle ou essentielle.

À partir de là, la caractérisation alexandrinienne des ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν s'enchaîne comme naturellement. Contre les homonymes, on retient que les ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν ont plus en commun que le seul nom : ils n'ont pas, dit Alexandre, cette « altérité pure et sans mélange » des homonymes – expression légèrement grandiloquente qui ne rend pas justice au fait que l'animal peint et l'animal vivant ont tout de même un peu plus en commun que le seul nom, mais qui s'enracine dans le point de vue de « l'énoncé de l'essence », propre aux concepts d'homonymie et de synonymie.

Contre les synonymes en revanche, on retient l'idée qu'il n'y a pas dans les prédications πρὸς ἓν d'égalité dans la prédication. Autrement dit, une chose peut être plus ou moins saine, plus ou moins médicale – et, de même, plus ou moins « étant ». Cette dernière idée et plus généralement sa prémisse, pour diverses raisons qu'on va voir, posent problème. D'emblée, on rappellera deux textes qui semblent aller à son encontre. Le chapitre VII, 4, de la *Physique*, tout d'abord, affirme que les choses qui ne sont pas synonymes ne sont pas comparables<sup>58</sup> ; le chapitre I, 15 des *Topiques* déclare de même que les homonymes sont incomparables parce que dépourvus

56 Cf. 241, 13-14 : « κατὰ τὸ κοινῶς κατηγορούμενον αὐτῶν ὄνομα ». Pour la critique de ces mésinterprétations, cf. B. Cassin, M. Narcy [1998], p. 198. Contrairement, toutefois, à ce que soutient B. Cassin en un premier temps, l'enjeu n'est pas de savoir si ὄνομα est précédé ou non de l'article, s'il s'agit *du* nom ou *d'un* nom, mais de comprendre que « le nom » en question est, comme elle se ravise quelques lignes plus loin, « le nom en commun et non l'un des termes spécifiques ». Preuve en est qu'Alexandre maintient l'article sans tomber dans l'erreur dénoncée par Cassin, qui est probablement due à nos définitions modernes de l'homonymie – dont Alexandre est par définition préservé.

57 Cf. aussi *In Met.*, 241, 14 ; 241, 24.

58 *Phys.* VII, 4, « ἀλλ' ὅσα μὴ συνώνυμα, πάντ' ἀσύμβλητα. », 248, b 6-7 ; le texte pose des problèmes d'établissement, cf. la note de P. Pellegrin *ad loc.* et A. Stevens [2000], p. 98, n. 1.

de commune mesure et qu'il ne peut y avoir de différence de degrés qu'entre des synonymes<sup>59</sup>. Le commentaire d'Alexandre à ce chapitre précise alors deux cas : soit des choses sont synonymes sans admettre de plus et de moins, et elles sont comparables au sens où elles sont « similaires » – ainsi les cercles<sup>60</sup> ou les hommes. Socrate est autant homme que Coriscos parce que, en tant que synonymes, c'est-à-dire en tant qu'ils « participent du commun », ils sont « comparables en vertu de leur ressemblance »<sup>61</sup>. Mais sont aussi synonymes ou, comme le glose le texte, « participent du même », des choses qui admettent des degrés. Ces dernières peuvent dès lors être comparées au regard du prédicat qui leur est attribué synonymiquement – par exemple la clarté pour les diverses couleurs<sup>62</sup>, contrairement à la clarté d'une voix par rapport à la clarté du jour.

Notre passage du commentaire à Γ présente donc un infléchissement ou une simplification par rapport à cette théorie, puisque Alexandre réserve l'inégalité dans la prédication aux ἀφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν (qui ne sont donc pas, par définition, synonymes) et cantonne les synonymes au cas de l'égalité dans la prédication et la ressemblance – comme si « clair » n'était plus synonyme pour les couleurs, ou comme si la clarté ne pouvait s'attribuer synonymiquement aux couleurs qu'à la condition qu'elles soient toutes claires à égalité, de même qu'il n'y a pas de cercle qui soit davantage « cercle » qu'un autre. Cet infléchissement nous semble central et causé par la description qu'Alexandre donne des ἀφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν : il tient au mécanisme qui légitime la prédication ἀφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν selon Alexandre et qui implique nécessairement une inégalité entre un premier terme et les autres.

Pour anticiper et rappeler brièvement, en effet, chez Aristote comme chez Alexandre, à la différence des synonymes, la relation πρὸς ἓν exige d'intégrer un troisième terme, en plus de l'adjectif à attribuer (« sain », « médical »), et de ce qui peut le recevoir (une promenade, un bon teint dans le cas du sain ; dans le cas du médical, le scalpel ou un livre de médecine, etc.). Le troisième terme appartient à ce dernier ensemble des choses qui peuvent recevoir le prédicat,

---

59 *Top.* I, 15, 107b 13-18.

60 Peut-être est-ce une réminiscence de *Cat.* 8, 11a 5-13. Voir aussi *Pol.* I, 13, 1259b 36-38.

61 La phrase complète est : « ὁμοίως καὶ οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὅλως ἐν οἷς μὴ ἔστι τὸ μᾶλλον τε καὶ ἧττον, ταῦτα ὁμοίως τοῦ κοινῷ μετέχει καὶ κατὰ τὸ ὁμοίον ἔστι συμβλητά. » (*In Top.*, 111, 12-14). On notera qu'Alexandre choisit ici des exemples plus simples ou du moins plus frappants de synonymie : non pas l'attribution synonymique de l'animal au bœuf et à l'homme, qui suppose la connaissance du genre commun aux deux espèces, mais la ressemblance entre deux hommes – qui, quoique constituant assurément un exemple correct de synonymie aristotélicienne, sonne beaucoup plus proche de l'éponymie platonicienne.

62 *In Top.*, 111, 7-20.

mais s'en distingue en ce qu'il le reçoit de façon première (pour le dire encore de façon neutre). Le  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$  désigne alors la relation des autres termes, disons secondaires<sup>63</sup>, à ce terme premier, telle que la prédication ne s'effectue plus de façon homonymique, mais toujours – c'est en tout cas la position d'Alexandre – avec une certaine conservation du sens premier<sup>64</sup>. Pour caractériser les  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ , Alexandre retient en effet des synonymes l'idée d'une « nature de l'objet » qui se manifeste dans les prédications du terme. L'expression donnée dans la définition des synonymes, selon laquelle toutes (les choses synonymes) « partagent et participent à l'essence manifestée par le genre qui leur est attribué », devient, pour les  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$  :

Il y a une certaine nature de cet objet ( $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon \tau\omicron\upsilon \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ ) qui, en quelque façon, se laisse voir en toutes, et comme elles en proviennent ou qu'elles entretiennent un certain rapport à cela, pour cette raison, elles en viennent aussi à partager le même nom. (241, 19-21)

Une question est de savoir quel est ici cet objet, ce «  $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$  ». L'emploi du démonstratif («  $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon \tau\omicron\upsilon \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$  ») et le fait que le terme constitue l'antécédent des relatifs «  $\acute{\alpha}\phi' \omicron\tilde{\upsilon}$  » et «  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\omicron}$  » impliquent que la nature de l'objet en question soit celle du  $\acute{\epsilon}\nu$  du  $\acute{\alpha}\phi' \acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma \kappa\alpha\acute{\iota} \pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ , l'unité dont proviennent et à laquelle se réfèrent les autres choses – la santé pour les choses saines, la médecine pour les choses médicales, la substance pour les étants<sup>65</sup>. La prédication de « sain » est dès lors possible et valide parce que la nature de ce qui est sain au sens propre est visible, « se laisse voir », dans chacune des choses saines. Cela nous conduit au troisième geste exégétique d'Alexandre.

### *c) L'impératif de fondation*

L'objectif du commentaire au début de  $\Gamma$  2 est en effet clair : il s'agit pour Alexandre de

---

63 *Met. Z*, 4, 1030a 22 dit : «  $\acute{\epsilon}\pi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\varsigma$  ».

64 Sur les différentes manières de comprendre la théorie aristotélicienne du  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ , voir W. Leszl [1970], p. 120 sq. et cf. ci-dessous. Soulignons en passant qu'ici se produit la différence entre le cas du sain et celui de l'étant. L'attribution de « étant » aux diverses choses qui sont des étants relativement à la substance n'est pas une attribution parmi d'autres. Le sens de « étant » pour une qualité, c'est l'être de la qualité. Parler, comme on le fera plus bas, de dépendance définitionnelle à la substance, à propos de l'unité  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ , n'est pas seulement dire que le sens de « étant » propre à la qualité dépend ou renvoie au sens de « être » propre à la substance, mais c'est aussi dire que *ce qu'est* cette qualité (*ce que c'est d'être* pour elle) dépend de la substance.

65 Cf. les formules en *In Met.*, 244, 1 sq.

fonder l'ordre du discours sur les plurivoques ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν dans l'ordre des choses, afin d'en contrôler la possible dispersion. Ce réquisit de fondation fait partie de ce qu'Alexandre retient des synonymes. De fait, l'expression d' « essence manifestée par le genre » (pour les synonymes, en 241, 11-12) ou d'une « nature de l'objet » qui se manifeste dans les choses (pour les πρὸς ἓν, en 241, 19-20) revient couramment sous le calame d'Alexandre quand il est question des synonymes et des homonymes : pour les homonymes « rien de propre n'est manifesté par le nom qui leur est commun » (μηδὲν ὑπὸ κοινοῦ ὀνόματος ἴδιον δηλοῦσθαι, 243, 25-26) ; les πρὸς ἓν sont dotés d'une « nature » qui « se laisse voir en quelque manière en tous » (ἐν πᾶσί πως αὐτοῖς ὁρᾶται ἢ φύσις αὕτη, 244, 2) ; les choses synonymes « manifestent une unique nature déterminée » (μίαν τινὰ δηλοῦν φύσιν, 82, 12-13) ; il n'y a donc plus d'homonymie si la formule qui désigne les choses en question s'accorde à elles parce qu'elle manifeste une essence et une nature uniques et déterminées de l'objet (« εἰ μὲν οὐσίαν τινὰ μίαν καὶ φύσιν πράγματος δηλῶν ὁ λόγος οὗτος ἅπασιν ἐφαρμόζοι, οὐκέτ' ἂν ὁμώνυμα εἶη », *In Top.*, 473, 18-20)<sup>66</sup>.

Outre un écho à un passage de Γ<sup>67</sup>, ces expressions renvoient peut-être à la position de l'Exégète sur l'objet des *Catégories* et la question classique de savoir si l'ouvrage parle de noms ou de choses. Alexandre, d'après Simplicius, fait en effet partie de ceux qui considèrent l'ouvrage comme traitant d'expressions simples, premières et génériques, en tant qu'elles sont capables de signifier les étants, donc traitant aussi des choses qui sont signifiées par ces expressions<sup>68</sup>. On retrouve de fait dans le *Commentaire aux Catégories* de Simplicius des formules similaires à celles qu'emploie Alexandre quand il définit les synonymes ou les πρὸς ἓν. Mais, comme on voit, c'est plus généralement une théorie de la signification qui est ici en jeu. Le verbe « δηλόω » prend en effet deux sens dans nos passages : soit il désigne le fait que les synonymes « manifestent » un caractère commun, une ressemblance dont parle le *Commentaire aux Topiques*, qui « se laisse voir » en eux du fait de leur communauté essentielle et non pas seulement linguistique ; soit, dans un

66 Voir aussi la *Quaestio* I 11, 23, 6-7 : « τὸ δὲ ζῶον τὸ κοινῶς κατ' αὐτῶν <sc. le cheval, le chien, l'humain et le dieu> κατηγορούμενον ἤτοι οὐδεμίαν οἰκείαν σημαίνει φύσιν, ἀλλ' ἔσται ὁμώνυμον ».

67 *Met.* Γ, 2, 1003b 22-25 : « εἰ δὴ τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν ταὐτὸν καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὡσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐνὶ λόγῳ δηλούμενα ». Le passage constitue peut-être plus qu'un simple écho, étant donné l'interprétation qu'Alexandre donne de l'identité et la différence entre étant et un, dont nous avons traité ci-dessus (§ 2.2.3. : l'étant et l'un sont identiques en extension (ils se disent exactement des mêmes sujets) mais distincts en intension (ils ne se prédisent pas avec la même intention de pensée).

68 Simplicius, *In Cat.*, 13, 13-15 : « περὶ τῶν ἀπλῶν καὶ πρώτων καὶ γενικῶν φωνῶν, καθὸ σημαντικαὶ τῶν ὄντων εἰσίν, συνδιδάσκειται δὲ πάντως καὶ τὰ σημαίνόμενα ὑπ' αὐτῶν πράγματα καὶ τὰ νοήματα, καθὸ σημαίνεται τὰ πράγματα ὑπὸ τῶν φωνῶν. »



sens probablement technique<sup>69</sup>, il exprime la capacité du mot à « manifester » l'essence commune, et désigne donc la référentialité, la signification comme relation entre le mot et la chose, plus précisément entre le mot, la chose et son essence ou sa nature. Ainsi, employé dans le cadre de choses synonymes par exemple, un mot signifie-t-il parce qu'il renvoie à la même essence (ou la même nature) déterminée. Le traitement alexandrinien des synonymes et des homonymes dans son commentaire à Γ 2 est marqué par une conception de la signification comme référentialité médiate, laquelle ne se lit pas encore, chez Aristote à ce moment du livre Γ<sup>70</sup>.

Bref, comme le résume Alexandre à la page 243, dans le cas des synonymes, la communauté du nom « dépend » de la communauté des objets : « ἡρτηται ἡ κατὰ τοῦτο κοινωνία <sc. ἡ κατὰ τοῦνομα κοινωνία> τῆς τῶν πραγμάτων κοινωνίας » (243, 27-28) et de cela il y a une science une. Or le dernier paragraphe de notre texte du premier commentaire à Γ 2 recueille cette exigence pour les πρὸς ἓν quand il déclare :

De telles choses, en effet, qui ont un tel rapport entre elles, n'en viennent pas à partager le seul nom, comme celles qu'on dit homonymes au sens propre, qui sont les homonymes par hasard ; mais il y a une certaine cause au fait qu'on les nomme de la même manière. (241, 24-27)

Cette thèse alexandrinienne est le produit des trois gestes exégétiques que l'on vient de décrire. Elle entérine la coordination des πρὸς ἓν avec les ἀφ' ἐνός, qui couple les relations de référence et de dépendance. Elle place les choses dites ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν dans une position intermédiaire entre homonymes et synonymes, qui permet d'écartier l'écueil d'une prédication ne reposant sur rien d'autre que des conventions linguistiques et induit l'idée d'une prédication avec conservation du sens premier, au moins dans une certaine mesure (qui reste à élucider). Corrélativement, enfin, elle fait émerger l'idée que la prédication, dans le cas des ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν, est fondée dans une dépendance ou une relation qui n'est pas que linguistique, mais bien ontique. La théorie de la signification médiate dont on vient de parler exige en effet que les termes qui sont dits ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν (la promenade saine, le médicament sain, pour la santé, par exemple) manifestent ou se réfèrent à un certain état de choses. Les choses saines, médicales ou les étants sont donc non seulement *dits* « à partir d'une unité et relativement à une unité »,

---

69 Voir par exemple *Quaestio* I 3,7, 23 qui parle de « λόγου δηλώσοντος ».

70 Cette conception est en effet, selon les travaux de B. Cassin, l'acquis propre de la théorie de la signification déployée par Aristote dans la suite du livre Γ, particulièrement au chapitre 4. Cf. par exemple B. Cassin [1991], p. 315 : Aristote défait « l'implication [...] entre *legein* et *einai* » ; signifier n'est plus désigner le « réel », mais se référer à un sens un. Cf. aussi B. Cassin, M. Narcy [1998], p. 34-35, par exemple.

mais doivent avant tout être « à partir d'une unité et relativement à une unité »<sup>71</sup>. Le médicament peut être légitimement appelé « sain » (*i.e.* « sain » peut être à bon droit prédiqué du médicament) si cette appellation se fait en référence à la santé, parce que ce médicament est dans les faits, au niveau des *πραγμάτια*, connecté à la santé. Comme Alexandre l'illustre immédiatement après notre passage, « les choses saines sont appelées ainsi parce qu'elles entretiennent une certaine relation avec la santé » (*τὰ μὲν γὰρ ὑγιεινὰ τῷ πρὸς ὑγίειαν ἔχειν πῶς οὕτως ὠνόμασται*, 241, 28-29).

Reste, entre autres, à savoir en quel sens il faut comprendre cette « certaine cause » ou « cause déterminée », qui, selon notre passage (en 241, 26), fonde la prédication. Désigne-t-elle simplement un état de fait réel correspondant à la prédication – *αἰτία* signifiant alors quelque chose comme « raison » ? Dans ce cas, la proposition pourrait être paraphrasée ainsi : il y a un certain état de fait qui est la raison justifiant la prédication. Mais peut-être faut-il donner à *αἰτία* un sens plus déterminé, celui d'une entité capable d'exercer une causalité. La phrase signifie alors : il existe dans le monde quelque chose qui cause la similarité dans la prédication de ces ἀφ' ἐνός et πρὸς ἓν. Comme on va le voir, c'est cette seconde solution qui, dans le cas des étants et de la substance, nous paraît la bonne. À la manière de ce qu'ont entrepris certains interprètes contemporains<sup>72</sup>, et pour synthétiser les trois éléments qu'on a rappelé, il incombe donc à Alexandre d'explicitier, du côté des choses mêmes, la nature de cette dépendance qui fonde la possibilité d'appeler « étants » les étants.

---

71 La disparition du « *λεγόμενα* » qu'on observe parfois dans l'emploi alexandrinien de l'expression ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν ne nous semble ainsi pas accidentelle ou seulement la contraction d'une expression sous-entendant nécessairement « *λεγόμενα* » (voir par exemple 243, 18 ; 243, 33...). Voir surtout l'emploi des prépositions dans les exemples du sain et du médical (*In Met.*, 241, 28 sq.), conformément à ce que fait aussi Aristote (cf. ci-après).

72 C. Shields [1999] et, de façon plus nuancée, J.K. Ward [2008]. Shields ne se réfère pas explicitement à Alexandre, mais à la thèse de Cajetan d'une analogie de l'être. L'auteur se propose d'identifier la causalité de la substance comme le fondement de l'unité πρὸς ἓν et qualifie la substance de « sorte de cause de l'existence » (cf. p. 124-125). La thèse de Shields est le produit d'une méthode qui sonde la pensée aristotélicienne à la fois dans sa cohérence interne, au niveau textuel, mais aussi par rapport au « réel », dans sa visée de vérité. Toutefois la mise en œuvre de cette méthode finit par faire perdre le texte de vue, au profit d'une pure et simple reconstruction d'Aristote. Shields soutient dans son dernier chapitre que l'être pour Aristote ne doit être ni homonyme ni même plurivoque, mais synonyme, parce que telle est selon Shields la thèse la plus conforme au réel. La lecture de Ward, quoique plus attentive aux textes, est au moins en partie dépendante de celle de Shields et se fonde sur la même théorie « réaliste » de la signification que celle que nous avons cru pouvoir déceler dans le commentaire d'Alexandre (cf. J.K. Ward [2008], p. 13).

### 3.1.2. La priorité de la substance

#### a) Un maximum

Comprise comme nous venons de le proposer, l'entreprise d'Alexandre implique d'outrepasser le seul texte aristotélicien de  $\Gamma$  2. Dans le passage sur le  $\pi\rho\acute{o}s$   $\acute{\epsilon}\nu$  au début de  $\Gamma$  2, Aristote ne se propose manifestement pas de fonder un fait linguistique dans une causalité ontique. Comme certains interprètes contemporains l'ont remarqué<sup>73</sup>, le début de  $\Gamma$  2 offre bien plutôt une esquisse, la brève analyse d'un donné – cette brièveté, adjointe à l'importance de la question traitée, expliquant le déchaînement des commentaires. Après, en effet, avoir posé la plurivocité de l'étant et la relation  $\pi\rho\acute{o}s$   $\acute{\epsilon}\nu$  (1003a 33-34), Aristote produit immédiatement une analogie avec le sain et le médical, comme l'indique ensuite le « οὐτῶ δὲ καὶ » de 1003b 5. L'analogie a pour but de préciser le sens du  $\pi\rho\acute{o}s$   $\acute{\epsilon}\nu$ , d'où la répétition de la préposition : par exemple «  $\pi\rho\acute{o}s$   $\acute{\upsilon}\gamma\acute{\iota}\epsilon\iota\alpha\nu$  » (1003a 35), «  $\pi\rho\acute{o}s$   $\iota\alpha\tau\rho\iota\kappa\acute{\eta}\nu$  » (b 1). Si cette relation explique le fait que telle chose soit dite « saine » ou « médicale » – elle est présentée *via* la tournure  $\tau\bar{\omega}$  + infinitif –, elle ne préjuge absolument du statut causal ou non accordé au sens de référence (et *a fortiori* du type de cause en question).

La description est alors reprise au niveau de l'étant (b 5-6). L'« unité » à laquelle se réfèrent les étants n'est explicitée comme désignant la substance qu'à travers la liste qui suit (b 6-10), dans laquelle les étants se trouvent désignés comme : des substances, quelque chose de la substance (au génitif), vers la substance, ou en relation avec elle (répétition de la préposition  $\pi\rho\acute{o}s$ ). La liste se clôt par le cas particulier des « négations », dans lequel cette relation s'avère même indirecte, puisqu'une négation peut être appelée « étant », non pas seulement quand elle est négation d'une substance (génitif), mais aussi quand elle est négation de quelque chose de relatif à la substance (1003b 9-10). Ainsi, comme pour le sain et le médical, les divers étants non-substantiels<sup>74</sup> sont exprimés par un énoncé à chaque fois formulé en rapport avec la substance.

73 P. Aubenque [1962], p. 192 sq. ; M. Crubellier [2005], p. 67.

74 On parlera ici plus aisément d'étants non-substantiels que de « catégories secondaires » ou « obliques », comme c'est parfois le cas. Si le texte aristotélicien de Z fait clairement la différence entre des catégories, la liste de  $\Gamma$  2 est connue pour la difficulté qu'elle pose à ce sujet, celle de savoir si cette liste correspond à la liste des catégories ou si (ce qui est notre avis), elle est plus large. Pour l'interprétation d'Alexandre, cf. *In Met.*, 242, 10-15 (le texte est cité ci-dessous, en 3.1.3.).

Cette référence à la substance est posée comme un donné ou une thèse plausible, sans qu'il semble nécessaire d'en rendre raison, comme s'il suffisait d'établir ici qu'il y a quelque chose par rapport à quoi les étants sont dits, dans une situation comparable à celle des choses dites saines par rapport à la santé. Ce passage demeure ainsi relativement descriptif, il met en évidence la relation qui rend raison de l'appellation en la confortant par une analogie, sans que les divers modes de la relation (être vers, être quelque chose de...) ne soient pour eux-mêmes argumentés ni explicités ; ce n'est qu'une fois cela établi que le texte redevient nettement argumentatif et tire la conclusion qu'il doit y avoir une science une de l'étant<sup>75</sup>.

Aristote est donc pour le moins elliptique et le fonctionnement du  $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$  exige commentaire. S'il souhaite comprendre la nature exacte de cette référence, l'interprète est naturellement tenté de déterminer le type de priorité propre au premier sens. Aristote qualifie en effet la substance (ou du moins peut-on l'en déduire) de « première » en 1003b 16 et en 1004a 25 sq. – malheureusement, là non plus il ne dit pas en quel sens elle l'est. Il est clair toutefois que les diverses interprétations du  $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$  reposent au moins en partie sur la façon dont on comprend la priorité ou la primauté de cet  $\acute{\epsilon}\nu$ . Pour Owen, par exemple, la priorité proprement conquise par  $\Gamma$  est celle «  $\lambda\acute{o}\gamma\omega$  », en sorte que le « *focal meaning* » désigne la possibilité de « traduire » les énoncés sur l'être des étants non-substantiels en énoncés sur une substance, de même que tout énoncé sur le caractère « sain » d'un médicament, par exemple, serait réductible à un énoncé sur la santé<sup>76</sup>.

Qu'il y ait dépendance définitionnelle<sup>77</sup> des étants non-substantiels à la substance, c'est-à-

---

75 Avec la particule  $\omicron\upsilon\nu$  en 1003b 11. La proposition précédente est certes introduite par  $\delta\iota\acute{o}$  («  $\kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \mu\eta\ \acute{o}\nu\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota\ \mu\eta\ \acute{o}\nu\ \phi\alpha\mu\epsilon\nu$  ») mais semble davantage faire figure d'incise dans le catalogue.

76 Cf. G.E.L. Owen [1960], particulièrement p. 180. Si la notion de *focal meaning* est entrée dans les mœurs contemporaines des aristotélisants, si ce n'est des philosophes en général, cela ne doit pas faire oublier qu'elle est porteuse de deux thèses extrêmement fortes et tout aussi discutables (au meilleur sens du terme) : la thèse de la traduction, qu'on vient d'esquisser, et celle de la plurivocité  $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$  comprise comme une extension de la synonymie. Les critiques contemporaines adressées à Owen (pour nous limiter à deux exemples très différents : W. Leszl [1970] ou C. Shields [1999]) portent généralement sur l'ensemble formé par ces deux thèses. Pour un état des lieux des débats contemporains autour de la thèse d'Owen (et une critique de celle-ci), cf. aussi, par exemple, H. Sefrin-Weis [2009]. La substitution du vocable « *focal meaning* » par « *core-dependent* » chez Shields est à cet égard significative. Les critiques les plus solides restent selon nous celles de Leszl [1970], cf. aussi W. Leszl [1975], p. 228 sq.

77 L'expression – qui n'est pas si loin du  $\acute{\alpha}\phi'\ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma$  alexandrinien – est courante dans la littérature sur le sujet, cf. par exemple F.A. Lewis [2004], p. 7. Cf. aussi les remarques à ce sujet de D. Devereux [2008], p. 288 sq. qui qualifie cette conception (l'idée que les étants non-substantiels présentés dans  $\Gamma$  sont relatifs à la substance d'un point de vue sémantique, par cette « dépendance définitionnelle ») comme la « *standard view* » (p. 288). L'enjeu est de savoir 1) jusqu'où s'étend cette dépendance et 2) ce que veut dire ici « dépendance », si elle implique un rapport de causalité, et si oui en quel sens. Sur la distinction

dire que ce que signifie être pour les étants non-substantiels doit être référé à la substance, cela est établi en Γ 2. La substance est donc à cet égard première, ce que le livre Z explicite et complète, en ajoutant à la priorité « λόγῳ » les priorités dans la connaissance et le temps<sup>78</sup>. Alexandre emploie certainement ce sens logique de la priorité quand il décrit la référence nécessaire des sens secondaires au premier<sup>79</sup>. Mais, d'une part, pour fonder la relation sémantique des divers étants à la substance, qui permet qu'ils soient étudiés par une seule et même science, Alexandre ne réduit pas la priorité de la substance à une priorité seulement définitionnelle. Car même si l'Exégète n'emploie jamais explicitement le vocabulaire des différents sens de la priorité dans son commentaire à Γ, la façon dont il décrit le rapport des étants non-substantiels à la substance implique davantage que la priorité λόγῳ et s'oriente vers une dépendance naturelle ou existentielle prise au sens le plus fort. Mais puisque Aristote lui-même décrit des cas de non-corrélation entre ces deux priorités, cela demande donc à être établi. D'autre part, l'enjeu est de savoir si cette dépendance définitionnelle entraîne que l'être des étants non-substantiels soit réductible à celui de simples modalités de la substance. Dit autrement, pour savoir si Alexandre soutient une conception du πρὸς ἓν qui tend vers la synonymie, il faut déterminer si, selon lui, la référence des sens secondaires à ce sens premier qu'est la substance implique, pour reprendre les termes de Owen, une traductibilité intégrale des énoncés sur ce qu'est être pour les étants non-substantiels en énoncés mentionnant la substance. En ce cas, quelle autonomie de sens peuvent encore conserver les diverses manières d'être attribuées aux étants non-substantiels ? Dans quelle

---

de la priorité logique (ou définitionnelle) et de la priorité naturelle (ou substantielle), cf. Δ 11, 1018b 34-37 et M 2, 1077b 1 sq. Sur le fait que la cohérence de Γ 2 implique une corrélation forte entre dépendance définitionnelle et dépendance naturelle, cf. M.T. Ferejohn [1980], p. 122-123.

78 Cf. Z 1, 1028a 34-36 et la confirmation en Z 4, 1030a 17 – b 7 et surtout Z 5, 1031 a 1-4 et l'expression d'« ἐκ προσηθείσεως ». Voir en outre la reprise de l'idée au début de Θ 1, 1045b 31-32, mais aussi, peut-être, l'affirmation de EE VII, 2, 1236a 20-21, à condition de corriger le texte « πρῶτον δ' οὐ λόγος ἐν ἡμῖν ὑπάρχει » en « ἐν πᾶσιν ὑπάρχει » (voir la note de V. Décarie *ad loc.*).

79 Voir par exemple *In Met.*, 255, 17-19 : « ἐπὶ γὰρ τὸν τῆς ὑγιείας λόγον πάντων τῶν ὑγιεινῶν ἢ ἀναφορά, διὸ καὶ ἔστι μιᾶς ἐπιστήμης ἢ γνώσεως αὐτῶν » (« c'est en effet à l'énoncé de la santé que se fait la référence de toutes les choses saines, raison pour laquelle la connaissance des choses saines est une science une ») ; cf. aussi 255, 35 – 256, 3. On pourrait enfin lire en ce sens, *i.e.* comme décrivant une dépendance d'abord définitionnelle, le « προσκατηγορούμενον » de 256, 7, quoique le texte soit ici suspect (« τὸ δὲ <οὕτως ἀποδοτέον πρὸς τὸ πρῶτον ἐν ἐκάστη κατηγορίᾳ, πῶς πρὸς ἐκεῖνο λέγεται> [1004a 28-30] εἶπεν ἀντὶ τοῦ πῶς ἕκαστον τῶν καθ' ἐκάστην κατηγορίαν οὕτως λεγομένων προσκατηγορούμενον πρὸς τὸ πρῶτον καὶ κυρίως τοιοῦτον λεγόμενον ἔχει, ὃ ἔστι τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ, καὶ πῶς ἀπ' ἐκείνου λέγεται » 256, 4-9). Pour le texte d'Alexandre, Bonitz indique ici un « *corruptum videtur* ». On peut proposer la traduction suivante : « Il dit cela [1004a 28-30] à la place de : <il faut dire> comment chaque chose qui se dit ainsi dans chaque catégorie se prédique en outre relativement au terme premier et qui est dit tel [ou "x"] de façon éminente, qui est dans la <catégorie de la> substance, et comment chaque chose se dit à partir de lui ».

mesure la priorité de la substance se distinguerait-elle alors d'une priorité générique<sup>80</sup> ?

Ce qui montre au premier chef qu'Alexandre ne se limite pas ici, conformément aux réquisits définis précédemment, à une priorité définitionnelle est la façon dont pour lui la priorité de la substance est celle d'un maximum. La substance est non seulement dite « étant » au sens propre ou éminemment, mais elle *est* étant au plus haut point. Ce sont là les deux adverbes qui reviennent fréquemment chez l'Exégète : « κυρίως καὶ μάλιστα » – dont il n'est pas toujours facile de savoir s'il s'agit là ou non d'un hendiadyn, s'il faut traduire par « éminemment et au plus haut point » ou plutôt « au sens propre et au plus haut point » (distinguant une priorité définitionnelle et une priorité naturelle)<sup>81</sup>. À tout le moins est-il clair que, pour l'Exégète, ces adverbes viennent qualifier une certaine manière d'être premier<sup>82</sup>.

Par analogie, le point est en effet établi sans ambiguïté pour la médecine, ou plus exactement le médecin :

[241.35] Ὅμοίως καὶ τὸ ἰατρικὸν τὸ μὲν λέγεται οὕτως τῷ ἔχειν ἰατρικὴν, ὡς ὁ ἰατρικός, ὁ καὶ κυρίως καὶ μάλιστα ἰατρικόν, τὸ δὲ τῷ εὐφυῆς εἶναι πρὸς τὸ ἀναλαβεῖν ἰατρικὴν, τὸ δὲ ὡς ἔργον καὶ ἀποτέλεσμα ἰατρικῆς, ὡς [242.1] λέγομεν ἰατρικῶς τετμησθαί τι, τὸ δὲ ὡς ὄργανον πρὸς ἰατρικὴν συντελοῦν ἢ φάρμακον. Λέγεται δὲ καὶ βιβλίον ἰατρικὸν τὸ περὶ ἰατρικῆς συντεταγμένον.

De même pour « médical », qu'on dit ainsi d'abord parce qu'il possède la médecine, comme le médecin, qui est éminemment et au plus haut point médical ; ensuite parce qu'il est naturellement doué pour apprendre la médecine, ou encore parce qu'il est l'acte et l'achèvement de la médecine – comme on dit de quelque chose qu'il a été découpé de manière médicale<sup>83</sup> – ou encore comme un instrument qui contribue à la médecine, ou un médicament. On dit aussi « médical » un livre qui a été composé<sup>84</sup> à propos de la médecine.

(241, 35 – 242, 3)

Il ne faut pas se laisser ici abuser par le report du premier sens, de la médecine vers le médecin : la science médicale est de fait une disposition de l'âme du médecin. L'analogie avec l'étant et le sain est toujours la suivante :

80 Pour reprendre les termes de la critique de E. Berti adressée fort justement à la thèse de Owen (cf. E. Berti [2001] / [2008a], p. 358-359). Cf. G.E.L. Owen [1960], p. 169, n. 16 : « *all the senses of on must be defined in terms of ousia* ».

81 Pour un bon exemple de couplage de ces deux adverbes, voir le texte fort de 183, 11-13 : « τοιοῦτον γὰρ καὶ τὸ τῆς σοφίας τέλος· ἢ γὰρ τοῦ κυριωτάτου τε καὶ ἀρίστου τῶν ὄντων καὶ μάλιστα ὄντος γνώσις μέγιστον οὔσα ἀγαθὸν ἐκείνη τέλος. »

82 Voir entre autres *In Met.*, 244, 19 ou 266, 4-5.

83 En bon français : de manière chirurgicale.

84 Il y a peut-être jeu de mots avec « τὰ συντεταγμένα » qui désigne spécifiquement l'ordonnance médicale – mais le verbe est courant pour désigner la composition d'un livre.

Médical	Médecine / Médecin	Autres choses médicales (scalpel, ouvrage de médecine, etc.)
Sain	Santé	Autres choses saines (régimes, promenade, médicament, bon teint, etc.)
Étant	Substance	Étants non-substantiels (accidents de la substance, chemins vers la substance, etc.) <sup>85</sup>

Il n'y a donc aucune raison de penser que la médecine est analogue à l'étant et le médecin à la substance : c'est la médecine – en tant qu'elle est nécessairement possédée par un médecin – qui est bien le sens premier du médical<sup>86</sup>.

Alexandre n'affirme en revanche jamais aussi explicitement que la santé est saine au plus haut point – ce qui, pour le coup, sonnerait peut-être par trop platonicien. Juste avant notre passage, il établit d'abord, prudemment, la dépendance des choses saines à la santé de façon négative : « ce qui ne contribue en rien à la santé, si on l'appelait "sain", le serait dit de manière homonymique par rapport à tout le reste des choses saines » (241, 33-34). La santé est ainsi la référence de toutes les choses saines et, à ce titre, elle fait « éminemment et au plus haut point » l'objet de la médecine<sup>87</sup>.

Quant à la substance, on peut d'abord songer à une priorité seulement définitionnelle, celle d'un sens propre, à cause de l'ambiguïté de *κυριώς* ; ainsi en 242, 10-11 : « ὄν γὰρ λέγεται κυριώς μὲν ἢ οὐσία ». Mais cela devient beaucoup plus intenable lorsque, une page plus loin, Alexandre proclame la « force de la substance relativement à l'être et à l'étant »<sup>88</sup> qui permet que même ses négations soient tenues pour des étants. Ainsi, selon un raisonnement déjà analysé au chapitre précédent, la science de l'étant en tant qu'étant est-elle surtout (*μάλιστα*) science de la substance, parce que celle-ci est la plus éminente parmi les étants : « κυριώτατον γὰρ τοῦτο ἐν τοῖς οὐσίῃσιν, ὡς ἐρρέθη, καὶ πρὸς τοῦτο τᾶλλα » (267, 26-27). Multiplier les exemples serait redondant : pour Alexandre, la substance est bien le premier étant, ce qui est au plus haut point<sup>89</sup>.

85 Pour les exemples du sain, cf. *In Met.*, 241, 29-33 ; pour les exemples du médical, cf. le texte cité ci-dessus ; pour les types d'étants, voir 242, 10 sq.

86 Contrairement à ce que soutient M. Bonelli [2001], p. 109.

87 *In Met.*, 244,15-16 (« ἡ γοῦν ἰστροική, πάντων οὐσα τῶν υγιεινῶν ἐπιστήμη, κυριώς καὶ μάλιστα τῆς υγιείας ἐστί, πρὸς ἣν τὰ ἄλλα λέγεται. »). Pour la « référence », cf. entre autres le passage déjà cité de 255, 17-19.

88 *In Met.*, 243, 9-10 : « Ἐνδείκνυται δὲ τὴν τῆς οὐσίας ἰσχὺν πρὸς τὸ εἶναι τε καὶ τὸ ὄν ».

89 Voir aussi *In Met.*, 244, 19-20 (« τοῦ πρώτου καὶ κυριώς ὄντος ἔσται, δι' ὃ καὶ τὰ ἄλλα ὄντα ») ; 255, 27 (« τὸ πρώτων τῶν ὄντων, τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ οὐσία ») ; 387, 11-12 (« ἀλλὰ καὶ καθὸ ὑπόκειται καὶ καθὸ τᾶλλα ἔστι τῷ ἐν ταύτῃ ὑποκειμένη εἶναι, μάλιστα καὶ πρώτων ὄν. »).

Il arrive certes à Aristote de qualifier, dans certains cas de plurivocité, le sens premier de « κυριῶς », voire, ailleurs, de corréler les adverbes μάλιστα et κυριῶς ; mais jamais ne dit-il que le sens premier (de l'amitié, de la puissance, etc.) est tel au plus haut point – sauf peut-être en un passage du *Protreptique*<sup>90</sup>. Pour Alexandre au contraire, la substance est non seulement par soi, mais même par soi un étant, ce qu'est précisément un étant<sup>91</sup> – autant d'expressions que l'Exégète emploie d'ailleurs aussi, à la lettre, quand il parle de l'étant selon Platon ou des Idées<sup>92</sup>. Cela, à soi seul, n'implique pas une lecture platonisante de la doctrine aristotélicienne de la substance, mais plutôt une certaine manière d'interpréter la critique de l'Idée platonicienne. La doctrine de la substance serait ainsi conçue comme réussissant là où échouait la théorie platonicienne, la substance elle-même venant prendre en charge ce que ne parvenaient pas à faire les Idées.

Surtout, la thèse selon laquelle la substance est un étant au plus haut point n'est rien d'autre au fond que l'application directe de la différence que fait Alexandre entre synonymes et πρὸς ἕν. L'absence d'« isotimie », l'inégalité de condition qu'Alexandre avait annoncée comme caractéristique des πρὸς ἕν, trouve donc son expression dans une différence de degrés. Ici aussi, comme on l'a vu dans sa théorie des principes et singulièrement dans le commentaire à α 1, Alexandre ouvre la voie à ce que M. Rashed appelle un « gradualisme de l'être » ou, si l'on préfère, à une ontologie scalaire<sup>93</sup> – même si son « échelle » ne compte ici que deux barreaux : la substance et les étants non substantiels. Le « gradualisme » que M. Rashed discerne entre les différentes substances et les différentes formes vaut donc déjà, selon nous, au niveau prédicamental, pour dire la priorité de la substance telle qu'elle rend possible une prédication

90 Pour la corrélation de μάλιστα et κυριῶς, cf. par exemple GC I, 4, 320a 2. Le début de Θ 1 qualifie bien un sens de la puissance, à savoir la puissance selon le mouvement, de « μάλιστα κυριῶς » (1045b 36), mais n'est-ce pas plutôt, comme le traduisent adéquatement A. Jaulin et M.-P. Duminil, parce que tel est le « sens le plus propre » dans la mesure où « puissance » est d'abord une notion d'origine physique ou, comme le dit G. Aubry, « cinétique » (G. Aubry [2006], p. 113) et qui sera ensuite dépassé dans le livre Θ ? Pour l'idée que le sens premier est κυριῶς, cf. EEVII, 2, 1236a 20 et EN VIII, 5, 1157a 31. Enfin, le *Protreptique* accorde quant à lui explicitement une supériorité de la santé sur les choses saines (Jamblique, *Protreptique*, 42, 23-29).

91 *In Met.*, 249, 13 « ἡ οὐσία ὅπερ ὄν ἐστι καὶ κυριῶς ὄν ». Voir aussi 250, 22 sq. (l. 23 : « κυριῶς μὲν καὶ καθ' αὐτὸ ὄν ἡ οὐσία »).

92 L'Idée d'égal, par exemple, est de fait l'égal « κυριῶς » et, plus généralement les Idées sont ce qu'elles sont « κυριῶς » (83, 14 et 21. Sur ce texte voir entre autres G.E.L. Owen [1957] et L. Gazziero [2008]. Notons en passant que, jamais en A, Aristote n'emploie l'adverbe pour qualifier les Idées). Les Idées doivent aussi être de même nature au plus haut point, « μάλιστα » (89, 24)

93 On se rappelle que pour Alexandre les principes premiers sont étants au plus haut point (la thèse est répétée dans le proème du commentaire à Γ, en 237, 5 sq.) et que tels sont les objet de la sagesse (183, 10 sq.). Pour le commentaire à α 1, cf. ci-dessus § 2.1.3. Sur le gradualisme de l'être et de la vérité, cf. M. Rashed [2007b], p. 309 sq.



légitime de « étant », ni homonymique, ni, du moins selon Alexandre, synonymique, précisément du fait de cette inégalité.

À cela s'ajoute que, pour l'Exégète, cette échelle de l'étant est aussi une échelle de l'unité. En vertu de la convertibilité entre étant et un, la substance est en effet aussi éminemment et par soi « une »<sup>94</sup>. Dès lors, « πρὸς ἓν » et « ἀφ' ἐνός » signifient, dans le cas des étants, non pas seulement le fait d'être relatif ou de provenir d'une unité parmi d'autres, mais de l'unité au sens propre, l'unité substantielle.

L'écart avec Aristote et le texte de Γ 2 est alors net. Et même si l'on soutient qu'Alexandre lit Γ 2 en ayant le livre Z en tête<sup>95</sup>, où le privilège de la substance est davantage étayé, il reste qu'en Z, la substance est uniquement déterminée comme le « premier étant », celui que « suivent » les étants non substantiels<sup>96</sup>, non comme étant au plus haut point. On a de toute façon de nombreuses raisons de penser que l'ontologie aristotélicienne n'est pas une ontologie scalaire, ne serait-ce que parce que, comme on l'a vu, pour Aristote, il n'y a de comparaison possible qu'entre des synonymes, qu'il ne peut donc pas y avoir de plus et de moins entre les étants<sup>97</sup>. Seuls, peut-être, *Métaphysique α* et les fragments du *Protreptique* pourraient admettre une lecture gradualiste<sup>98</sup>. La conception de degrés dans l'étant tend à affadir la thèse de sa plurivocité, à en donner, en tout cas, une version ordonnée et, si ce n'est homogène, du moins unifiée.

Mais il y a plus : Alexandre ne se contente pas d'établir cette priorité de la substance comme maximum d'être et d'unité pour fonder l'unité référentielle des autres étants. Si la substance est le premier étant, l'étant au sens propre ou éminent, c'est aussi parce que, simultanément, elle est cause de l'être des autres étants.

---

94 Cf. par exemple *In Met.*, 249, 5 sq. et 13-14 : « ὥσπερ ἡ οὐσία ὅπερ ὄν ἐστι καὶ κυρίως ὄν, οὕτω καὶ ὅπερ ἓν καὶ κυρίως ἓν, ἀλλ' οὐ κατὰ συμβεβηκός ».

95 M. Bonelli [2001], p. 119 sq.

96 Respectivement en Z, 1, 1028a 14 et Z 4, 1030a 22.

97 Pour ces arguments – et d'autres –, cf. W. Leszl [1970], p. 75 sq. et 280 sq. On peut tout à fait expliquer certains passages de Z, par exemple, qui ont l'air gradualistes, sans recourir à une ontologie scalaire. Il nous paraît même qu'injecter des degrés de l'être ou de la substance dans les passages où Aristote parle de ce qui est « plutôt substance » ou « plutôt étant » (1028a 26 ; 1029a 6 ; 1029a 29-30 ; 1040b 22-24, etc.) relèverait du faux-sens. Cf. aussi B 5, 1002a 4-8 et 15-18. Sur ces questions, voir à nouveau W. Leszl [1970] 354-355.

98 Cf. R. Brague [1988], p. 407, n. 24. Pour l'importance de *Métaphysique α* et du *Protreptique* pour Alexandre, cf. M. Rashed [2000] et [2007b], p. 309 sq. et ci-dessus, § 2.1.3.

## b) Une cause

On s'en souvient, selon Alexandre, la prédication de « étant » est fondée en ce que la nature de la substance se donne à « voir » dans les différents étants<sup>99</sup>. À la question de savoir en quelle façon la substance se manifeste dans les étants, la réponse est qu'elle le fait à titre de cause. La dépendance des étants à la substance est comprise comme une dépendance causale. Ici aussi se creuse l'écart entre le Philosophe et son Exégète : Alexandre va introduire dans son commentaire à Γ le vocabulaire de la causalité (« αἰτία » ou « δι' ὅ »), un vocabulaire absent du texte aristotélicien. Aristote y qualifie la substance de « principe »<sup>100</sup> sans jamais spécifier outre mesure. On l'a dit, la nature de la priorité de la substance, la façon dont elle est principe des autres significations est à peu de choses près laissée dans l'ombre en Γ ; elle n'est en tout cas pas explicitée dans les termes de Z (priorité définitionnelle, dans la connaissance et dans le temps). Si l'on peut accorder à Owen qu'en Γ l'accent est davantage mis sur la dépendance définitionnelle, caractérisant la substance comme « focal meaning », la chose demeure de toute façon moins explicite qu'en Z 1, 1028a 34-36 ou Θ 1, 1045b 31, par exemple. De surcroît, peut-être en Z 1 Aristote est-il au plus près d'établir en outre une dépendance d'être entre la substance et les étants non substantiels, en disant que c'est « par la substance » (« διὰ ταύτην ») que « sont » les autres étants<sup>101</sup>. Mais admettre une dépendance d'être entre la substance et les autres étants, ou désigner la substance comme condition *sine qua non* des autres étants, n'est même pas encore la tenir pour une cause – ce qu'Aristote ne fera qu'au bout du chemin de Z, en Z 17 et en H, et encore est-ce en un sens très déterminé<sup>102</sup>. En outre, que la substance soit principe pour les autres étants n'est pas exactement dire que l'être des autres étants serait en quelque façon réductible à, voire déductible de l'être de ce principe lui-même.

Pour Alexandre, au contraire, la causalité de la substance est un acquis, un donné, et l'idée que la substance est cause de l'être des autres étants est sans doute l'une des thèses les plus

99 Pour mémoire, *In Met.*, 243, 33 – 244, 3 : « τρόπον δέ τινα καὶ ταῦτα πρὸς μίαν φύσιν τὴν ἀναφορὰν ἔχοντα καθ' ἑν λέγεται, καθ' ὅσον ἐν πᾶσί πως αὐτοῖς ὀρᾶται ἢ φύσις αὕτη, ἀφ' ἧς καὶ δι' ἣν οὕτως καλεῖται, εἰ καὶ μὴ ὁμοίως καὶ ἐπίσης αὐτῆς πάντα μετέχει ». Pour être exact, ce qui se laisse voir n'est pas « la nature de la substance au sens de l'essence de la substance, mais plutôt « cette nature qu'est la substance », φύσις étant sans doute employée ici au sens très large de « réalité ».

100 *Met.* Γ, 2, 1003b 6 : « πρὸς μίαν ἀρχήν ».

101 *Met.* Z, 1, 1028a 29-30. Sur le saut de l'argumentation à l'œuvre à cet endroit de Z 1, cf. J.K. Ward [2010], p. 114. Voir aussi, parmi d'autres textes, *GC* I, 3, 317b 4-11.

102 Voir aussi *Met.* Λ 5, 1071a 1-2.

constantes de l'Exégète. On en a ainsi une esquisse dans une prémisse de la réfutation des Idées, en 89, 12 sq. Ce passage tend d'ailleurs à conforter l'hypothèse selon laquelle, pour Alexandre, la théorie aristotélicienne de la substance est la *pars construens* de la destruction des Idées. La substance est ce qui fait que les autres étants sont, ou sont ce qu'ils sont<sup>103</sup>, sans tomber dans la métaphore du modèle, ni la position d'entités universelles séparées. En commentant A 9 et la question de savoir si les platoniciens peuvent, de façon cohérente, poser ou non l'existence d'Idées d'autres choses que des substances, Alexandre suit en un premier temps au plus près Aristote. Les platoniciens sont décrits comme déchirés entre deux injonctions contradictoires : leur tendance, d'une part, à poser des Idées d'autres choses que des substances, puisqu'il y a des formes de tout ce qui peut être objet de science (990b 11-13) et que les sciences ne portent pas que sur les substances (b 26-27) ; d'autre part, une conception de la participation comme ce qui n'a pas lieu par accident mais par soi et où, le participé « ne se disant pas d'un substrat » (b 31), il doit être substantiel.

À partir de 89, 9, toutefois, Alexandre introduit dans son commentaire un développement qui n'est plus une simple paraphrase<sup>104</sup>. Il y fait en somme le raisonnement suivant : les Idées doivent être causes de l'être des choses qui sont relativement à elles (« αἰτίαι τοῖς πρὸς αὐτὰς οὐσι τοῦ εἶναι », 89, 9) et cette causalité s'exerce par la participation ; de ces deux prémisses il s'ensuit que les Idées doivent être par soi causes pour les choses qui sont relativement à elles et à cause d'elles (« αἰτία τοῖς πρὸς αὐτὰς καὶ δι' αὐτὰς οὐσιν » 89, 11). Si cette causalité s'exerçait par accident, les Idées ne pourraient en effet fournir l'être à ces choses (« τὸ εἶναι ἄν τοῖς πρὸς αὐτὰς οὐσι παρέχοιεν », 89, 14-15). L'argument d'Alexandre est donc différent de celui d'Aristote et va à tout le moins au-delà du seul texte : l'Exégète se sert de la propriété pour les Idées d'être « causes de l'être » pour asseoir qu'elles sont substances et que, dès lors, ce qui en participe ne peut être que substantiel (89, 18-20). On note en outre l'emploi singulier de la préposition πρὸς, qu'Aristote n'utilise pas en ce contexte. Chez Alexandre, elle signifie la relation des choses sensibles aux Idées, et se trouve donc donnée comme la réversion de la relation de causalité des Idées à l'égard de ce qui en participe.

Plus généralement, la thèse selon laquelle les Idées ont à assumer le rôle de « causes de

---

103 Nous laissons encore ici dans l'ombre la nature exacte de la causalité exercée par la substance, celle-ci n'étant qu'implicite dans le commentaire à A.

104 W.E. Dooley [1989], p. 126, n. 275 note bien qu'Alexandre n'est plus dans la simple paraphrase. Seulement, pour Dooley, Alexandre se contente en fait là de « développer les implications du texte » ; il nous semble qu'Alexandre en fait davantage.

l'être » pour le reste est fréquente dans le commentaire alexandrinien à A 9<sup>105</sup>, bien plus fréquente que dans le texte d'Aristote. Le Stagirite rappelle une seule fois l'affirmation du *Phédon* qui veut que les Idées soient « causes de l'être et du devenir ». Or, pour la critique aristotélicienne, c'est la conjonction de l'être et du devenir qui est cruciale<sup>106</sup>. Mais si la substance aristotélicienne, pour Alexandre, peut être légitimement considérée comme « cause de l'être », c'est bien parce que le concept de substance est en mesure d'assumer une tâche théorique, décrivant adéquatement le réel, que les Idées ne parviennent à exercer. La substance est ainsi cause de l'être des autres étants sans pour autant supprimer le fait de l'accidentalité et la multiplicité du monde. La thèse platonicienne, en effet, par l'idée de participation à l'étant en soi et l'un en soi, tend à réduire toutes choses à l'unité, alors que, même dans le cadre platonicien, « bien que <ces choses> viennent à être relativement à une certaine unité, elles sont et demeurent pourtant multiples »<sup>107</sup>. Et c'est cette contradiction que la théorie aristotélicienne de la substance et la doctrine attenante du πρὸς ἓν permettent d'éviter.

Cette fonction de « cause de l'être » est en effet explicitement attribuée à la substance dans le cadre de sa fonction d'unité de référence, dans le commentaire de 1003b 16-17, là où Aristote dit :

Or dans tous les cas la science est proprement science du premier, dont dépend tout le reste et par quoi il se dit.

Cette affirmation est bien sûr cruciale pour l'interprétation d'Alexandre. Mais la proposition aristotélicienne, contrairement peut-être aux apparences, n'implique pas nécessairement de poser la substance comme cause de l'être. En effet, on peut très bien, comme le propose P. Aubenque<sup>108</sup> considérer qu'on a là l'énoncé d'un principe général (« dans tous les cas la science est proprement science du premier ») valant dans deux cas distincts, comme en témoigne

---

105 Voir par exemple *In Met.*, 77, 23 ; 94, 5 ; 96, 26-27 (où il est question pour les Idées de « contribuer », συντελεῖν, à l'être des autres choses) ; 97, 2, etc. Cf. aussi le rappel dans le commentaire à Δ 8, *In Met.*, 374, 36 (« αἱ γὰρ ιδέαι ἀριθμοὶ οὔσαι τοῦ εἶναι τοῖς ἄλλοις αἰτίαι »).

106 En A 9, 991b 4, se référant sans doute au *Phédon* 97b 5-6 où Socrate, après avoir annoncé une enquête sur les causes de la génération et la corruption, ajoute la question de savoir « pourquoi une chose est ». Pour cette critique aristotélicienne, voir le passage parallèle de M 5, 1080a 3 et GC II, 9, 335b 15-16

107 *In Met.*, 125, 11-13, la phrase complète étant : « ὥστε οὐ τὰ πολλὰ καὶ τὰ πάντα ἐν γίγνεται, κὰν συγχωρήσῃ τις αὐτοῖς πάντα ἃ λαμβάνουσιν, ἀλλὰ πρὸς ἓν τι γεγονότα πολλὰ μέντοι ὄντα καὶ μένοντα », qui commente *Met.* A, 9, 992b 10-11. Précisons que, pour Alexandre, cette critique se fait bien d'un point de vue platonicien, comme le précise le début de cette phrase, et entend pointer une contradiction interne. Pour la pluralité des choses en dehors des Idées, cf. entre autres *Rep.* VI, 507b.

108 P. Aubenque [1985a] / [2009a], p. 297.

la polysyndète avec la répétition du καὶ. Si la polysyndète doit être lue comme unifiant ces deux « cas », rien n'empêche pour autant d'entendre la « dépendance » mentionnée dans la première relative à la lumière de la seconde, et désignant donc une dépendance d'abord sémantique. Tenir cette dépendance pour une forme de causalité est un geste d'interprète – qui n'est du reste guère nécessaire pour rendre raison de la progression argumentative du passage – et Alexandre, lui, saute allègrement ce pas :

1003b16 : Πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἢ ἐπιστήμη.

[244.10] Λαβῶν ὅτι τῶν πολλαχῶς λεγομένων ὡς ἀφ' ἑνός τε καὶ πρὸς ἓν ἐπιστήμη μία, ἐξῆς δείκνυσιν ὅτι ἐν τοῖς οὕτως ἔχουσιν, ἐν οἷς τὸ μὲν πρῶτον τί ἐστι καὶ κυρίως λεγόμενον, τὰ δὲ ἀπ' ἐκείνου, ὡς ἔχει ἐν τοῖς ἀφ' ἑνός καὶ πρὸς ἓν λεγομένοις, τοῦ πρώτου κυρίως καὶ μάλιστα ἐστὶν ἢ περὶ ἐκείνην τὴν φύσιν καταγινομένη ἐπιστήμη, πρὸς ἣν καὶ τὰ ἄλλα συντελεῖ. [244.15]

Ἡ γοῦν ἱστροική, πάντων οὖσα τῶν ὑγιεινῶν ἐπιστήμη, κυρίως καὶ μάλιστα τῆς ὑγείας ἐστὶ, πρὸς ἣν τὰ ἄλλα λέγεται. ὁμοίως καὶ ἡ περὶ ἀγαθῶν κυρίως καὶ μάλιστα ἐστὶ περὶ τοῦ τελειοτάτου τῶν ἀγαθῶν.

Καὶ περὶ τοῦ ὄντος δὴ παντός, ἐπεὶ τῆς αὐτῆς ἐστὶ φύσεως τὸ ὄν, μία μὲν ἐπιστήμη, αὕτη δὲ μάλιστα ἐπὶ τοῦ πρώτου καὶ κυρίως ὄντος ἐστὶ, δι' ὃ [244.20] καὶ τὰ ἄλλα ὄντα. Τὴν δὲ οὐσίαν τοιοῦτον λέγουσιν· ἐκ ταύτης γὰρ ἤρτηται τὸ εἶναι τῶν ἄλλων, καὶ διὰ ταύτην ὄντα κἀκεῖνα. Τῶν οὐσιῶν ἄρα τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ζητητέον τῷ φιλοσόφῳ, ᾧ ἢ πραγματεία περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν· αἱ γὰρ ταύτης ἀρχαὶ καὶ τοῦ ὄντος ἂν παντὸς εἶεν, εἴ γε τοῖς ἄλλοις ἢ οὐσία ἀρχή τε καὶ αἰτία τοῦ εἶναι.

« Or dans tous les cas la science est éminemment science du premier ».

Après avoir posé que des choses dites en plusieurs sens comme celles à partir d'une unité et relativement à une unité, il y a une unique science, il montre ensuite que dans les choses qui se comportent ainsi, dans lesquelles il y a d'une part quelque chose qui est premier et est dit éminemment, et d'autre part ce qui en provient (comme il en va dans ce qui se dit à partir d'une unité et relativement à une unité), la science qui porte sur cette nature, à laquelle contribuent les autres choses, est éminemment et au plus haut point science du premier.

Par exemple, la médecine, qui est science de toutes les choses saines, est éminemment et au plus haut point science de la santé, relativement à laquelle toutes les autres choses <saines> sont dites <saines>. De la même manière, la science des biens porte éminemment et au plus haut point sur le plus parfait des biens.

Donc aussi pour l'étant dans sa totalité, puisque l'étant est de même nature, il y a une unique science, mais celle-ci portera principalement sur l'étant premier et éminent, par lequel<sup>109</sup> tous les autres étants aussi sont <étants>. Un tel étant, on dit que c'est la substance. De celle-ci en effet dépend l'être des autres étants, et par elle, ceux-ci sont étants<sup>110</sup>. Ce sont donc les principes et les causes des substances que doit chercher le philosophe, lui dont l'étude porte sur l'étant en tant qu'étant. Les principes de la substance, en effet seraient aussi les principes de tout étant, s'il est vrai que la substance est à la fois principe et cause de l'être pour le reste des étants.

(244, 9-24)

109 Ou – mais c'est plus lourd – « à cause duquel ». De même pour l'occurrence suivante à propos de la substance. Sur l'équivalence systématique de « δι' ὃ » avec la cause chez Alexandre, voir aussi *In Met.*, 247, 13-15.

110 Pour mémoire, l'équivalence de « être » employé absolument avec « être un étant » est établie en *In An. Pr.*, 15, 15-22.

Le texte concentre un certain nombre des gestes exégétiques déjà observés chez Alexandre, au sujet non seulement des plurivoques, mais aussi de la science de l'étant en tant qu'étant et la place qu'y occupe la substance ; nous n'y revenons pas. Le premier moment du texte (délimité ci-dessus par le premier paragraphe) récupère les analyses précédentes sur les ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἓν et les applique au cas des sciences qui les étudie : la science de ces choses est « éminemment et au plus haut point » science du premier sens – ce qui ne signifie pas qu'elle soit exclusivement science de celui-ci. La suite décline cette thèse par deux modèles, qui rendent visibles les efforts d'Alexandre pour aplanir le texte d'Aristote, quoique d'une manière assez ingénieuse. Le premier cas explicite ainsi le lien entre les deux exemples aristotéliens du sain et du médical pour mieux mettre au jour la communauté de structure entre l'objet de la science (le sain et la santé) et la science (la médecine). Le cas du Bien, absent du texte d'Aristote, est également intéressant : Alexandre le classe ici explicitement dans les ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἓν, ce qui justifie *a posteriori* sa reprise d'éléments de l'analyse anti-platonicienne du début de l'*Éthique à Nicomaque* dans le traitement des ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἓν. Il est en outre probable qu'Alexandre l'introduise au titre d'objet de la sagesse et, donc, par anticipation de l'étant, puisque celle-ci porte sur le Bien qui est non pas objet d'action mais de contemplation, « le plus éminent et le meilleur des étants », « ce qui est au plus haut point »<sup>111</sup>. La position du Bien dans les ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἓν est l'un des multiples aspects de l'unification alexandrinienne de la *Métaphysique*.

Par analogie et grâce à cette médiation que constitue le cas du bien<sup>112</sup>, la même analyse se voit dès lors appliquée à l'étant : la science de l'étant en tant qu'étant porte sur l'unité à laquelle se réfèrent les étants, la substance. Mais ce qui est neuf par rapport aux exemples précédents<sup>113</sup> est l'unification des relations de provenance et de référence (ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἓν) dans la dépendance causale. La substance est cause de l'être des autres étants et c'est en vertu de cette causalité qu'ils sont des étants et sont donc appelés « étants ». La difficulté est bien sûr de savoir ce que veut dire ici « cause de l'être », une question épineuse dans les détails de laquelle on pénétrera plus avant dès la prochaine partie.

---

111 Cf. *In Met.*, 183, 11-13 : « τοιοῦτον γὰρ καὶ τὸ τῆς σοφίας τέλος· ἢ γὰρ τοῦ κυριωτάτου τε καὶ ἀρίστου τῶν ὄντων καὶ μάλιστα ὄντος γνώσις μέγιστον οὔσα ἀγαθὸν ἐκείνη τέλος. »

112 On en perçoit un usage similaire (du cas du Bien comme « plaque tournante » du raisonnement) dans le passage étudié ci-après du *De anima*, 88, 24- 89, 8 où le bien est l'exemple d'application de principe de causalité du maximum qui permet qu'on applique ensuite le principe au cas des intelligibles et de l'intellect agent.

113 Alors que, dans d'autre texte (cf. note précédente), Alexandre n'hésite pas à poser le bien suprême comme cause de la bonté des autres biens.

D'emblée, cependant, en vertu du commentaire au dernier sens de la priorité en Δ 11, on est fondé à comprendre cette cause de l'être à l'aune d'une dépendance existentielle : Alexandre dit en effet dans son commentaire à Δ 11 que la substance est première par rapport à ses accidents au sens où la destruction de la substance entraîne celle des accidents, mais que la destruction des accidents n'entraîne pas celle de la substance<sup>114</sup>. Cette antériorité est une priorité « selon l'être et l'existence » (κατὰ τὸ εἶναι [...] καὶ κατὰ τὴν ὑπαρξίν, 387, 8-9) et Alexandre la rattache à la fonction substrative de la substance, en vertu de laquelle elle est l'« étant au plus haut point et premier » (μάλιστα καὶ πρῶτον ὄν, 387, 12).

L'antériorité de la substance qui se fait jour dans le traitement alexandrinien des πρὸς ἓν est donc le sens de « premier » qu'Aristote qualifie lui-même de platonicien, la priorité naturelle ou substantielle. J. Cleary note en effet que, dans tout le traitement aristotélicien de la priorité, dans l'ensemble du *corpus*, c'est le seul sens qui se trouve rattaché à une figure historique – quoique l'on puisse avoir du mal à trouver une référence à cette « division » dans les dialogues<sup>115</sup>. Ce critère de l'antériorité, que reprend Alexandre et qui n'est pas sans rappeler également les *Catégories* 12 et 13<sup>116</sup>, doit ainsi être lu dans la continuité de son gradualisme – comme en témoigne aussi le commentaire à B 5 sur le corps qui est moins substance que la surface, parce que l'un implique l'autre mais non l'inverse<sup>117</sup>.

La différence flagrante entre Aristote et Alexandre est qu'Alexandre tire de cette priorité de la substance un double statut de cause et de maximum d'être, ce que fait par exemple, dans le commentaire à Δ 11, la proposition de 387, 11-12 : « ἀλλὰ καὶ καθὸ ὑπόκειται καὶ καθὸ τᾶλλα ἔστι τῷ ἐν ταύτῃ ὑποκειμένη εἶναι, μάλιστα καὶ πρῶτον ὄν ». Si l'Exégète est cohérent – et rien n'indique le contraire –, il faut entendre le « καθὸ τᾶλλα ἔστι » en écho avec la détermination de la substance comme cause de l'être. C'est de cette détermination qu'Alexandre tire l'idée qu'elle est étant au plus haut point et premier, selon le principe sous-jacent que nous nommons « principe de causalité du maximum », d'après lequel, dans un ensemble d'éléments dotés du même prédicat x, l'élément qui est x au plus haut point est alors nécessairement la cause de l'être-x des éléments restants, et réciproquement.

---

114 Pour l'argument de suppression, cf. ci-dessous, § 3.2.1.

115 J.J. Cleary [1988], p. 44-45 et W.D. Ross [1924], I, p. 317. Cleary renvoie au *Sophiste* et au *Politique*.

116 Cf. par exemple sur l'antériorité des genres, *Cat.*, 13, 15a 4-6.

117 Cleary se livre d'ailleurs à une lecture gradualiste de ce passage, cf. J.J. Cleary [1988], n. 56, p. 111. Pour Alexandre, cf. *In Met.*, 228, 30 sq.

Ce passage ne fait, selon nous, que concentrer ce qui se trouve implicite dans le reste du *corpus*, mais qui est trop fréquent pour ne pas être significatif, à savoir la corrélation pour la substance de son statut de cause avec celui de maximum d'être, ou d'étant premier et au plus haut point. Le principe de causalité du maximum est la structure cachée qui guide la compréhension alexandrinienne de la relation ἀφ' ενός τε καὶ πρὸς ἕν. Grâce à lui, l'objectif que s'était fixé l'Exégète est rempli : la relation sémantique des divers étants à la substance et la possibilité de tous les nommer « étants » est fondée en réalité. Les étants non substantiels n'ont l'être qu'en vertu de la substance comprise comme étant maximal et capable d'exercer la fonction de « cause de l'être » pour tout le reste. L'unité des divers étants est donc maintenue : les étants non substantiels « partagent une certaine communauté dans le fait d'être ce qu'ils sont dits parce qu'il y a une certaine nature de cet objet <la substance> qui, en quelque façon, se laisse voir en tous » (241, 18-20).

*c) Premier et universel, derechef*

La proposition de Derrida selon laquelle, dans l'histoire de la philosophie, la polysémie n'est jamais pensée que dans l'horizon « d'une lecture intégrale », celui « d'une parousie finale du sens enfin déchiffré, révélé, devenu présent dans la richesse rassemblée de ses déterminations »<sup>118</sup>, si elle ne nous paraît pas pouvoir décrire la situation aristotélicienne (voire induire un contre-sens sur Γ 2, qui a bien davantage à voir avec la « dissémination »), cette proposition, donc, pourrait commencer à valoir pour son interprétation alexandrinienne. Pour ce faire, il faudrait établir si, pour Alexandre, la substance suffirait à signifier intégralement l'étant. La polysémie alexandrinienne n'est-elle qu'un tribut accordé de mauvaise grâce à la dissémination aristotélicienne ? Et, en ce cas, dans quelle mesure le πρὸς ἕν n'est-il pas qu'une version légèrement retravaillée, *i.e.* rendue immanente, de l'éponymie platonicienne ?<sup>119</sup> L'être des

118 J. Derrida [1972a], p. 389 et [1972b], p. 368 et 392.

119 J.K. Ward ([2008], p. 39 sq) montre la similarité entre la notion platonicienne et le πρὸς ἕν aristotélicien. Ward, en insistant sur ces similarités, tend d'ailleurs à donner du πρὸς ἕν aristotélicien une version singulièrement proche de celle d'Alexandre – et doit se reprendre quelques pages après (p. 40) en soulignant aussi ce qui sépare éponymie et uni-référentialité, à savoir que les différentes entités auxquelles s'appliquent les prédicats (sain, étant...) sont « de même statut métaphysique ». Mais la différence est évidemment plus forte et Ward le note ensuite, au risque d'une contradiction avec les pages précédentes : la dépendance entre les Formes et les particuliers n'a finalement rien à voir avec la relation entre le sens premier et les sens secondaires (p. 41).



étants non substantiels ne serait alors rien d'autre que l'effet de la causalité ontique de la substance, un reflet de sa nature d'étant éminent et la « nature » de la substance, dont il est question, figurerait à peu de chose près un genre.

Tel serait l'ultime accomplissement de la coordination du *πρὸς ἓν* avec l'*ἀφ' ἑνός*. La relation *ἀφ' ἑνός* inverse en effet le point de vue du *πρὸς ἓν* en accentuant la position éminente de l'unité en question et la dépendance des autres choses. À ce titre, la détermination de la substance comme cause de l'être n'est rien d'autre que l'expression dynamique de la relation *ἀφ' ἑνός*, comme Alexandre l'illustre lui-même en disant que c'est « à partir » de la substance que les autres étants possèdent l'être (« ἀπὸ τῆς οὐσίας τὸ εἶναι ἔχει », 257, 8). On pourrait ainsi concevoir, par exemple, que le *πρὸς ἓν* ne désigne plus que la référence (l'anaphore) sémantique des étants non-substantiels à la substance, la relation de dépendance, l'*ἀφ' ἑνός*, signifiant au contraire leur relation réelle, la causalité de la substance<sup>120</sup>.

De façon plus générale, la substance est-elle pour autant essentiellement un étant au point d'avoir l'être pour essence, de ne plus figurer un sens de l'étant parmi d'autres, fût-il le premier, mais suffisant à dire la totalité ce que c'est que d'être ? La substance, première selon l'être et première selon l'énoncé, serait première dans la connaissance, mais au sens où la connaissance du reste se laisserait déduire de la connaissance du premier. Telle est la thèse qui, selon W. Leszl ou E. Berti, par exemple, se trouve au fond des conceptions synonymiques du *πρὸς ἓν*, des tentatives pour réduire la plurivocité de l'étant<sup>121</sup>. Or nous avons déjà croisé un passage qui semble aller dans ce sens en identifiant premier et universel :

Ὅτι δὲ μία τῶ γένει ἢ περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν  
πραγματευομένη φιλοσοφία, ἐδήλωσε καὶ ἐξ  
ῶν εὐθύς ἀρχόμενος τοῦ βιβλίου εἶπεν  
“αὕτη δὲ ἐστὶν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει  
λεγομένων ἢ αὐτή,” ἢ περὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ  
πρῶτα αἴτια καὶ τὴν οὐσίαν [246.10]  
πραγματευομένη. ἅμα τέ ἐστὶ πρώτη καὶ  
καθόλου ἐν γὰρ τοῖς ἀφ' ἑνός τε καὶ πρὸς ἓν  
λεγομένοις τὸ πρῶτον καὶ καθόλου, τῶ καὶ  
τοῖς ἄλλοις αὐτὸ εἶναι αἴτιον τοῦ εἶναι, ὡς  
καὶ αὐτὸς ἐν τῶ E τῆσδε τῆς πραγματείας  
ἐρεῖ.

Et que soit une par le genre la philosophie qui s'occupe de l'étant en tant qu'étant, Aristote l'a aussi expliqué à partir de ce qu'il a dit dès le début du livre : « elle n'est identique à aucune des sciences dites partielles », elle qui s'occupe des principes, des causes premières et de la substance. Elle est à la fois première et universelle, car dans ce qui se dit à partir d'une unité et relativement à une unité, le premier est aussi universel, du fait que pour les autres choses il est lui-même cause de leur être, comme le dira aussi Aristote lui-même au livre E de ce traité.

(246, 6-13)

120 Cf. A. Stevens [2000], p. 79.

121 Cf. entre autres W. Leszl [1970] et E. Berti [1979] et [2001]. L'expression de « conception synonymique » n'est pas chez E. Berti, mais c'est bien cela qu'il vise quand il étudie la thèse d'Owen, par exemple. Voir aussi P. Aubenque [1962], p. 194 sq.

Si ce passage, commentant 1003b 21-22, ne concerne que la structure uni-référentielle de la science de l'étant en tant qu'étant, il prétend toutefois énoncer une règle générale pour les « ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν », à savoir la conjonction du premier et de l'universel. L'unité à laquelle se réfère et dont proviennent les autres choses dit aussi universellement ce qui vaut pour le reste, à titre de « cause de l'être ». Appliqué au cas prédicamental de la substance par rapport aux étants non-substantiels, il faudrait alors le lire en conjonction avec les passages où Alexandre dit que la substance est « par soi » étant et une<sup>122</sup>. La substance alexandrinienne ne serait dès lors plus très loin de l' « αὐτοὸν καὶ αὐτοῦν » des platoniciens ou, dans une version médiévale, de l'*esse ipsum subsistens* de Thomas, dont E. Berti a bien montré ce qu'il perdait de la thèse aristotélicienne de la plurivocité de l'étant et ce qu'il mécomprendait de la onzième aporie de B<sup>123</sup>. Toutefois, il n'est pas certain que la thèse alexandrinienne, selon laquelle la substance est par soi un étant, tombe dans le travers dénoncé par E. Berti : si la substance est par soi tout ce qu'elle est, n'est-il pas logique qu'elle soit également par soi un étant ? De là à affirmer qu'elle est l'être par soi et générique des platoniciens, dénoncé par Aristote, il y a tout de même un pas et il reste à savoir si Alexandre le franchit.

### 3.1.3. La relativité des étants non-substantiels

La position d'Alexandre, telle qu'elle émerge des passages qu'on vient de citer, pourrait en effet tomber sous les coups adressés par Leszl aux tenants de « la conception synonymique du πρὸς ἓν ». Parmi les objections de Leszl, l'une des plus dirimantes consiste à mettre au jour, à titre de présupposé d'une telle conception, la réductibilité de l'être de telle qualité (par exemple) à l'être de la substance possédant cette qualité – c'est là la thèse de la « traduction » chez Owen<sup>124</sup>.

122 *In Met.*, 250, 22 sq.

123 Cf. E. Berti [1979] et [2001] / [2008a], particulièrement p. 364 sq. Berti considère qu'il y a un refus de fond pour Aristote d'une « substance dont l'essence serait d'être ». Sur cette idée, cf. aussi P. Aubenque [1962], p. 196-197 qui renvoie à *An.Po.* II, 7, 92b 14.

124 W. Leszl [1970], p. 245. Heidegger aussi se meut encore dans cette conception quand il dit, en commentant le début de Θ 1 : « par exemple le ποιόν, l'être-tel : il n'existe pas seul en lui-même ; on ne l'a précisément pas saisi dans sa signification la plus propre lorsqu'on ne saisit pas en même temps : l'être-tel de quelque chose. Ce rapport – «de quelque chose» – est constitutif des catégories. Celles-ci ne sont donc pas occasionnellement et après-coup rapportées à la première catégorie par le biais de l'énoncé, comme si à part ça elles pouvaient encore signifier quelque chose en elle-même... » (*GA* 33, p. 8 ; tr. fr. p. 17). Notons cependant, au crédit de Heidegger, que cette interprétation n'est avancée qu'au titre de

Or, outre que cette interprétation attente par trop clairement à l'idée même d'une plurivocité de l'étant, Aristote dit l'inverse en toutes lettres quand il réfute le monisme parméniénien au premier livre de la *Physique*<sup>125</sup>. La dépendance des étants non-substantiels envers la substance ne peut précisément pas signifier, chez Aristote, leur réduction au statut de simples modalités de la substance, dépourvues d'être propre<sup>126</sup>. Ce que veut dire « étant » attribué aux étants non-substantiels ne peut être intégralement réductible à ce qu'il signifie pour une substance, de même que le sens de « sain » pour un médicament n'est pas uniquement compréhensible dans le sens qu'a « sain » pour la santé. Il n'est même pas besoin d'aller jusqu'à soutenir, à partir de là, une « homonymie » de l'étant – thèse qui se heurtera toujours au début de Γ 2 –, car le contre-argument précédent n'implique aucune autre contrepartie que la seule affirmation d'une non-synonymie de l'étant.

Cela entraîne que, d'un point de vue aristotélicien, si l'attribution de « étant » aux étants non-substantiels dépend de la substance, si donc l'énoncé de la substance « est présent »<sup>127</sup> dans l'énoncé de l'être des étants non-substantiels, il est toutefois impossible que ce soit à la manière d'une « partie de la définition ». Formulé en des termes plus proches de l'exégèse d'Alexandre – qui, ici, passe très rapidement sur ces questions de définitions, et insiste bien plus sur la causalité ontique de la substance –, il faudrait rendre raison de la dépendance des étants non-substantiels à la substance sans pour autant leur dénier tout sens propre d'être.

Or ce déni pourrait bien avoir été une tentation d'Alexandre, en particulier quand il veut justifier la nécessité pour le philosophe d'étudier la substance, en octroyant à une telle étude une universalité par conséquence<sup>128</sup>. Cette tentation fait fonds sur une distinction forte, qui parcourt tout le commentaire, entre la substance et les étants non-substantiels conçus comme des relatifs à la substance. Cette thèse recueille l'héritage d'Andronicos, mais son origine remonte sans doute à l'ancienne Académie<sup>129</sup>, voire au *Sophiste* (255c). Chez Andronicos, la thèse intervient dans la

« premier dégrossissement ». Rien cependant ne semble l'infirmier dans la suite du cours.

125 *Phys.* I, 3, 186a 30-31.

126 W. Leszl [1970], p. 247. Cf. aussi P. Aubenque [1962], p. 193 et 247.

127 Aristote emploie simplement « ἐνπάρχειν » en Z 1, 1028a 35-36 et le début de Θ 1 dit que les énoncés des catégories secondaires contiendront (« ἔξει », 1045b 31) celui de la substance. Les deux verbes très larges autorisent donc un éventail d'interprétations.

128 Cette tentation rejoindrait la tentation, évoquée au chapitre précédent, de ne conférer à la philosophie première qu'une universalité par conséquence. On a vu en effet que certains passages du *Commentaire* n'étaient pas éloignés de cette voie, même si l'Exégète se reprenait ensuite.

129 D'après le témoignage des *Divisiones aristotelae*, cf. aussi *EN* I 4 1096a 17-23. À ce sujet, voir G.E.L. Owens [1960], p. 171 et W. Leszl [1970], p. 348. Pour l'origine académicienne, nous disposons également

question d'un ordre des catégories, à la faveur du renouveau du traité aristotélicien au début de l'ère post-hellénistique, aux alentours du 1<sup>er</sup> s. av. J.-C. Les catégories peuvent en effet, selon Andronicos, se diviser en deux groupes : celle qui est par soi, la substance, et toutes les autres, qui, en tant qu'étants, sont relatives à la substance.

Si la position d'Andronicos, d'après les témoignages, n'a pas toujours paru très claire, c'est d'une part parce que le scolarque pouvait à la fois parler de « πρὸς τι » en un sens large, pour désigner les catégories secondaires, et en un sens restreint, comme l'une de ces catégories<sup>130</sup>, et d'autre part parce que, malgré cette division des catégories en deux classes, il est aussi tenu pour avoir « préservé le nombre des dix catégories »<sup>131</sup>. Cette dernière difficulté est cependant purement apparente : rien n'empêche de superposer à la division en dix catégories celle de ces dix en deux groupes, et, comme on va le voir, c'est ce que fait Alexandre. Quoi qu'il en soit, lorsqu'il se fait le témoin de cette thèse, Simplicius la considère comme « similaire » à celle qui divise les catégories en substance et « accidents de la substance ». L'opposition entre par soi et relatif dans le *Sophiste* était d'ailleurs également lue à travers le prisme de la distinction entre par soi et par accident<sup>132</sup>.

C'est en ces termes qu'on la lit chez Alexandre :

Ὅν γὰρ λέγεται κυρίως μὲν ἡ οὐσία, λέγεται δὲ γε ὄντα καὶ τὰ τῆς οὐσίας συμβεβηκότα, ἃ ἔστι τὰ ἐννέα γένη. Οὐ μὴν αὐτὸς οὕτως χρῆται νῦν τοῖς παραδείγμασιν, ἐκάστου γένους ἐν τιθείς, ἀλλὰ δι' αὐτῶν ἐξαρίθμησιν τινα τῶν ὑπαρχόντων τῆς οὐσίας καὶ δι' αὐτὴν ὄντων καὶ αὐτῶν λεγομένων ποιεῖται, ὧν πολλὰ [242.15] καὶ ὑφ' ἐν γένος καὶ τὴν αὐτὴν ἔστι κατηγορίαν. Καὶ εἴη ἂν

En effet, ce qui est dit éminemment étant, c'est la substance, mais sont aussi dits étants les accidents de la substance, que sont les neuf genres. Cependant, Aristote lui-même n'utilise pas ici d'exemples au point d'en donner un de chaque genre, mais par leur biais, il fait une sorte d'énumération des propriétés de la substance, à savoir des choses qui sont elles aussi dites étants à cause de la substance, parmi lesquelles plusieurs sont sous un seul genre, c'est-à-dire sous la

---

du témoignage de Simplicius, *In Cat.*, 63, 21-24 (« οἱ γὰρ περὶ Ξενοκράτη καὶ Ἀνδρόνικον πάντα τῶ καθ' αὐτὸ καὶ τῶ πρὸς τι περιλαμβάνειν δοκοῦσιν, ὥστε περιττὸν εἶναι κατ' αὐτοὺς τὸ τοσοῦτον τῶν γενῶν πλήθος. ἄλλοι δὲ εἰς οὐσίαν καὶ συμβεβηκὸς διατέμνουσιν »).

130 Voir le bref résumé des débats dans R.W. Sharples [2010], p. 62, et l'excellent article de T. Reinhardt [2007]. Sur la transmission de cette division jusque dans le *De divisione* de Boèce, cf. M. Griffin [2009], p. 140-143. Voir plus généralement P. Moraux [1973], p. 103-104.

131 Simplicius, *In Cat.*, 342, 24-25.

132 Cf. Simplicius, *In Phys.*, 99, 25-31 et M. Griffin [2009], p. 142 et 147.

τῆ πρώτῃ διαίρεσει τῶν ἐν Κατηγορίαις τοῦ ὄντος γεγονυιῶν μᾶλλον χρώμενος, καθ' ἣν διαίρει τὰ ὄντα εἰς οὐσίαν καὶ συμβεβηκότα.

même catégorie. Peut-être utilise-t-il davantage la première des divisions de l'étant qu'il a faites dans les *Catégories*, d'après laquelle il divise les étants en substance et accidents.

(242, 10-17)

On cherchera en vain une telle « première division » dans les *Catégories*<sup>133</sup> – quoiqu'elle y trouve évidemment ses sources –, Alexandre faisant ici référence à un donné exégétique tellement établi qu'il se mêle au texte-source. Mais cette bipartition entraîne avec elle l'apparence d'une contradiction, puisque les catégories secondaires se trouvent classées sous une catégorie particulière<sup>134</sup>, tension dont on peut penser qu'Alexandre la reçoit du double emploi de l'expression « πρὸς τι » par Andronicos, mais qui prend un relief particulier quand on est précisément en train de travailler la relation « πρὸς ἔν » des étants à la substance. La réduction des étants non-substantiels à des relatifs à la substance est en effet manifestement, pour l'Exégète, un corollaire direct de la théorie de l'unité référentielle<sup>135</sup>.

Or Alexandre ne semble pas totalement inconscient d'une telle difficulté, quand, commentant la liste des étants relatifs à la substance de Γ 2, il en vient à l'expression par laquelle Aristote semble désigner les relatifs. Alexandre rétablit en effet *in extremis* cette interprétation standard, mais les termes qu'il emploie dénotent une hésitation et montrent qu'il a entrevu la possibilité d'interpréter cette affirmation d'Aristote comme valant pour *tous* les étants non-substantiels. Avant d'en venir aux négations, la liste d'Aristote évoque « ce qui se dit relativement à la substance » (1003b 9), ce qu'Alexandre commente en deux temps :

Εἰπὼν δὲ ποιητικὰ καὶ γεννητικὰ οὐσίας, [242.30] ἐπήνεγκεν ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, τούτέστιν τῶν τῆ οὐσία συμβεβηκότων, ἃ λέγεται ὄντα τῷ πρὸς οὐσίαν πως ἔχειν.

Après avoir cité ce qui peut produire et engendrer une substance, Aristote a ajouté « ou de ce qui se dit relativement à la substance », à savoir les accidents de la substance qui sont dits étants parce qu'ils sont disposés relativement à la substance.

(242, 29-31)

133 Cf. la tentative avortée d'A. Madigan [1993], n. 44, p. 146.

134 Cf. aussi P. Aubenque [1962], p. 195, sur la « pétition de principe » qu'il y aurait à définir le statut des catégories de l'être par l'une de ces catégories. Aubenque répond, de façon ingénieuse : « en réalité, force est de reconnaître que les catégories s'entre-signifient constamment : que toute catégorie soit relative à l'essence et appartienne par là à la catégorie des relatifs, cela n'est pas plus étonnant que de constater que toute catégorie a une essence et appartient par là à la catégorie de l'essence ». On ne trouvera pas de théorie de l'entre-signification des catégories chez Andronicos et Alexandre.

135 En plusieurs passages Alexandre traite clairement l'expression « πρὸς ἔν » comme équivalent à « πρὸς ἔν τι », qu'il emploie ailleurs pour le relatif : cf. *In Met.*, 255, 25 ; 263, 12, etc.

S'ensuivent alors, par une sorte de retour en arrière, quelques exemples de ce qui peut « produire et engendrer une substance », dans une interprétation au demeurant assez contournée puisque les exemples que cite Alexandre ne sont manifestement pas des substance (les couleurs, les affections et les sciences) et qu'on en revient pour finir au cas de la santé, qui peut être produite par « l'exercice et les efforts, une bonne constitution »<sup>136</sup>. Puis Alexandre reprend :

Ἔτι τὰ πρὸς τὴν οὐσίαν ὄντα τε καὶ  
λεγόμενα οἷα τὰ πρὸς τι· τὰ γὰρ πρὸς τι ἐν  
οὐσιῶν σχέσει.

En outre <il y a> ce qui est et est dit relativement  
à la substance tels que les relatifs<sup>137</sup>, car les relatifs  
résident dans un rapport entre substances.

(242, 34-35)

L'Exégète propose donc, après une interprétation large des relatifs à la substance comme désignant toutes les catégories secondaires, d'entendre l'expression d'Aristote en un sens restreint, mais cette interprétation ne contredisait pas la précédente. De fait la catégorie des relatifs constitue, parmi les autres catégories, un cas de ce qui, dans son être, est relatif à la substance. L'ambiguïté se dissipe d'ailleurs ensuite. Dans les lignes qui suivent immédiatement<sup>138</sup>, Alexandre reprend l'interprétation et la référence aux *Catégories* données en 242, 10-17, mais cette fois-ci à la première personne du pluriel. La redondance est telle que Bonitz et Hayduck en proposent l'athétèse. Toutefois, il n'est pas impossible qu'Alexandre se soit ici rendu compte de l'ambiguïté de sa dernière interprétation des relatifs (toutes les catégories secondaires ? seulement l'une d'entre elles?). Même si l'on supprime ce passage, il y aura de toute façon encore répétition, à quelques mots près, mais qui suffisent à faire la différence. De fait, après le passage dont on a proposé l'athétèse, Alexandre reprend :

Καὶ μὴν αὐτῶν δύναται ὡς κατ' ἰδίαν  
εἰρημένον τις ἀκοῦσαι. Ἡ τῶν πρὸς τὴν  
οὐσίαν τὰ πρὸς τι λέγει· τὰ γὰρ πρὸς τι ἐν  
οὐσιῶν σχέσει.

À vrai dire, on peut aussi entendre ces mots<sup>139</sup>  
comme si Aristote les avait dit en un sens spécifique.  
Ou alors, il dit que les relatifs comptent parmi les  
choses relatives à la substance, car les relatifs résident

136 Sur ce passage et la question du texte, cf. M. Bonelli [2001], p. 111, n. 114.

137 Hayduck suit Bonitz pour corriger le « ποιὰ » du manuscrit A en « οἷα », qui se sert de la traduction de Sepúlveda (« *qualia* »).

138 *In Met.*, 242, 35 – 243, 5 : « Τοῖς δὲ παραδείγμασιν οὐχ οὕτως νῦν κεχρήμεθα ὡς ἐξ ἐκάστου γένους ἐν παραθέσθαι, ἀλλὰ δι' αὐτῶν ἐξαρίθμησιν τινα τῶν ὑπαρχόντων τῇ οὐσίᾳ καὶ δι' αὐτὴν ὄντων καὶ αὐτῶν λεγομένων πεποιήμεθα, ὧν πολλὰ καὶ ὑφ' ἐν γένος καὶ τὴν αὐτὴν ἐστὶ κατηγορίαν. ὥστε τῇ πρώτῃ διαίρεσει τῶν ἐν Κατηγορίαις τοῦ ὄντος γεγονυῶν μᾶλλον εἴμεν κεχρημένοι, καθ' ἣν διερεῖτο τὰ ὄντα εἰς οὐσίαν καὶ συμβεβηκότα. »

139 Grammaticalement, « αὐτῶν » peut aussi s'entendre comme renvoyant aux « accidents » qui précèdent immédiatement, mais cela nous semble moins probable puisque Alexandre est clairement en train de préciser le sens que l'on peut donner à 1003b 9. Notre traduction « ces mots » glose le pronom de rappel par un démonstratif afin de clarifier.

dans un rapport entre substances<sup>140</sup>.

(243, 5-7)

L'Exégète est donc bien conscient de la double possibilité d'interpréter la mention aristotélicienne de « ce qui se dit relativement à la substance », en un sens large et en un sens restreint, et il laisse ouverte cette double possibilité. Ce fait implique alors que la réduction des étants non-substantiels à des relatifs à la substance détermine une certaine manière de comprendre leur statut ontique. Il est de fait difficile de croire que les doctrines andronicienne et alexandrinienne des relatifs soient totalement sans effet sur leur conception des étants comme relatifs à la substance. Dit autrement, même si Andronicos, peut-être, et Alexandre, plus sûrement, distinguent un sens large et un sens « spécifique » du *πρός τι*, il reste que la nomenclature catégoriale par soi / relatif, ou par soi / par accident, ne peut que jouer directement sur la façon dont sont conçus les étants non-substantiels.

Or Andronicos et Alexandre ont en commun de réputer le relatif pour presque rien, en tout cas la plus infirme des catégories<sup>141</sup>. Andronicos est en effet connu pour assigner au relatif « la dernière place » parmi les catégories, parce qu'il est dépourvu de matière, à la différence des neuf autres catégories, un simple « surgeon [...] tissé dans ce qui possède sa propre racine »<sup>142</sup>. La phrase réemploie le terme de « *παρὰ φύσιν* » du passage célèbre de *l'Éthique à Nicomaque* (1096a 22) et qui a dû devenir, dès l'époque d'Andronicos, comme un même<sup>143</sup> dans la question des relatifs<sup>144</sup>. L'introduction dans ce contexte du terme de « *σχέσις* » pour expliciter ce que sont les relatifs, pas plus que l'expression « *πρός τι πως ἔχειν* », ne sont nécessairement des dettes contractées à l'égard des stoïciens. La définition des relatifs par Andronicos comme ce dont l'être s'épuise dans sa « relation » et sa « disposition relative à autre chose » peut se lire comme une certaine interprétation des *Catégories* 8a 31-32<sup>145</sup>.

140 La thèse qui réduit les relatifs à ce qui se produit seulement entre deux substances est tout de même étrange par rapport à ce qu'en dit *Met.* Δ 15. Nous remercions Annick Stevens de nous avoir permis de consulter son commentaire à paraître sur ce chapitre.

141 Dans la lignée par exemple de *Met.* N, 1, 1088a 22-25 et 29-34.

142 Elias, *In Cat.*, 201, 18-27. Sur la doctrine andronicienne des relatifs, voir les textes dans R.W. Sharples [2010], p. 58 sq., cf. aussi P. Moraux [1973] et M. Griffin [2009].

143 Au sens contemporain d'un élément culturel (ici un certain vocable) se diffusant par imitation au sein d'un champ donné, selon un modèle couplant le darwinisme étendu et celui de la réplication génétique.

144 Voir par exemple la mention de la critique d'Eudore, dans Simplicius, *In Cat.*, 174, 14-18.

145 Sur la possibilité d'une origine académicienne de l'expression « *πρός τι πως ἔχειν* », reprise par Aristote dans les *Cat.*, mais aussi par les stoïciens, cf. D. Sedley [2002]. Comme le note aussi M. Griffin,

Alexandre reprend manifestement une thèse de ce genre quand il définit, en plusieurs lieux, les relatifs comme des « surgeons », « ce dont l'être est identique au fait d'être disposé relativement à quelque chose » et ce qui a une « relation à une nature préexistante, laquelle est antérieure à la relation qui lui échoit accidentellement »<sup>146</sup>. Or ces caractérisations semblent bien pouvoir s'appliquer à la priorité de la substance et l'asymétrie du *πρὸς ἔν* telle qu'on l'a vue se dessiner dans le commentaire à *Métaphysique* Γ. La même expression de « τῷ πρὸς οὐσίαν πως ἔχειν » se lisait ainsi déjà dans l'interprétation « large » de la mention par Aristote des relatifs en Γ 2. Mais, à travers cette expression de « πρὸς οὐσίαν πως ἔχειν », si la conception des étants non-substantiels comme relatifs côtoie, voire repose sur la doctrine sur les relatifs comme catégorie singulière, alors force est de reconnaître que, pour Alexandre, ce que c'est d'être pour les étants non-substantiels se résorbe dans leur relation à la substance. Ceux-ci déchoiraient effectivement au rang de simples modalités de la substance, surgeons qui ne valent plus comme des sens de l'étant à part entière, surgeons qui doivent être compris comme des parasites<sup>147</sup>. L'interprétation des étants non-substantiels s'effectue ainsi par le bas, si l'on peut dire : la priorité de la substance est telle qu'elle fait refluer les autres catégories vers la plus subalterne d'entre elles. La conception synonymique du *πρὸς ἔν* est donc une tendance de fond du commentaire alexandrinien.

Cette interprétation peut enfin s'autoriser de la manière dont Alexandre décrit et glose la relation des étants non-substantiels à la substance. La relation *πρὸς ἔν* en effet n'est pas seulement décrite par le terme aristotélicien de « référence » (*ἀναφορά*)<sup>148</sup>, mais également par le verbe « συντελεῖν ». Ainsi, ce qui ne « contribue » en rien à la santé ne pourrait-il être appelé « sain » que de façon homonyme<sup>149</sup> ; et, dit Alexandre en un passage déjà vu qui introduit à l'étude de la substance, la science est éminemment science du premier « auquel le reste

---

Andronicos pourrait donc refléter davantage une doctrine de l'ancienne Académie qu'une vue stoïcienne (M. Griffin [2009], p. 146).

146 *Quaest.* I 8, 19, 2 : « πρὸς τί ἐστίν, οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρὸς τί πως ἔχειν ». Sur les relatifs, voir aussi les *Quaest.* I 7 et II 9, 54, 24. *In Met.*, 86, 8-10 : « σχέσιν γὰρ προὔποκειμένης φύσεως τὸ πρὸς τι σημαίνει, ἥτις πρώτη τῆς συμβεβηκυίας σχέσεως αὐτῇ ». Sur la reprise de « παραφυάς », cf. *In Met.*, 83, 33 ; 86, 10.

147 Sur l'opposition entre *παραφυάς* et *παρασπιάς*, le Bailly et le LSJ renvoient à Théophraste, *De causis plantarum*, II.2.4.

148 Pour Alexandre, cf. par exemple *In Met.*, 244, 1 ; 250, 24 ; 255, 18, etc. Pour son origine aristotélicienne, cf. *Met.* Γ, 2 1004a 25-26 ; Θ 1, 1045b 28 ; et peut-être aussi *EE* VIII, 3, 1249a 21.

149 *In Met.*, 241, 33-34 : « ὥστε τό γε μηδὲν εἰς ὑγίειαν συντελοῦν, εἰ ὑγεινὸν λέγοιτο, ὁμωνύμως ἂν εἴη τοῦτο τοῖς ἄλλοις ὑγεινοῖς λεγόμενον. ».



contribue »<sup>150</sup>. Dans le *Commentaire à la Métaphysique*, un passage crucial applique cette « contribution » au cas des *πρὸς ἓν* :

Διαφέρει δὲ τὰ ἐφεξῆς τῶν πρὸς ἓν, ἀμφοτέρω τῶν πολλαχῶς λεγομένων ὄντα, ὅτι τὰ μὲν πρὸς ἓν τῷ ἐκείνου τι εἶναι τοῦ ἑνὸς οὕτω λέγεται, τάξιν τινὰ ἔχοντα πρὸς ἄλληλα, ὡς ἐδείχθη τὰ ὑγιεινὰ τὰ ἰατρικὰ τὰ ὄντα· τὰ δὲ τῷ ἐφεξῆς κατὰ τοῦτό ἐστι τῶν πολλαχῶς λεγομένων μόνον, ὅτι τὸ μὲν πρῶτόν ἐστιν αὐτῶν τὸ δὲ [263.30] δεύτερον· οὐ γὰρ τῷ τῇ δυάδι ὑπάρχειν ἢ συντελεῖν τι εἰς δυάδα τὰ τρία καὶ τέσσαρα καὶ οἱ ἐφεξῆς εἰσιν ἀριθμοί· τούναντίον γὰρ τὸ οὕτως πρῶτον τοῖς μετ' αὐτὸ συντελεῖ. Διὸ ἐπὶ μὲν τῶν οὕτω πολλαχῶς λεγομένων τὰ ὑστερα τελειότερα, ἐπὶ δὲ τῶν πρὸς ἓν τὸ ἓν πρὸς ὃ τὰ ἄλλα ἀναφέρεται.

Les choses par consécution diffèrent de celles relatives à une unité, bien que les deux appartiennent à ce qui se dit en plusieurs sens, en ce que celles relatives à une unité sont appelées ainsi du fait qu'elles sont quelque chose de cette unité et qu'elles ont un certain ordre entre elles comme on l'a montré pour les choses saines, les médicales et les étants. En revanche les choses par consécution appartiennent à ce qui se dit en plusieurs sens seulement en ceci qu'il y a parmi elles d'une part un premier et d'autre part un deuxième. Ce n'est en effet pas parce qu'ils appartiennent ou contribuent en quelque chose au 2 que le 3, le 4 et les suivants sont des nombres, car c'est au contraire, ce qui est premier en ce sens qui contribue à ce qui vient après lui. C'est pourquoi, dans le cas des choses qui se disent de cette façon en plusieurs sens, les postérieures sont plus parfaites, alors que, dans celui des choses relatives à une unité, c'est l'unité à quoi les autres se réfèrent <qui est plus parfaite>.

(263, 25-33)

Ce passage prend place dans le long commentaire à 1005a 2-3 et porte plus particulièrement sur la suite, en 1005a 9-11, où (selon Alexandre) Aristote explique que l'étant et l'un ne sont ni des universaux, ni séparés, mais appartiennent aux choses relatives à une unité et à celles par consécution<sup>151</sup>. Alexandre se demande dès lors si Aristote inclut ici l'étant et l'un dans les consécutifs, et s'attache à distinguer l'unité par consécution de l'unité *πρὸς ἓν*. L'Exégète produit une distinction terme à terme de ces deux modes d'unité, commençant néanmoins par une première description assez large des *πρὸς ἓν* : sont *πρὸς ἓν* les termes qui « sont quelque chose de cet un ». On ne voit pas encore en quoi l'appartenance suffirait à distinguer consécutifs et *πρὸς ἓν*. En outre, dans le cas des consécutifs, leur inscription dans les plurivoques se justifie uniquement (« μόνον ») par la consécution elle-même : là encore, on ne voit pas très bien en quoi cela se distinguerait de l'« ordre » propre aux *πρὸς ἓν*. C'est dans la suite que l'opposition devient plus fructueuse.

Dans le cas des consécutifs, en effet, il y a une contribution des antérieurs aux postérieurs.

<sup>150</sup> *In Met.*, 244, 14. Voir aussi l'emploi du verbe dans le *DA*, 89, 3-4, sur lequel nous revenons ci-dessous, § 3.3.1.b.

<sup>151</sup> Cf. ci-dessus 3.1.1.

La « contribution » désigne ici le fait qu'un terme antérieur soit condition de possibilité du suivant. Il me faut avoir ou connaître 2 pour obtenir 3. C'est même l'application de « nombre » au terme postérieur qui est conditionnée par la contribution du terme antérieur. Les consécutifs sont donc ordonnés selon un degré croissant de perfection. En revanche, comme l'implique la fin du texte, dans les *πρὸς ἔν*, par exemple les étants, ce n'est pas la substance qui contribue à ce qui vient après elle. La relation n'est pas ici descendante (de la substance à ses accidents), comme l'indique l'expression *ἀφ' ἐνός*, elle est aussi, si l'on peut dire, effectivement ascendante. Cela entraîne en premier lieu l'impossibilité de réduire le *πρὸς ἔν* à une relation seulement sémantique, par distinction de la dépendance ontique de l'*ἀφ' ἐνός*.

Que peut donc signifier, dans tous ces passages, l'idée de contribution ? La chose n'est pas immédiatement intelligible. Mais dans la *Quaestio* I 8, sans doute sur fond de discussion avec Boéthos de Sidon, Alexandre distingue deux manières de contribuer (*τὸ συντελεῖν*) à la substance : à la façon dont la forme comme partie de la substance contribue à l'être de celle-ci<sup>152</sup>, à la façon dont ses accidents contribuent à la substance<sup>153</sup>. Alexandre donne comme exemple la configuration (*σχήμα*) et la couleur pour un corps (17, 14). L'idée de contribution, en ce cas (et non dans celui de l'âme pour l'homme, par exemple), semble être celle d'un enrichissement de la substance, d'un ajout de déterminations au sujet. L'emploi par Alexandre de cette notion polysémique de contribution, qui revient dans le commentaire à *Γ*, confirme ainsi le statut accidentel des catégories secondaires. Sans doute cette notion a-t-elle servi aux commentateurs postérieurs à Alexandre pour comprendre ici l'idée d'une causalité finale de la substance<sup>154</sup>. Au demeurant, en ce qui concerne Alexandre, alors que la contribution des étants non-substantiels à la substance pouvait de prime abord apparaître comme contrebalançant la priorité envahissante de la substance, en réalité, cette contribution ne fait que confirmer la dévaluation des étants non-substantiels.

Le lecteur d'Alexandre pourrait alors être tenté de comprendre la priorité de la substance

---

152 Voir un usage similaire du verbe chez Plotin, en VI, 3 [44], 5, 7 sq. et le commentaire qu'en donne R. Chiaradonna [2008a], p. 381-382.

153 *Quaestio* I 8, 17, 8-22. Sur ce texte et la discussion avec Boéthos, cf. M. Rashed [2007b], p. 25, n. 82 et p. 45-46.

154 C. Luna dans I. Hadot [1990], p. 85, à propos d'Ammonius, puis Philopon et Olympiodore. Pour Ammonius, cf. *In Cat.*, 21, 16 sq. Pour Olympiodore, *In Cat.*, 34, 20 sq. Cf. aussi J.-F. Courtine [2005], p. 236-237.

comme une priorité épistémologique, au sens précis où la connaissance de la substance délivrerait (de) la connaissance des autres sens de l'étant<sup>155</sup>. Le projet d'une ontologie générale ne devrait-il pas se résorber dans l'ousiologie ? Il reste qu'Alexandre a, selon nous, résisté à ces conséquences les plus extrêmes de la thèse de la relativité des étants non-substantiels – à savoir qu'il n'est pas allé jusqu'à l'idée d'une généricité de l'étant, ou de son univocité. Un argument tempère en effet la conclusion établie ci-dessus.

Si l'Exégète considérait que ce que veut dire « être » attribué aux étants non-substantiels se résorbe intégralement dans leur relation à la substance, cela débouterait en effet de toute prétention et de tout intérêt le projet d'une étude universelle des étants en tant qu'étants. Plus exactement, une telle étude pourrait être intégralement prise en charge par l'étude de la substance, puisque c'est la « nature » de celle-ci qui se manifeste dans les divers étants et signifie, par soi, l'étant. Or nous avons plus haut tenté de montrer que ce n'était pas le cas : Alexandre maintient trop fréquemment la nécessité et la valeur d'une science « universelle » de « tous les étants », qui ne se contente pas uniquement d'une étude de la substance<sup>156</sup>. Ce moment universel de la métaphysique n'est pas, pour reprendre une métaphore platonicienne, qu'un prélude propédeutique au chant de l'étude centrale de la substance. C'est une première étape, à part entière, de la métaphysique. Que l'ontologie soit accomplie par l'ousiologie ne signifie pas que cette dernière la réduise à rien. Et, de fait, le moment ontologique comprend par exemple l'étude de la relation entre la substance et les étants non-substantiels, l'étude des prédicats dialectiques non pas seulement dans leur sens premier (substantiel), mais aussi les sens dans lesquels ils s'appliquent « dans les autres cas »<sup>157</sup>. La déductibilité des autres catégories à partir de la première d'entre elles ne peut donc être totale : la dérivabilité de l'énoncé des catégories secondaires à partir de l'énoncé de la substance est certes un gage d'unité de la science qui les étudie<sup>158</sup>, parce qu'elle structure un champ théorique, mais non parce qu'elle la soustrairait à la

---

155 Sur cette question chez Aristote, voir P. Aubenque [1962], p. 194-195. L'idée authentiquement aristotélicienne d'une priorité épistémologique n'implique en effet pas que la substance soit principe suffisant de la connaissance de l'étant en tant qu'étant. Notons toutefois que certaines interprétations contemporaines montrent que la thèse de la réduction de la science de l'étant en tant qu'étant à une étude de la substance (impliquant, dans cette lecture, l'absence d'une science universelle des étants en tant qu'étants) peut parfaitement être soutenue sans tomber dans la généricité de l'étant en tant qu'étant. Cf. par exemple la direction suivie par A. Jaulin depuis A. Jaulin [1999].

156 On rappellera uniquement ici le passage de 244, 33-34 : « ὅτι μὴ μόνον περὶ τῆς οὐσίας αὐτῶ ἡ πραγματεία ἀλλὰ καὶ καθόλου περὶ παντὸς τοῦ ὄντος ἢ ὄν », cf. ci-dessus, § 2.4.2.d.

157 Cf. les passages de 256, 15-18 et 20-24.

158 Sur le modèle de *In Met.*, 255, 17-198 : « ἐπὶ γὰρ τὸν τῆς ὑγιείας λόγον πάντων τῶν ὑγεινῶν ἡ

nécessité d'étudier ces catégories obliques.

Si donc l'unification de la plurivocité des étants au profit d'une diversité ordonnée à une cause est une tendance de fond de l'interprétation alexandrinienne, jamais l'Exégète ne va jusqu'à réduire l'étant en tant qu'étant à un genre, et les divers étants à des synonymes. Certes, en vertu du principe de causalité du maximum, les divers étants, en tant qu'étants, constituent comme des effets de la substance<sup>159</sup> ; de ce point de vue, ils peuvent bien passer pour de simples surgeons, des relatifs à la substance. Paradoxalement, c'est toutefois parce que la substance concentre en elle l'essentiel de l'être<sup>160</sup>, parce qu'elle *est* éminemment, que l'étant en tant qu'étant ne forme pas un genre. L'inégalité de condition entre les étants est le dernier rempart contre la synonymie, mais ce rempart est déployé à plein, profondément ancré dans l'interprétation d'Alexandre. Limiter la différence entre synonymes et plurivoques ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν à ce seul critère d'égalité peut bien paraître faible, mais on ne peut pas taxer Alexandre de le tenir pour rien.

La lecture des différents commentaires, autant antiques que contemporains, de la première phrase de Γ 2, laisse maintes fois l'impression que les deux propositions inaugurales (« l'étant se dit en plusieurs sens », « mais relativement à une unité et une unique nature ») sont dans une telle tension qu'elles travaillent en fonction inverse l'une de l'autre. Les commentaires qui insistent sur l'unité référentielle s'exposent au risque de négliger la plurivocité de l'étant, et inversement. La difficulté consiste alors à tenir ensemble les deux propositions et à comprendre ce qui fait leur équilibre dans le texte aristotélicien. Il est clair qu'Alexandre penche plutôt du côté de ceux qui exploitent au maximum la relation πρὸς ἓν, parce qu'il se donne pour projet, contre une partie de son contexte historique, de réactiver la science de l'étant en tant qu'étant, la métaphysique comme science une et suprême. La position d'Alexandre, aussi discutable qu'elle puisse paraître, lui permet, à tout le moins et tout à la fois, de fonder la nécessité d'une science universelle des étants en tant qu'étants, d'unifier ce champ d'étude et de justifier l'exigence, pour l'accomplir, de procéder à une étude de la substance pour elle-même.

---

ἀναφορά, διὸ καὶ ἔστι μιᾶς ἐπιστήμης ἢ γνῶσις αὐτῶν ».

159 Unification qui ouvre sans doute à la théorie de l'analogie de l'être, cf. J.-F. Courtine [2005] et particulièrement p. 199 sq.

160 Ce qui, rappelons-le, est l'une des chevilles ouvrières des interprétations « synonymiques du πρὸς ἓν » (W. Leszl) au sens où ces interprétations concentrent l'être dans la substance en tendant à dénier toute autonomie d'être aux autres catégories, à sous-évaluer le fait qu'elles constituent des sens de l'étant à part entière.

### 3.2. Οὐσία et εἶδος : d'une cause de l'être à l'autre

#### 3.2.1. La substance comme sujet d'inhérence

L'unité de l'étant en tant qu'étant comme premier objet de l'enquête métaphysique est donc assurée par une inégalité centrale, entre la substance et les autres sens de l'étant. Par cette position littéralement principale de l'οὐσία, comme cause de l'être des autres étants, l'enquête universelle sur l'étant en tant qu'étant appelle donc d'elle-même, pour s'accomplir, une enquête sur la substance. Encore faut-il comprendre en quel sens la substance assume cette causalité. Convient-il, par exemple, comme l'ont tenté certains auteurs contemporains, d'identifier cette causalité parmi l'une des quatre causes posées par le Stagirite et entérinées par son Exégète ?<sup>161</sup> Deux passages permettent de préciser cette causalité. Le premier, qu'on a déjà brièvement cité, se situe dans le commentaire à Δ 11, l'article du *Livre des définitions* qui porte précisément sur l'antérieur et le postérieur. Alexandre commente ainsi le sens de la priorité (ou l'antériorité) qu'Aristote rattache au nom de Platon :

Λέγεσθαι γάρ φησι καὶ φύσει τε καὶ οὐσία πρῶτα, ὡς τὰ συναναιρούντα μὲν μὴ συναναιρούμενα δέ, ᾧ φησι σημαιομένῳ πρῶτῳ Πλάτωνα χρῆσασθαι· οὕτω πρῶτη καὶ ἡ γραμμὴ τῆς ἐπιφανείας ἐστίν. Φησὶ δέ, ἐπεὶ τὸ εἶναι πλεοναχῶς (δεκαχῶς γάρ), τὸ κατὰ τὸ εἶναι πρῶτον καὶ κατὰ τὴν ὑπαρξίν

En effet, il affirme aussi que l'antérieur se dit selon la nature et la substance<sup>162</sup>, comme ces choses qui suppriment ce qui est avec elle mais ne sont pas supprimées avec <le reste><sup>163</sup>, signification dont il affirme que Platon fut le premier à l'employer. C'est en ce sens aussi que la ligne est antérieure à la surface. Il affirme en outre que, puisque l'être se dit

161 Pour une présentation scolaire et figée de la quadruple causalité chez Alexandre, cf. *De fato*, 166, 22-27 et la mise au point dans V. Carraud [2002], p. 50-51. Pour une tentative de cerner la causalité de la substance chez Aristote parmi l'une des quatre causes, cf. C. Shields [1999].

162 Une traduction d'οὐσία par « essence » nous paraîtrait relever ici du contresens sur l'interprétation d'Alexandre.

163 Nous nous contentons ici d'une traduction littérale, cf. ci-dessous.

φησιν εἶναι τὸ πᾶσιν ὑποκείμενον τοῖς ἄλλοις, [387.10] τοιοῦτον δὲ τὴν οὐσίαν εἶναι καθὸ γὰρ συναναίρει μὲν μὴ συναναίρεται δέ, πρώτη τῶν ἄλλων. Ἀλλὰ καὶ καθὸ ὑπόκειται καὶ καθὸ τᾶλλα ἔστι τῷ ἐν ταύτῃ ὑποκειμένη εἶναι, μάλιστα καὶ πρώτον ὄν.

en plusieurs sens (à savoir en dix sens), l'antérieur selon l'être et l'existence, affirme-t-il, est ce qui est substrat de tout le reste – et telle est la substance. Dans la mesure en effet où elle supprime ce qui est avec elle mais n'est pas supprimée avec <le reste>, elle est antérieure à tout le reste. Mais en outre, dans la mesure où elle est substrat<sup>164</sup> et où le reste existe du fait d'être dans ce substrat<sup>165</sup>, elle est étant au plus haut point et premier.

(In *Met.*, 387, 5-12)

L'argument central du passage consiste en ce qu'il est convenu d'appeler un argument de suppression. La racine de συναναίρειω, le verbe ἀναίρειω, est fréquemment employée par Alexandre pour désigner ce dont une théorie n'est plus à même de rendre compte, ce que ses concepts conduisent à évacuer<sup>166</sup>. Le composé συναναίρειω est ici employé pour désigner une opération autant physique que logique et, si l'on glose le préfixe συν-, la formule « τὰ συναναίρουντα μὲν μὴ συναναίρουμένα δέ » donnerait à peu près : les choses qui, si on les supprime (en pensée comme en réalité), suppriment ce qui est avec elle mais ne sont pas supprimées, si l'on supprime le reste<sup>167</sup>. Le verbe glose l'argument d'Aristote à propos de ce qui peut « être sans » (εἶναι ἄνευ)<sup>168</sup>. Chez Alexandre, un tel procédé est courant. On le retrouve par exemple dans la célèbre *Quaestio* I 11, pour démontrer l'antériorité du commun et la postériorité du genre comme universel – et l'argument est promis à une fortune certaine<sup>169</sup>. La règle est donc

164 Ou, si l'on n'est pas allergique à l'emphase : dans la mesure où elle sous-gît.

165 Le féminin s'explique évidemment par la présence d'οὐσία : il faudrait presque entendre quelque chose comme « le reste existe du fait d'être en <elle qui est leur> substrat ». Nous ne faisons pas ici comme ci-après, de différence stricte entre « substrat » et « sujet », tous deux traduisant ὑποκείμενον, seulement l'habitude, dans les *Catégories*, par exemple, est de traduire « ἐν ὑποκειμένῳ » par « dans un sujet ».

166 Ainsi, dans un exemple paradigmatique, la liberté chez les stoïciens, selon le *De fato*, 181, 13.

167 Ainsi glose W.E. Dooley ([1993], p. 63).

168 Mais voir aussi *Met.* K, 1, 1059b 38 – 1060a 2, où l'auteur établit l'antériorité et le caractère principal des genres par le fait que leur suppression entraîne celle des espèces. Le verbe employé est également « συναναίρειω ». Le résumé de K diffère ici de B 3 qui n'emploie pas, en tout cas pas aussi nettement, l'argument de suppression. Pour d'autres lieux, plus fiables, de l'argument de suppression, cf. *Cat.* 7, 7b 28, et de même pour la sensation en b 37 sq. *Top.* IV, 2, 123a 15 ; VI, 4, 141b 28. La présence du terme dans le *Divisiones Aristotelae* pourrait appuyer l'idée qu'on a affaire à un procédé ayant cours dans l'Académie. On le lit également dans le commentaire d'Alexandre, *In Met.*, 55, 20 sq., dans un passage que Ross considère comme repris du *De bono* (voir les détails donnés par W.E. Dooley [1989], *ad loc.*). Pour un emploi d'un argument similaire mais sans le verbe, cf. Aristote *DA* II, 3, 415a 1 sq.

169 Sur la fortune ultérieure de l'argument, par exemple chez Porphyre ou Simplicius, cf. A. de Libera [1999a], p. 57-66 et 134 sq. ; M. Rashed [2007b], p. 192, n. 546. La *Refutation de Xénocrate* emploie également l'argument dans un cadre méréologique. L'emploi courant de l'argument pourrait ainsi remonter à Andronicos, cf. M. Rashed [2004], p. 31, n. 51.

la suivante, qui repose sur une asymétrie permettant d'établir la priorité : x est antérieur à y si la suppression de x entraîne celle de y, mais que celle de y n'entraîne pas celle de x. Toutefois, tandis que, dans le cas du genre et de l'espèce, une question est de savoir si l'argument de suppression renvoie à une procédure théorique et une antériorité purement logique ou s'il renvoie également au fondement physique de cette antériorité<sup>170</sup>, dans le cas présent, il faut sans hésiter opter pour les deux. La substance est antérieure à ses accidents parce que l'être de ces derniers est, par fiction logique, impensable sans la substance, mais il y a davantage : si l'on détruit ce cheval blanc au loin, la blancheur de ce cheval-ci n'existe plus, alors que la suppression de cette blancheur (si par mégarde je laisse tomber un pot de peinture sur mon cheval) ne supprime pas l'existence du cheval<sup>171</sup>.

L'argument permet donc d'établir non seulement une antériorité logique (x est impensable sans y) mais même une antériorité dans l'existence, au sens où Alexandre l'emploie aussi par exemple pour montrer que si l'on détruit celui qui a une opinion, son objet d'opinion n'en continuera pas moins d'« exister » et qu'il lui est à la fois relatif et antérieur<sup>172</sup>. Cette manière de comprendre la qualification d'une priorité « φύσει τε καὶ οὐσίᾳ » se laisse voir dans l'introduction nette par Alexandre du vocabulaire de l'existence et de la subjectivité. Sans la substance, les accidents (« tout le reste » de l'étant, donc) ne seraient pas : un monde d'accidents sans sujets serait parfaitement volatile, aussi fumeux que le discours d'un sophiste<sup>173</sup>. De ce point

---

170 La question est ingénieusement posée en ces termes par M. Rashed [2004], p. 40-41, qui démontre que, dans le cas de l'antériorité du genre, il faut plutôt opter pour la première compréhension de l'argument de suppression. Dit autrement, dans ce cas, « la suppression possible de E sans celle de G indique que G est "antérieur" à E sans qu'on sache encore précisément ce que cette relation signifie au plan ontologique » (alors que dans le second cas, où l'argument de suppression indique le fondement de l'antériorité, « la relation constitue la signification même, analytique, de l'antériorité, qui se résumerait dès lors à un fait de syntaxe. », p. 41).

171 Pour un autre emploi de l'argument de suppression visant à établir une substantialité, cf. le passage intéressant du commentaire à B 5, où Alexandre emploie l'argument de suppression logique pour établir – à tort, comme il sera démontré ensuite – que les points, lignes et surfaces sont davantage substances. De fait, un corps ne peut être pensé à part de la surface, une surface à part de la ligne, la ligne à part du point. Cela, selon l'Exégète, démontre que les points, lignes et surfaces sont donc davantage étants et substances que le corps (« μάλλον ὄντα καὶ μάλλον οὐσίαι »), grâce à l'argument « topique » du plus et du moins (*In Met.*, 229, 19 : « τῷ ἀπὸ τοῦ μάλλον καὶ ἥττον χρησάμενος τόπω »). Pour une lecture contemporaine également gradualiste de ce passage, cf. J.J. Cleary [1988], n. 56, p. 111). Cf. aussi *infra*.

172 Voir en effet les formulations très similaires en *In Met.*, 323, 9-10 (« μὴ συναναριεῖσθαι δὲ τῷ δοξάζοντι τὴν τῶν δοξαζομένων οὐσίαν τε καὶ ὑπαρξιν. »), qui confirme aussi en passant le lien avec les passages cités des *Catégories*.

173 Pour l'idée que l'ontologie des Sophistes en est une des accidents – ce qui, en fin de compte, raye l'idée même d'une ontologie, cf. P. Aubenque [1962], p. 134 sq.

de vue, la traduction d'οὐσία en *substantia*, qui se répand à l'époque d'Alexandre, est parfaitement fondée en raison par l'Exégète<sup>174</sup> et s'autorise de la suite du texte d'Aristote<sup>175</sup>. Mais Alexandre va plus loin que la seule dépendance : d'une part il traduit la dépendance en causalité, d'autre part il hisse la substance au rang d'étant premier et au plus haut point. La convergence du commentaire vers cette thèse, dont on a déjà pointé l'influence et la constance dans le *corpus*, indique que cette compréhension de la priorité « φύσει τε καὶ οὐσία » de la substance est loin d'être marginale pour l'Exégète<sup>176</sup>.

De fait, dans son commentaire à B 5, qui invite à s'interroger sur la substantialité des entités géométriques, l'Exégète convertit sans reste le fait de ne pouvoir « être sans » (le corps, dit seulement Aristote, ne peut être sans la surface, et ainsi de suite<sup>177</sup>) en un argument de suppression uniquement logique<sup>178</sup>. L'argument fonctionne ici de façon fallacieuse, qui fait des entités géométriques des substances au plus haut degré. La thèse est clairement en contradiction avec une donnée décrite comme évidente, explicitée au début du chapitre et rappelée dans la partie réfutative du commentaire : ce sont les corps qui, comme sujets, sont plus substances que les affections du corps, qui sont « dites d'un sujet ». Si l'argument de suppression marche à l'inverse de ce qui se produisait dans le commentaire à Δ 11, une thèse court entre les deux commentaires, qui se trouve confirmée à la faveur d'un rappel des *Catégories* : être substance, c'est être sujet, et, par là, être doté de réalité (« ὑπόστασις »), c'est-à-dire de capacité à être séparé, au sens de l'indépendance propre à ce qui n'est ni dans un sujet ni dit d'un sujet<sup>179</sup>. Dans le *corpus*

---

174 Cf. J.-F. Courtine [1980].

175 *Met.* Δ, 11, 1019a 4-6 : « ἐπεὶ δὲ τὸ εἶναι πολλαχῶς, πρῶτον μὲν τὸ ὑποκείμενον πρότερον, διὸ ἡ οὐσία πρότερον ». L'interprétation d'Alexandre suppose de couper la parenthèse que l'on fait habituellement commencer au « ἐπεὶ » et de scinder la phrase avec une ponctuation forte après « πρότερον ». Le « ἔπειτα » de 1019a 6 est en effet interprété par Alexandre comme initiant un nouveau sens : « κατ' ἄλλο πάλιν σημαινόμενον » (*In Met.*, 387, 12-13).

176 Cf. ci-dessus § 3.1.2., pour l'idée que le texte laisse ici entrevoir l'application du principe de causalité du maximum à la substance. Pour un sens non adversatif du « ἀλλὰ καὶ », cf. par exemple son emploi en *DA*, 89, 2 et notre commentaire ci-dessous, § 3.3.1.b.

177 *Met.* B, 5, 1002a 6-8.

178 C'est ce qu'indique le verbe « συναναίρω » en 229, 18 et qu'expliciteront les lignes 230, 1 sq., sur l'impossibilité de concevoir (« νοηθῆναι ») le corps sans la surface, etc. Voir la formulation claire de l'argument en terme de définitions, en 229, 20 sq.

179 Cf. *In Met.*, 229, 8-10, qui attribue aux catégories non-substantielles (qu'Alexandre nombre ici à dix, peut-être par mégarde comme le suggère le traducteur anglais, cf. A. Madigan [1992], p. 184, n. 426) le fait d'être dites d'un sujet, conformément à 1001b 31-32, et même d'être « dans un sujet », donc de ne pouvoir être « par soi sujet » et donc de ne pas être substances. Et pour l'absence d'hypostase des surfaces, lignes et points qui n'existent qu'ἐπινοία, cf. *In Met.*, 230, 34 – 231, 1 : « οὐ γὰρ δὴ τῇ ὑποστάσει καὶ τῷ χωρίζεσθαι δύνασθαι ».



alexandrinien, d'ailleurs, le critère de la séparation est toujours interprété à l'aune de la subsistance des *Catégories*, au fait d'être sujet. Être substance, c'est être séparé, c'est-à-dire subsister (ὑπόστασις, ὑφίστημι) par soi et être sujet<sup>180</sup>.

Un dernier passage, déjà vu, dans le commentaire à A 9 vient corroborer cette donnée : la toute fin du commentaire à A 9, on s'en souvient, décrit une universalité indirecte de la métaphysique, celle-ci étant science de toutes choses seulement dans la mesure où elle est science des principes de la substance, laquelle est cause de l'être du reste des étants. La mineure du raisonnement est en effet explicitée : c'est que « chacun des autres étants tient son être de la substance »<sup>181</sup>. Mais le sens en lequel comprendre cette prémisse a été donné au début du commentaire du lemme : matière et forme ne sont principes que des substances ; les autres étants, dès lors, n'ont de tels principes qu'indirectement, parce que la substance est « la seule à être substrat des étants », tandis que ceux-ci « sont dans la substance ou quelque chose de la substance »<sup>182</sup>. Le statut de la substance comme cause de l'être lui vient donc de sa fonction substrative.

Peu s'en faut, dès lors, qu'on soit tenté d'affilier l'Exégète à la lignée des commentateurs aristotéliens « *Catégories-centristes* »<sup>183</sup>, qui promeuvent au rang le plus haut de la substantialité la substance première des *Catégories*, insistent sur sa fonction de sujet et font déchoir la forme au rang de qualité du composé. Si, comme nous avons tenté de l'établir, l'interprétation alexandrinienne du πρὸς ἔν et des rapports entre la substance et les autres catégories est profondément marquée par le statut de la substance comme maximum et cause de l'être, et si cette causalité tient à sa fonction substrative laquelle rend raison de la réduction, dans la lignée d'Andronicos, de tous les étants non-substantiels à de simples accidents ou relatifs à la substance, alors on a déjà de bonnes raisons d'intégrer Alexandre à une telle tradition du *Peripatos*. Et comme on va le voir, d'autres raisons, tout aussi puissantes, s'y adjoignent.

---

180 Outre le passage cité, voir aussi, entre autres exemples, *In Met.*, 68, 21-22 ; 224, 31 ; 288, 3-7 ; *In An. Pr.*, 4, 17 ; et surtout *DA*, 6, 1 sq. Voir ci-dessous pour l'analyse de ce dernier passage. Le rapprochement entre la subjectivité des *Catégories* et le critère de séparation se fait peut-être à la faveur de la précision des *Cat.* 2, 1a 25.

181 *In Met.*, 134, 13-14 : « τῷ καὶ τῶν ἄλλων τῶν ὄντων ἕκαστον παρὰ τῆς οὐσίας τὸ εἶναι ἔχειν ». Sur ce passage, cf. ci-dessus § 2.4.

182 *In Met.*, 128, 12 – 129, 9 et plus précisément 129, 7-8 : « μόνη γὰρ αὕτη τῶν ὄντων ὑποκείμενον, τὰ δ' ἄλλα ἐν ταύτῃ καὶ ταύτης τι ».

183 L'expression est de M. Rashed, par exemple [2007b], p. 42.

Rappelons tout d'abord brièvement l'enjeu d'une telle question. Une tension, qui, au vu de nos sources, travaille l'aristotélisme dès son origine, consiste en l'apparente dissension qui séparerait, d'une part, la théorie de la substance dans les *Catégories* et, d'autre part, celle des livres centraux de la *Métaphysique*, les *Substanzbücher* Z-H-Θ<sup>184</sup>. Dans le premier traité, du moins selon sa compréhension courante, est substance au sens propre, premier et au plus haut point, la substance individuelle. Selon le double critère négatif élaboré au chapitre 2 et appliqué au chapitre 5, la substance « ne se dit pas d'un certain sujet et n'est pas dans un certain sujet »<sup>185</sup>. C'est « un certain homme » ou « un certain cheval » qui sont des substances au sens premier, non pas l'homme et l'animal, qui sont certes des substances mais « secondes ». Le livre Z, quant à lui, en se demandant ce qui est substance et ce qu'est la substance, présente d'abord quatre candidats au titre de substance (Z 3, 1028b 34 sq.), *i.e.* la quiddité (ou l'essentiel de l'essence, τὸ τί ἦν εἶναι), l'universel, le genre et le substrat ou sujet (τὸ ὑποκείμενον)<sup>186</sup>. Le double critère des *Catégories* pourrait bien alors se retrouver, au début du chapitre 3, quand Aristote définit le substrat comme « ce dont le reste est dit, alors que que lui-même ne l'est plus d'autre chose »<sup>187</sup>, et en infère qu'« on estime en effet qu'est surtout substance le sujet premier » (1029a 1-2). Une question classique est de savoir si, au cours du chapitre, Aristote maintient ou abandonne cette détermination subjective de la substance, et si les critères proposés à partir de 1029a 27 en sont des nouveaux. Le Stagirite déclare : « de fait, on estime que le séparé (τὸ χωριστὸν) et le ceci (τὸ τόδε τι)<sup>188</sup> appartiennent surtout à la substance » (1029a 27-28), après avoir, semble-t-il, décrit la conséquence absurde qui s'ensuit si l'on retient comme seul critère de substantialité le fait d'être

184 Une présentation claire et sans esquivage de ladite dissension peut se lire dans M. Frede, G. Patzig [1988], p. 35-36.

185 *Cat.* 5, 2a 12-13 : « μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν ». Sur la possibilité, voire la nécessité grammaticale de traduire, dans la première phrase du chapitre (2a 11-12 : « Οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη »), non pas par « est dit substance au sens strict, premier et au plus haut point... », mais en prenant le groupe « ἡ κυριώτατά ... λεγομένη » comme attribut, et donc en traduisant par « la substance est ce qui se dit au sens strict, premier et au plus haut point », cf. M. Crubellier, P. Pellegrin [2007], p. 220, n. 1.

186 La question du choix entre « sujet » ou « substrat » ne nous semble pas décisive. L'accent pourrait ici être davantage porté sur le « sujet » – en général réservé à l'emploi logique de ὑποκείμενον comme sujet ultime de la prédication – et non le « substrat », qui insiste plutôt sur ce qui demeure physiquement dans le changement. Si la question de traduction ne nous paraît pas cruciale et relever davantage de questions de convention, l'unité conceptuelle de ces deux sens de ὑποκείμενον demande au contraire assurément réflexion (cf. la distinction de Z 13, 1038b 5-6).

187 *Met.* Z, 3, 1028b 36-37 : « καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου ».

188 Ou « le ceci déterminé » ou encore « l'individualité » selon une proposition de F. Wolff ([2005], par exemple p. 165).

sujet. Qu'il y ait alors addition de nouveaux critères ou révision du critère de subjectivité, le résultat est le même, qui fait l'objet de l'ensemble du livre Z jusqu'à son nouveau départ en Z 17 : c'est la forme de l'individu<sup>189</sup>, comprise comme sa quiddité, qui est substance première, plus substance que la matière et le composé. Le genre et l'universel seront en outre déboutés de toute prétention à la substantialité (Z 13-16), semblant ainsi réduire à rien la notion de substances secondes.

Selon une présentation courante<sup>190</sup>, il y aurait donc double dissension : sur l'identité de la substance première et le statut d'éventuelles substances secondes. Que l'on considère cette double dissension comme réelle ou seulement apparente parce que soluble (ce qui du reste indiquerait bien qu'il y avait au moins en partie problème), elle demeure une donnée de l'aristotélisme historique<sup>191</sup>. Or, dans ce débat qui distingue les « aristotélismes possibles »<sup>192</sup>, les lectures anciennes témoignent de cette tension<sup>193</sup>. La position régnante semble s'être arrimée aux résultats élaborés par les *Catégories*, à la faveur de la vogue, déjà mentionnée, du traité<sup>194</sup>. Le cas le plus clair est celui de Boéthos de Sidon, élève d'Andronicos de Rhodes et professeur d'aristotélisme auprès de Strabon, qui a vécu aux alentours de la deuxième moitié du I<sup>er</sup> s. av. J.-C. et de la première moitié du I<sup>er</sup> s. ap. J.-C.<sup>195</sup> Dans son *Commentaire aux Catégories*, Simplicius présente la

---

189 Sur la question de savoir si cette forme est non seulement « de l'individu » mais même « individuelle », cf. M. Frede [1985] ; M. Frede, G. Patzig [1988] ; M. Zingano [2005], etc.

190 Cf. par exemple la présentation du problème dans R. Boédüs [2005], qui considère toutefois cette dissension comme purement apparente, reposant sur une « singulière méprise » (p. 341), on y reviendra à la fin de cette partie. Voir aussi la note suivante.

191 Cf. M. Burnyeat [2001], p. 40, selon qui admettre cette dissension revient à « *succumbing to equivocation* », à savoir l'équivoque de l'adjectif « premier ». Voir aussi les analyses pénétrantes de F. Wolff [2005], en particulier à propos des critères de substantialité (et la question de savoir si le critère de subjectivité est ou non maintenu), à l'inverse entre autres de R. Boehm [1965], P. Aubenque [2000] ou A. Jaulin [1999], en particulier p. 91 sq. Cf. aussi M.-L. Gill [1989], en particulier p. 3, 13-16, 31-37. Pour une tentative de distinction entre « substance première » et « substance au plus haut point » dans le livre Z, cf. aussi G. Aubry [2006] et en particulier p. 77 sq. Voir les éléments dans M. Frede, G. Patzig [1988].

192 M. Rashed en trace une cartographie dans M. Rashed [2007b], p. 4-6. Voir aussi H. Granger [1996], p. 8 sq., qui, selon une habitude anglo-saxonne, dénomme les deux positions attributivisme et substantialisme. On y revient ci-dessous.

193 Sur la conscience de la tension entre les *Catégories* et les livres centraux de la *Métaphysique* dès Andronicos et Boéthos, cf. R. Chiaradonna [1999], p. 32 : « *la presenza nel corpus aristotelico di due concezioni concorrenti della sostanza è rilevata sin dai primi commentatori* ».

194 L'ordre logique de cette phrase peut, en l'état actuel des recherches sur cette vogue des *Catégories*, être renversé : c'est peut-être l'intérêt de certains aristotéliens – au premier chef desquels Andronicos, non le moindre – pour les résultats obtenus par les *Catégories* qui a entraîné ce statut de *best-seller* de l'époque post-hellénistique.

195 Sur Boéthos, voir P. Moraux [1973], p. 143-179 ; H.B. Gottschalk [1987], p. 1107-1110, 1116-1119 ; J.-P. Schneider [1994], p. 126-130. Sur le fait que Boéthos ait été l'élève d'Andronicos, cf. Jean Philocon, *In*

thèse centrale de Boéthos comme la réponse à une objection connue, reprise par Nicostrate puis Plotin, sur l'unité de la catégorie de la substance : les *Catégories* traitent-elles de la substance sensible autant qu'intelligible ? Comment la substance peut-elle constituer un genre un ?<sup>196</sup> Boéthos reformule alors cette question sous un aspect similaire au questionnaire de *Métaphysique Z*, en se demandant lequel, de la matière, du composé et de la forme est véritablement substance. Le Sidonien pointe en effet une contradiction entre certains passages (le texte reste vague : « ἐν ἄλλοις ») où Aristote aurait indiqué trois façons possibles d'être substance, ou trois sens possibles du terme de substance, et le présent passage des *Catégories* 5 qui pose la substance comme une catégorie une.

La réponse de Boéthos est alors double et sans appel : d'une part, les *Catégories* ne traitent que de la substance sensible. D'autre part, même pour celle-ci, une « aporie », le problème de l'unité, se pose. Or les critères des *Catégories* inclinent à ne tenir pour véritables substances que la matière et le composé, qui sont substances en fonction du même λόγος de la substance première et ne brisent pas donc pas l'unité de la catégorie. En revanche, la forme « sera hors de la substance et tombera sous une autre catégorie, la qualité ou la quantité, ou une autre »<sup>197</sup>. La catégorie de la qualité est la plus tentante, Boéthos ayant probablement en tête le passage des *Catégories* 5 selon lequel les substances secondes indiquent une certaine qualité, quoique non au sens strict (3b 15-18)<sup>198</sup>. Nous n'avons toutefois, comme l'indique M. Rashed, aucun témoignage positif en faveur d'une identification par Boéthos de la forme du livre Z avec les substances secondes des *Catégories*<sup>199</sup>, d'autant que certains témoignages n'octroient même plus aux universaux le statut de substances, selon une thèse qu'on taxe souvent de nominaliste<sup>200</sup>. La position de Boéthos, donc, conserve aussi une dimension exégétique et se fonde en outre très probablement sur une

---

*Cat.*, 5, 16-19 – mais la thèse n'est pas unanimement acceptée, voir ce qu'en dit M. Griffin [2009], p. 210.

196 Ce qui pourrait laisser entendre, si l'on se fie à la présentation de Simplicius, que l'objection remonte à un auteur contemporain de Boéthos, peut-être Lucius. Voir Simplicius, *In Cat.* 76, 13 sq. et M. Griffin [2009], p. 249 sq. Le chapitre 2 du *Traité* 42 de Plotin sur cette question est mis en contexte et étudié *in extenso* par R. Chiaradonna [2002], en particulier p. 56 sq.

197 Simplicius, *In Cat.*, 78, 18-20 : « τὸ δὲ εἶδος τῆς μὲν οὐσίας ἐκτὸς ἔσται, ὑπ' ἄλλην δὲ πεσειται κατηγορίαν, ἢτοι τὴν ποιότητα ἢ ποσότητα ἢ ἄλλην τινά ». Voir plus généralement le passage de 78, 4-20. Sur ce passage, cf. R. Chiaradonna [1999], p. 25-29 et [2008], p. 382-383.

198 Cf. par exemple R.W. Sharples [2010], p. 86

199 M. Rashed [2007b], p. 23, n. 78.

200 R. Chiaradonna [2008a], p. 383. Pour l'appellation de « nominaliste », voir déjà P. Moraux [1942], par exemple p. 49. Sur la doctrine boéthienne des universaux, voir aussi M. Griffin [2009], p. 227 sq. et l'analyse du texte de Dexippe, *In Cat.*, 45, 3-30.

sélection de certains lieux déterminés ou certaines difficultés du *corpus* aristotélicien. Il arrive à Aristote lui-même de parler de la forme en terme de qualité<sup>201</sup>, voire de la traiter comme un « prédicat » de la matière<sup>202</sup>.

Or certains passages du *corpus* alexandrinien poussent à affilier l'Exégète à une telle conception de la substantialité : non seulement parce que la détermination subjective de la substance sous-tend sa compréhension de la substance comme cause de l'être, mais aussi parce qu'elle est corrélée à une réduction de la forme à une « qualité » du composé.

### 3.2.2. *La forme, qualité ou substance ?*

#### *a) Le cas de l'âme*

Une telle réduction n'est pas sans lien avec le problème à l'agenda philosophique de la période post-hellénistique, la question de l'incorporité des qualités. Le phénomène s'observe en particulier dans le *Traité de l'âme* d'Alexandre. Ces textes ayant déjà été bien travaillés<sup>203</sup>,

---

201 *Met.* Δ 14 donne comme premier sens de la qualité la différence essentielle (« ἡ διαφορὰ τῆς οὐσίας ») ; mais il est intéressant de noter d'emblée pour ce qui suit qu'Alexandre s'efforce dans son commentaire de distinguer la différence spécifique d'une qualité standard (une affection qualitative du composé) en faisant appel aux *Catégories* (en l'occurrence à travers une citation de *Cat.* 5, 3b 20). La caractérisation de la différence comme qualité substantielle se retrouve également dans la seconde version de la seconde *Quaestio* « De la différence », conservée seulement en arabe (et traduite dans ses deux versions par M. Rashed [2007b], p. 56-58 ; le paragraphe qui nous intéresse, le § 7' dans la version de Damas, se lit p. 60 et est commenté par M. Rashed p. 70). Pour les autres passages d'Aristote pouvant avoir servi de source à la thèse boéthienne de la forme comme qualité, on songe aussi aux cas de générations non-substantielles (le « *replacement model* » de M.L. Gill) où une forme peut très bien désigner une qualité, par exemple en *Phys.* I.

202 Cf. les textes rassemblés et l'indispensable mise au point par J. Brunschwig [1979] qui se fonde en particulier sur l'idée d'une souplesse du lexique aristotélicien, comme en témoigne l'importante proposition finale, qui demeure une source d'inspiration, selon laquelle il faut lire Aristote avec présente à l'esprit la règle : « reconnaître aux mots le sens, tout le sens, rien que le sens que la fonction qu'ils remplissent dans les énoncés contraint de leur reconnaître » (p. 158). Une telle approche se situe sans doute aux antipodes d'une certaine fixation pédagogique et scolastique du vocabulaire chez Alexandre.

203 Voir en particulier I. Kupreeva [2003] et V. Cordonier [2008].

rappelons-en quelques éléments saillants. Contre le corporalisme stoïcien et la séparation médio-platonicienne de l'incorporel, Alexandre trouve un terrain de choix pour penser l'immanence de la forme incorporelle dans le composé hylémorphique. Pour ce faire, l'Exégète se sert davantage du stoïcisme comme repoussoir, en menant leur position jusque dans leurs conséquences extrêmes :

Ἀλλ' οὐδὲ κατὰ τοὺς λέγοντας, πᾶν σῶμα, ἢ ὕλην ἢ ἐξ ὕλης, εἶναι (ὡς τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς δοκεῖ) εἶη ἂν τὸ εἶδος σῶμα. Οὐτε γὰρ ὕλη τὸ εἶδος (ἢ μὲν γὰρ ἄποιος, τὸ δὲ ποιότης τις), οὔτε ἐξ ὕλης· εἰ γὰρ εἶη τὸ εἶδος ἐξ ὕλης καὶ εἶδους, πρῶτον μὲν ἔσται ταῦτόν τὸ ἕτερον τῷ συναμφοτέρῳ, ἔπειτα εἰς ἄπειρον προελεύσεται, [20] εἴ γε τὸ μὲν εἶδος ἐξ ὕλης τε καὶ εἶδους, πάλιν δὲ ἐκεῖνο τὸ εἶδος ὕλης τε καὶ εἶδους δεῖσεται.

Mais même d'après ceux qui soutiennent que tout corps est une matière ou est composé de matière (comme il semble à ceux du Portique), la forme ne pourrait pas non plus être un corps. En effet, la forme n'est pas une matière (car celle-ci est sans qualité, quand la forme est, elle, une certaine qualité) ni n'est composée de matière. Si en effet la forme est composée de matière et de forme, tout d'abord, l'un des deux <composants> sera identique au composé des deux, ensuite on procédera ainsi à l'infini, si du moins la forme est composée de matière et de forme, et que cette forme à son tour devra être composée de matière et de forme.

(*De anima*, 17, 15-21)

Le passage prend place dans la section du *De anima* qui entérine les conséquences de la définition générale<sup>204</sup> de l'âme comme forme, perfection (τελειότης) et finalement « entéléchie première d'un corps naturel organisé »<sup>205</sup>. La première de ces conséquences est l'inséparabilité de l'âme et du corps au motif que toute forme (ici il n'est pas question d'éventuelles formes séparées et immatérielles) « appartient à autre chose » ; l'âme ne peut donc « subsister » (ὑφεστάναι, 17, 15) par soi, ce qui semble lui retirer une bonne part de substantialité. Cette thèse est cohérente avec la réduction de la forme à une qualité, qui s'établit dans la deuxième conséquence de la théorie de l'âme et constitue l'objet du texte ci-dessus.

Cette deuxième conséquence est l'incorporéité de l'âme. Alexandre s'oppose frontalement au Portique, *via* une stratégie argumentative qui consiste à réduire le corporalisme stoïcien à un matérialisme. Il faut en effet rappeler qu'aucun autre témoignage ne fait dire aux stoïciens que tous les corps sont « une matière »<sup>206</sup>. En premier lieu, pour un stoïcien, il y a un corps qui est distinct de toute matière : c'est le feu divin qui anime la matière première, qui lui est immanent, mais sans se confondre avec elle. Le seul fait qu'il y ait deux principes corporels au Monde

204 Générale mais non pas générique : les différentes âmes ne sont pas des espèces, cf. *DA*, 16, 18 sq.

205 *DA*, 16, 1 sq. Sur le concept de « perfection », cf. ci-dessous 3.3.1.a. et M. Rashed [2011a], en particulier p. 135 sq.

206 Sauf un texte de Plotin, dans le *Traité* 42 (cf. V. Cordonier [2008], p. 358.).

devrait déjà éveiller quelques doutes sur un prétendu monisme matérialiste stoïcien<sup>207</sup>. Surtout, comme on l'a vu<sup>208</sup>, le corporalisme stoïcien n'invoque pas la matérialité comme critère de corporéité : toutes les définitions du corps donnent la tridimensionnalité, la capacité d'agir ou de pâtir – éventuellement, la résistance. La matière au sens strict désigne un principe qui est un corps parce qu'elle est capable de pâtir, ce qui en fait, à l'instar du dieu, un corps d'un genre particulier. Bref, quoique tout corps soit fait de matière, l'unité ontologique minimale des stoïciens, ce sont bien les corps, et non pas la matière, qui n'est qu'un aspect ou une fonction des corps.

La reconstruction alexandrinienne vise à miner la thèse stoïcienne de l'intérieur : en faisant refluer le corps stoïcien vers la pure matière, Alexandre ménage l'espace pour la forme incorporelle. Il lui est donc nécessaire de plaquer l'hylémorphisme sur l'entente stoïcienne du corps – ce qu'Alexandre ne sera d'ailleurs pas le dernier à faire<sup>209</sup>, mais il faut voir que cette interprétation du stoïcisme prend consistance dans une entreprise de réfutation. C'est dans ce contexte que l'on peut comprendre le premier argument présenté dans ce passage : en assimilant le corps à la matière, il devient impossible de concevoir les qualités comme corporelles puisque, par définition, elles se distinguent de la matière « inqualifiée »<sup>210</sup>.

L'argument suivant se concentre, non plus sur l'identité entre forme et matière, mais sur la composition matérielle de la forme. I. Kupreeva interprète à raison cet argument comme une « aporétique réduction à l'absurde »<sup>211</sup> : ou bien la partie est égale au tout, ou bien une régression à l'infini. C'est en ce sens qu'Alexandre envisage par hypothèse une composition hylémorphique de la forme elle-même. La forme ne peut donc être corporelle, si « corporel » signifie « fait de matière ». Il convient ici de souligner combien la différence entre les conceptions stoïcienne et péripatéticienne se manifeste dans la stratégie argumentative d'Alexandre. L'argumentation d'Alexandre peut ne pas sembler contraignante, parce qu'ici s'opposent en réalité deux théories de la causalité et, si l'on peut dire en allant vite, deux façons d'aborder l'ontologie. Alexandre s'efforce d'intégrer les concepts stoïciens dans un discours péripatéticien. Or le corps, c'est-à-dire la réalité ontologique centrale, la « substance première » des stoïciens, n'est pas défini par sa

---

207 Cf. B. Besnier [2003] ; J.-B. Gourinat [2005].

208 Ci-dessus § 1.1.3.

209 Cf. Porphyre selon Simplicius, *In Cat.*, 48. 11-16, voir I. Kupreeva [2003], p. 297.

210 Sur la matière inqualifiée, cf. aussi Alexandre *DA*, 18, 4 ; Plutarque, *De Comm. Not.*, 50 ; V. Cordonier [2008], p. 361-362.

211 I. Kupreeva [2003], p. 317.

nature, ses composants, ni n'est, justement, conçu d'un point de vue substantiel. Le corps est caractérisé par ses *fonctions*, l'action et la passion. Le dieu et la matière ne sont pas d'abord des corps parce qu'ils produisent les corps, mais parce qu'ils remplissent ces critères. Les critiques platonicienne et péripatéticienne réintroduisent le point de vue substantiel, là où la pensée stoïcienne se définit davantage en terme de processus et d'événements<sup>212</sup>.

Toutefois, si l'extrait peut laisser croire en un premier temps qu'Alexandre se situe sur le même terrain que les platoniciens (par son vocabulaire, voire par une partie des thèses avancées), son argumentation ne peut évidemment pas se limiter à la démonstration de l'incorporité de la forme. D'accord avec les platoniciens pour dire qu'il faut de l'incorporel pour obtenir un corps, Alexandre s'en sépare ensuite quand il montre que cela n'implique pas une séparation, ni une action extérieure de la forme : non seulement, comme le dit Aristote, l'âme n'est pas comme un « marin » (πλωτήρ), mais en outre elle n'est pas non plus comme un pilote (κυβερνήτης) – le terme, promis à la fortune que l'on sait, est d'Alexandre<sup>213</sup>. Selon le *De anima* comme le *Commentaire au De sensu*, il convient de refuser l'action et la passion tout autant aux seuls corps (ce qui contredit une thèse d'Aristote en personne !<sup>214</sup>), qu'aux incorporels ; il n'y a action et passion des corps qu'en vertu de l'incorporel en eux<sup>215</sup>. Mais, pas plus que la matière ne peut être sans la forme, cette forme elle-même ne peut « exister » sans une matière, et, à ce titre, elle peut être décrite comme une sorte de qualité survenant au composé<sup>216</sup>.

Or non seulement cette thèse n'est pas isolée dans le *corpus*<sup>217</sup>, mais elle s'avère cohérente avec la tradition péripatéticienne, autant que la description par Alexandre de l'âme comme forme. Après les travaux de ces dernières années, la thèse de P. Moraux, selon laquelle Alexandre

---

212 P. Aubenque lance une indication en ce sens à partir de la grammaire stoïcienne, voir P. Aubenque [1991] / [2009a], p. 112.

213 Cf. *DA*, à partir de 18, 10, où Alexandre aborde la manière dont forme et matière peuvent être qualifiées de « parties » ; et surtout 20, 26 sq. Sur la thématique alexandrinienne du pilote dans le navire, voir l'étude de A. Schniewind [2008], en particulier p. 277-280, qui montre les enjeux de la substitution de κυβερνήτης à πλωτήρ. Le terme apparaît dans le *DA* d'Alexandre en 14, 4 ; 15, 9-27 ; 20, 28 – 21, 10.

214 Aristote, *De caelo*, I, 7, 275b 5-6. Sur tout cela voir les analyses de V. Cordonier [2008], p. 369-370.

215 *In De sens.* 73, 18-21 : « Μάθοι δ' ἄν τις ἐκ τούτων τὴν Ἀριστοτέλους δόξαν περὶ τῶν ποιούντων τε καὶ πασχόντων. Οὐτε γὰρ τὰ σώματα αὐτῷ δοκεῖ ποιεῖν τε καὶ πάσχειν, ὡς ἀρέσκει τοῖς ἀπὸ Στοᾶς, οὔτε πάλιν τὰ ἀσώματα, ὡς ἐδόκει τοῖς περὶ Πλάτωνα, ἀλλὰ κατὰ τὰς ἐν αὐτοῖς ἐναντιώσεις οὐσας ἀσωμάτων. ». *DA*, 7, 13-14 : « διὸ καὶ εὐλόγως λέγεται τὸ κατὰ τὰ ἀσώματα ποιεῖν τε καὶ πάσχειν τὰ σώματα. ».

216 Cf. *DA*, 4, 20 sq.

217 Voir, outre la suite du *DA* (18, 5 sq.), *Quaestio* I 6, 13, 21 et les textes cités ci-dessous.



se livrerait dans son *De anima* à une lecture matérialiste de la psychologie aristotélicienne, n'est plus soutenable, sous quelque définition de « matérialisme » que ce soit. Qu'on entende par là un matérialisme réductionniste, ou seulement confiné à la thèse d'une continuité « entre vivant et non-vivant »<sup>218</sup>, cela ne convient pas à Alexandre. L'Aphrodisien maintient la différence de nature entre forme et matière ; l'âme est incorporelle, distincte du mélange des éléments – comme le montre aussi un passage rarement cité<sup>219</sup>, car éloigné des *cruces commentatorum* :

Οἱ μὲν οὖν ἀρχαῖοι τὴν [91.25] ψυχὴν πάντα ἔλεγον εἶναι τὰ πράγματα τῷ ποιεῖν αὐτὴν ἐκ τῶν ἀρχῶν, ἐξ ὧν καὶ τὰ ὄντα πάντα αὐτοῖς ἦν, τὰ δὲ νῦν εἰρημένα περὶ ψυχῆς [92.1] ἔδειξεν οὐχ οὕτως αὐτὴν οὔσαν τὴν αὐτὴν, τῷ ἐκ τῶν αὐτῶν αὐτοῖς ἀρχῶν γεγονέναι. Οὕτως μὲν γὰρ οὐχ ἡ ψυχὴ μόνη πάσιν τοῖς οὔσιν ἡ αὐτή, ἀλλὰ καὶ εἴ τι ἄλλο σύνθετον ὄν ἐκ πασῶν τῶν ἀρχῶν συνέστηκεν. Ἔτι τε ἀναγκαῖον οὕτως μέγεθος τι αὐτὴν εἶναι καὶ σῶμα, πρὸς δὲ τούτοις μηδὲ [92.5] δύνασθαι τινι τῶν ὄντων οὕτως αὐτὴν εἶναι τὴν αὐτὴν, εἴ γε ἐν τῇ ποιᾷ μὲν συνθέσει τε καὶ μίξει τῶν ἀρχῶν ἡ ἐκάστου τῶν πραγμάτων οὐσία, ἐπεὶ τῷ γε ἐκ τῶν αὐτῶν ἀρχῶν εἶναι πάντα ἂν ἦν ταῦτα ἀλλήλοις · μηδενὸς δὲ τῶν ἐτέρων τῆς ψυχῆς δύνασθαι εἶναι τὴν κρᾶσιν τε καὶ μίξιν ἐν τῇ ψυχῇ. Ἦν γὰρ ἂν ἐκεῖνο, ἀλλ' οὐ ψυχὴ.

Ἀλλ' ἔστιν ἡ ψυχὴ τοῖς [92.10] οὔσιν οὕτως ἡ αὐτὴ τῷ δύναμις εἶναι τῶν εἰδῶν αὐτῶν ληπτική κατὰ τε τὸ νοεῖν καὶ τὸ

Ainsi les Anciens disaient-ils que l'âme est toutes les choses parce qu'ils la produisaient à partir des principes dont, selon eux, tous les étants proviennent aussi ; mais ce qu'on vient de dire sur l'âme a montré qu'elle n'est pas identique aux choses au sens où elle est issue des mêmes principes qu'elles. De cette manière, en effet, non seulement l'âme serait identique à tous les étants, mais ce serait aussi le cas de n'importe quel autre composé qui serait constitué de tous les principes. Par ailleurs il faudrait alors qu'elle soit une certaine grandeur<sup>220</sup> et un corps. En outre, il ne serait plus possible pour l'âme d'être ainsi identique à l'un des étants, s'il est vrai que la substance de chaque chose consiste dans une composition qualifiée et dans le mélange des principes, puisque, du fait que les choses proviennent des mêmes principes, elles seraient toutes identiques les unes aux autres. Et<sup>221</sup> il ne pourrait y avoir en l'âme de mixture ou de mélange avec rien qui soit différent de l'âme, car elle serait cette chose et non pas une âme.

Mais l'âme est identique aux étants au sens où elle est une puissance propre à recevoir leurs formes par le fait de penser et de sentir. C'est en cela, en effet,

218 P. Moraux [1942], p. 32-33.

219 Seul, à notre connaissance, P. Thillet lui accorde l'attention qu'il mérite, cf. P. Thillet [1981], en particulier, p. 12-13. On peut toutefois se montrer plus réservé à l'endroit de certaines analyses de l'article – par exemple p. 10 sur le sens de l'adjectif « premier » dans l'expression « entéléchie première d'un corps naturel organisé », ou p. 21 sq. sur l'intellect agent comme donateur de formes.

220 Or ce n'est pas le cas, cf. Aristote, *DA*, I, 3, 407 a 2-3.

221 La ponctuation du texte grec est de notre fait. Nous interprétons en effet le δέ de la l.8 comme l'introduction d'une deuxième conséquence absurde de la thèse des « Anciens », dont la conclusion a été énoncée l. 4-5. Bruns met entre parenthèses la proposition générale des lignes 5-6 (« εἴ γε τῇ ποιᾷ [...] τῶν πραγμάτων οὐσία »). P. Accattino et P. Donini mettent entre parenthèses la proposition suivante, l. 7 (« ἐπεὶ τῷ γε [...] ἦν ταῦτα ἀλλήλοις ») en soulignant la dépendance du δύνασθαι (l.8) à l'ἀναγκαῖον de la l.4. Mais ces diverses parenthèses ne nous semblent pas indispensables, dès lors que l'on voit qu'Alexandre énonce d'abord la conclusion de la réfutation, puis une prémisse générale, puis deux conséquences absurdes, la première l. 7 et la seconde, l. 7-9 explicitée par le « ἦν γὰρ... » de la l.9. R. Dufour et M. Bergeron traduisent ce δέ (l. 8) par un « mais » – mais c'est ambigu puisque ce δέ n'a probablement pas ici son sens adversatif.

αἰσθάνεσθαι. Ἐν τούτῳ γὰρ τῇ τοιαύτῃ ψυχῇ | que réside l'essence d'une telle âme.  
τὸ εἶναι. (De anima, 91, 24 – 92, 11)

En commentant le slogan aristotélicien « l'âme est en un sens tous les étants »<sup>222</sup>, Alexandre revient donc sur l'essence immatérielle de l'âme, en rappelant le refus de la thèse de la connaissance du semblable par le semblable et de l'âme comme composition élémentaire, en *De anima* I, 2 et 5. Malgré qu'en ait P. Moraux, les arguments accumulés dans cette section viennent tout de même singulièrement limiter les affirmations selon lesquelles « chez Alexandre d'Aphrodise, les tendances matérialistes introduites par le troisième chef du Lycée apparaissent dans toute leur puissance », ou, plus loin : « toutes les déviations qu'il [Alexandre] impose à la doctrine aristotélicienne visent à pousser cette doctrine dans le sens du matérialisme »<sup>223</sup>.

P. Moraux se fondait, entre autres, sur la doctrine alexandrinienne de l'âme comme dérivée d'éléments corporels et l'affirmation corrélatrice qu'« aucune activité de l'âme ne peut se produire sans un mouvement du corps »<sup>224</sup> – ce qu'Alexandre montre pour toutes les activités psychiques (dans l'ordre : nutrition, croissance, génération, sensation, imagination et pensée, pour laquelle Alexandre reprend l'argumentation d'Aristote en I, 1, 403 a 7-10). Certes, le doute soulevé par Aristote<sup>225</sup> a ici complètement disparu. Pour autant, cela ne suffit pas à justifier une quelconque interprétation réductionniste de la doctrine de l'Exégète. Non seulement Alexandre souligne nettement la différence entre matière et forme, corporel et incorporel, mais il prend même soin de distinguer – peut-être contre Galien – l'âme comme puissance et forme de la proportion, d'une part, et le mélange, le tempérament corporel lui-même, d'autre part<sup>226</sup>.

La thèse alexandrinienne de l'« épigénèse » de l'âme<sup>227</sup> ne doit donc pas être comprise au sens où il y aurait proprement « génération » de la forme à partir d'un certain mélange élémentaire. Comme l'a souligné P. Accattino, il arrive à Aristote lui-même d'employer

222 Aristote, *DA*, III, 8, 431b 21.

223 P. Moraux [1942], respectivement p. 167 et 168. P. Moraux réagit au passage cité (91, 24 – 92, 11) et à l'article de P. Thillet dans P. Moraux [1984], p. 783, n. 399, au motif que : « *Alexanders Ausführungen in De an. 91, 24 – 92, 11, auf die Thillet 12-13 großes Gewicht legt, besagen lediglich, daß die Seele keineswegs mit den körperlichen Elementen identifiziert werden kann...* ».

224 Alexandre, *DA*, 12, 9-10. Cf. P. Accattino, P. Donini [1996], p. XV.

225 En *DA*, I, 1, 403 a 5, *sq.*

226 Alexandre, *DA*, 25, 2-9 ; 26, 20-27 ; sur cela et, plus généralement, le rapport à Galien, voir V. Cordonier [2007].

227 Alexandre, *DA*, 25, 2-3 : « ἡ γὰρ δύναμις καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπιγινόμενον τῇ κατὰ τὸν τοιόνδε λόγον κρᾶσει τῶν σωμάτων ψυχῆ... » ; cf. aussi 26, 22.

« γίγνεσθαι » en un sens très large, en parlant de la forme ou de la quiddité<sup>228</sup>. De surcroît, soutenir que « la génération de l'âme *proviens* [ἐκ] d'un mélange qualifié et d'une mixture des corps premiers » n'est pas encore dire qu'un certain état corporel (plus que matériel, d'ailleurs!) *produit* l'âme – sauf à confondre causalités matérielle et productrice, ou à considérer qu'Alexandre le fait, et accepte intégralement la théorie stoïcienne de la causalité, ce qui commence à faire beaucoup<sup>229</sup>.

L'Aphrodisien corrèle assurément le degré de complexité d'une matière et celui d'une forme. Il conçoit donc l'âme comme une forme complexe, « plus diversifiée et plus achevée », à laquelle « contribuent » les formes inférieures, l'âme devenant alors comme « une forme des formes et une perfection des perfections » au motif légitime qu'elle est la forme d'un corps complexe et non simple. Mais en cela, Alexandre ne fait rien d'autre au fond que se montrer conscient de caractère fonctionnel du couple forme – matière. L'état inférieur n'est une matière qu'au regard de la forme de l'âme, et Alexandre travaille à montrer dans les pages 7-9 comment ce qui apparaît comme matière est en fait composé<sup>230</sup>. Il n'y a au demeurant rien de « matérialiste » à soutenir qu'une certaine forme ne peut être liée qu'à une certaine matière, d'après la règle qui exclut « n'importe quelle forme dans n'importe quelle matière »<sup>231</sup>. Enfin, Alexandre ne présente en rien une description de cette génération à partir de la *seule* matière, comme si celle-ci produisait elle-même sa propre information, et l'Exégète n'abandonne pas l'idée d'une génération du vivant présidée par une forme<sup>232</sup>. Il faut en réalité distinguer, comme le propose P. Accattino, entre le processus dynamique de la génération du vivant et le cadre statique de la bipartition corps simples – composés<sup>233</sup>. Ou plutôt, parce que les descriptions

228 P. Accattino [1995], p. 198-200. Sur le fait qu'Alexandre soutienne le caractère inengendré des formes, voir Simplicius, *In Phys.*, 234, 11-28; *In De caelo*, 578, 32 sq. et M. Rashed [2007b], p. 237 sq. Voir aussi P. Accattino, P. Donini [1996], p. 114-116 et le résumé très clair dans P. Accattino [2009], p. 59-60.

229 *DA*, 24, 3-4 (« ἡ γὰρ γένεσις αὐτῆς ἐκ τῆς ποιᾶς μίξεώς τε καὶ κράσεως τῶν πρώτων σωμάτων, ὡς ἐδείχθη »). R. Dufour et M. Bergeron ont utilement listé les passages controversés (M. Bergeron, R. Dufour [2008], p. 27). Voir aussi, entre autres, *Mantissa* 104, 28-29 : « καὶ ἔστι τὸ σῶμα καὶ ἡ τούτου κρᾶσις αἰτία τῆ ψυχῆ τῆς ἐξ ἀρχῆς γενέσεως. »

230 *DA*, 8, 8-14. Sur la difficulté posée par la thèse selon laquelle la forme des composés survient à partir de la forme des corps simples, le fait qu'une telle thèse est absente du *corpus* aristotélicien, cf. P. Accattino [1995], p. 192 ; sur l'importance du passage de *DA*, 8, 8-14, qui, bien lu, vient démentir tout matérialisme, cf. p. 200.

231 Alexandre, *DA*, 10, 26 (voir aussi *Mantissa* § 1, 103, 26), peut-être à partir d'Aristote, *DA*, II, 4, 414a 19 sq. Cf. R.W. Sharples [1994], p. 165. ; R. Dufour, M. Bergeron [2008], p. 33

232 Voir *DA*, 36, 19 – 37, 3 et M. Bergeron, R. Dufour [2008], p. 31. Sur le rôle de la semence, voir aussi *De mix.*, 226, 5-6.

233 P. Accattino [1995], p. 201.

alexandriniennes de cette section du *De anima* nous paraissent bien peu « statiques », il faut distinguer entre deux focales de l'analyse : celle, « chimique » si l'on veut<sup>234</sup>, en tout cas interne à la matière du corps vivant, décrivant l'étagement hylémorphique du monde dans ses premiers degrés, et celle, macroscopique, élargissant le point de vue au niveau inter-substantiel, à celui de la transmission de la forme *via* la semence du père, et de l'identité spécifique de la forme.

Toutefois, si une telle description de l'âme n'est en rien matérialiste au sens réductionniste et vise probablement à se défaire aussi d'un dualisme trop strict, elle pourrait bien se laisser adéquatement lire à travers la grille de l'émergentisme. En philosophie contemporaine, l'émergentisme est couramment tenu pour une sorte de version revue et corrigée de l'épiphénoménalisme. Dans le « *mind-body problem* », l'épiphénoménalisme est cette position qui consiste à concevoir les états mentaux à la fois comme des effets d'états physiques et comme eux-mêmes dépourvus de tout pouvoir causal. Cela revient, plus généralement, à accepter la réalité des états mentaux, leur distinction d'avec les états cérébraux, à maintenir, donc, un certain dualisme (quoique non-substantiel<sup>235</sup>), tout en posant une franche asymétrie entre le corps et l'esprit. Les états mentaux sont bien alors des « épiphénomènes », dans tous les sens du terme, à la fois des symptômes et des phénomènes secondaires, produits, survenant sur autre chose qu'eux-mêmes. Une correction de cette théorie est l'émergentisme qui accepte la survenance de la position épiphénoménaliste, tout en l'amendant sur la question de la causalité, pour défendre une causalité dans les deux sens, au moins partielle en ce qui concerne les états mentaux.

V. Caston a proposé d'employer cette grille de lecture pour les doctrines anciennes de l'âme et du corps<sup>236</sup>. La théorie de l'âme-harmonie discutée par Socrate dans le *Phédon* et Aristote au livre I du *De anima* semble en effet adéquatement souscrire à une telle qualification, la métaphore de la mélodie étant d'ailleurs régulièrement employée par les épiphénoménalistes contemporains<sup>237</sup>. Mais, au livre I du *De anima*, tout en refusant l'inefficacité du mental de la thèse épiphénoménaliste et à la différence de la critique platonicienne, Aristote ne remet pas en cause une forme de survenance du mental sur le physique – sauf *peut-être* dans le cas problématique de

---

234 En employant anachroniquement ce terme pour désigner la physique élémentaire et les questions du mélange.

235 Un épiphénoménaliste classique n'accepterait par définition pas de parler d'une subsistance autonome des états mentaux, voire d'une immortalité de l'âme.

236 V. Caston [1997] ; comme le note I. Kupreeva ([2010], p. 215, n. 12), cette lecture n'est pas discutée par M. Rashed dans M. Rashed [2007b].

237 Respectivement Platon, *Phédon*, 85e-86e et 92a-95a ; Aristote *DA*, I, 4 ; V. Caston [1997], p. 323-332

l'intellect<sup>238</sup>.

Cette lecture de la thèse aristotélicienne demanderait plus ample discussion<sup>239</sup>, mais de telles distinctions conceptuelles se montrent opératoires en ce qui concerne Alexandre. L'Exégète, en effet, tout en éconduisant la thèse de l'âme-harmonie, pourrait s'en rapprocher à certains égards. Comme y insiste V. Caston, il faut cependant être nuancé<sup>240</sup>. Alexandre cherche à maintenir une causalité de l'âme tout en insistant sur la survenance psycho-physique et s'inscrit donc dans les parages les plus immédiats d'Aristote. De fait, on l'a vu, Alexandre développe de fond en comble l'idée qu'« aucune activité de l'âme ne peut se produire sans un mouvement du corps »<sup>241</sup> ; l'âme est dite explicitement « survenir » (« ἐπιγίγνομαι » ou « γεννωμένη ἐπι ») sur le mélange corporel, dans un sens très proche de la covariation contemporaine entre états mentaux et états physiques, sans perdre son statut de cause<sup>242</sup>. Tout concourt donc à pouvoir caractériser adéquatement l'Exégète comme émergentiste, d'un émergentisme toutefois plus proche de l'épiphénoménalisme que celui d'Aristote, parce que plus systématique sur la relation de survenance et l'état de l'infrastructure corporelle<sup>243</sup>.

Une telle interprétation s'accorderait dès lors avec la conception plus générale de la forme comme qualité. Pour le dire d'une formule, l'émergentisme en philosophie de l'esprit s'accorde en effet avec un attributivisme en ontologie<sup>244</sup>. Alexandre se placerait ainsi dans une filiation critique avec l'épiphénoménaliste d'un Dicéarque, qui concevait l'âme comme une « qualité »<sup>245</sup>. Tout en acceptant cette dernière position, et sans déroger à la priorité substantielle du composé (« ce n'est

---

238 Pour le maintien de la survenance, cf. le texte important du *DA* I, 1, 403a 3-19.

239 Voir par exemple le débat entre D. Charles et V. Caston, en particulier dans D. Charles [2009] et V. Caston [2009].

240 V. Caston [1997], p. 347. Une telle thèse a été avancée par P. Donini [1971], (quoique V. Caston n'en fasse pas mention), pour qui Alexandre n'aurait pas compris une partie de la critique aristotélicienne de l'âme-harmonie.

241 Alexandre, *DA*, 12, 9-22.

242 V. Caston [1997], p. 348-349 et *Mantissa* § 1, 104, 27-34. Pour les occurrences de « γεννωμένη ... ἐπι », cf. *DA*, 24, 22-23 ; 26, 26-27, 29-30. Pour « ἐπιγίγνομαι », cf. 25, 2-3 ; 26, 22. L'âme comme cause : *DA*, 24, 4-13.

243 V. Caston [1997], p. 3583 : « *What we find in both Alexander and Galen, then, is a thoroughgoing emergentism. They offer a clear notion of mental powers that do not belong to the elements, but arise only at certain levels of complexity.* »

244 Pour reprendre les catégories décrites par H. Granger [1996] – qui emploie justement l'attributivisme en philosophie de l'esprit (voir la définition de l'attributivisme en contexte psychologique, p. 11 en référence aux travaux de J. Barnes, en particulier [1971-1972]).

245 Cf. Dicéarque, fr. 8 Wehrli (P. Moraux [1973], p. 243-246 ; V. Caston [1997], p. 339 sq. ; M. Rashed [2007b], p. 19).

pas l'âme elle-même qui se promène ou s'adonne à la lutte, mais l'homme qui la possède »<sup>246</sup>), Alexandre la corrigerait cependant en considérant l'âme comme une propriété, certes, mais une propriété douée d'un pouvoir causal. Il en irait de même chez Andronicos. Selon ce dernier, en effet, l'âme n'est pas substance, parce qu'elle n'est pas substrat. Pour Andronicos, seul le corps est véritablement substrat et l'âme n'est que la puissance consécutive aux mélanges des éléments corporels<sup>247</sup>. Or, comme on l'a vu, Andronicos est l'auteur de la division des catégories en par soi, d'une part, et par accident ou relatifs, de l'autre. La classe « par soi » contenant uniquement la substance et l'âme n'étant pas, pour Andronicos, une substance, elle se trouve ainsi reléguée du côté des « relatifs » à la substance<sup>248</sup>. La psychologie alexandrinienne exemplifierait donc la position ontologique « *Catégories-centriste* ».

*b) La Forme : substance car partie de la substance*

On nous rétorquera cependant qu'Alexandre accepte bien de parler en plusieurs endroits de la forme comme substance. Du reste, il distingue son inhérence à la matière de celle des accidents, dans pas moins de trois *Quaestiones* (I 8, 17, 26) développant l'idée que « la forme n'est pas dans la matière comme en un sujet ». D'emblée, cependant, c'est bien le maintien du critère de subjectivité issu des *Catégories* qui rend raison de cette question : quoi qu'il en soit pour l'instant du détail des arguments, il est net que ce problème ne peut émerger que parce qu'Alexandre conserve, au moins jusqu'à un certain point, la thèse selon laquelle une substance n'est ni dans un sujet ni dite d'un sujet et qu'il arrive pourtant à Aristote lui-même de dire que la forme est dans la matière<sup>249</sup>. La question prend en effet sa source exégétique dans la double caractérisation de l'*in*

---

246 *Mantissa*, 104, 36-37 : « ὡς γὰρ οὐ βαδίζει ἡ ψυχὴ αὐτὴ οὐδὲ παλαίει, ἀλλ' ὁ ἔχων αὐτὴν ἄνθρωπος » ; sur cette proposition, voir M. Rashed [2007b], p. 42.

247 Galien, *Quod animi mores*, 4, 44, 12-20 Müller (R.W. Sharples [2010], texte 24P, p. 239). Galien présente la position d'Andronicos sous deux formes (l'âme est le mélange lui-même ou la puissance consécutive au mélange) mais sa critique se focalisant sur la dernière définition, on peut penser que c'est celle-là qui est la plus fidèle à la position andronicienne.

248 M. Rashed [2007b], p. 21-22.

249 Si l'on décrit autrement la substantialité, si l'on y ajoute par exemple le couple de l'être en acte et de l'être en puissance, le problème d'une inhérence de la forme dans la matière disparaît ou, du moins, ne se pose plus dans les mêmes termes. Tel est l'enjeu du livre H. Pour un cas de « forme dans la matière » chez Aristote, cf. *De caelo* I, 9, 278b 1-3.

*subjecto* des *Catégories* comme ce qui n'est ni une partie<sup>250</sup> ni ne peut être séparé de ce en quoi il est (1a 24-25). Si la forme souscrit au second critère, on comprend l'insistance d'Alexandre sur son statut de partie et son refus d'une inhérence accidentelle : elle n'est pas « une détermination parmi d'autres »<sup>251</sup>. Mais si la forme est substance, c'est alors à l'ombre d'une substance première évidemment conçue à partir des *Catégories*.

Même le détail de l'argumentation semble réaffirmer le primat des *Catégories*. Ainsi en va-t-il des passages où l'Exégète fait appel à un argument à l'apparence scolaire, selon lequel « les parties de la substance sont des substances »<sup>252</sup>. Ainsi, dans la *Mantissa* :

Πῶς οὖν τὰ μὲν μέρη τῆς οὐσίας [122.5] οὐσίαν λέγομεν, καὶ διὰ τοῦτο τὸ εἶδος καὶ τὴν ὕλην οὐσίαν φαμέν, τὰ δὲ μέρη τοῦ σώματος οὐκέτι σώματα, εἴ γε καὶ ταῦτα μέρη σώματος, τὸ εἶδος καὶ ἡ ὕλη; ἢ οὐκ ἔστι τὸ εἶδος καὶ ἡ ὕλη ὡς σώματος μέρη. Σώματος μὲν γὰρ μέρη τὰ συμπληρωτικά τοῦ σώματος, ταῦτα δὲ οὐ συμπληροῖ τὸ σῶμα. Ὡς δὲ οὐσίας ἐστὶ μέρη·

En quel sens, donc, disons-nous que les parties d'une substance sont substances et que, pour cela, nous affirmons que la forme et la matière sont substances, mais non pas que les parties du corps sont des corps, s'il est vrai que celles-ci aussi sont des parties du corps (*i.e.* la forme et la matière) ? Ou alors la forme et la matière ne sont pas des parties en tant que <parties d'un> corps<sup>253</sup>. Sont en effet parties d'un corps ce qui complète<sup>254</sup> le corps, alors que forme et matières ne complètent pas le corps. C'est qu'elles sont des parties en tant que <parties> d'une substance.

(*Mantissa* § 5, 122, 4-9)

Le texte – qu'on ne pourra soupçonner d'inauthenticité puisque l'argument se retrouve presque à l'identique au *De anima*, 18, 8-27 – s'inscrit dans un long catalogue d'arguments, sorte de boîte à outils ou d'arsenal, visant à démontrer que l'âme n'est pas dans le corps comme en un sujet. L'argument présenté ci-dessus apparaît au moment du texte s'attachant à montrer que l'âme n'est pas un corps et (pourtant, est-on tenté d'ajouter) est substance. Le *De anima* explicite plus avant l'origine de l'argument selon lequel l'âme étant partie d'un corps, elle doit elle-même être corporelle : il est le fait de ceux « ἀπὸ τῆς Στοᾶς » (17, 16), qui dressent un parallèle entre les

250 Comme le rappellent R. Bodéüs ([2002], p. 12, n. 8) et M. Rashed ([2007b], p. 43), on comprend couramment dans ces parties les organes du vivant, par exemple.

251 M. Rashed [2007b], p. 46 (à propos de la *Quaestio* I 8).

252 Principalement *DA* 6, 3 sq. ; *Mantissa*, § 5, 122, 4 sq. On peut y ajouter, comme on va le voir, les *Questiones* I 8, I 17, I 26. L'origine de cet argument pourrait être l'idée aristotélicienne courante que les parties des substances naturelles – par exemple les organes des vivants – sont elles aussi des substances (*De caelo* III, 1, 298a 29-32 ; *Met.* Δ, 8, 1017b 10-12 ; Z 2, 1028b 9-13 ; H 1, 1042a 9-11). Mais Alexandre distingue justement parties du vivant et parties comme forme et matière. Sur cet argument et sa postérité, voir K. Wurm [1973], p. 185, n. 28 ; R. Chiaradonna [1999] ; M. Rashed [2007b], p. 42 sq.

253 Nous nous rangeons ici à la lecture de R.W. Sharples, cf. R.W. Sharples [2004], p. 71-72.

254 Il faut bien sûr entendre l'idée de « partie complétive ».

parties des surfaces, des lignes et du temps qui sont respectivement elles-mêmes surfaces, lignes et temps (18, 11-13). Contre cela, on doit montrer que le terme de « partie » n'implique pas nécessairement l'identité de nature avec le tout, qu'il faut donc pluraliser la notion de « parties » du corps. Forme et matière ne sont pas des parties comme le sont les membres.

Si la forme est une qualité, elle n'est donc cependant pas assimilable à n'importe quelle qualité, ou à n'importe quel propriété accidentelle<sup>255</sup>. Mais comme on le saisit sans peine, le fait qu'Alexandre considère ici la forme comme substance ne constitue pas une objection dirimante à ce qui a été précédemment établi. D'abord, il est tout à fait possible que Boéthos ait formulé une telle distinction, et n'ait pas non plus assimilé la forme-qualité à n'importe quelle qualité<sup>256</sup>. Que la forme ne soit pas comme n'importe quelle qualité ne fait pas pour autant sortir de l'attributivisme. Dans un tel argument, le composé demeure substance première et ses parties n'accèdent à la substantialité que de façon dérivée. Seul le composé est « séparé », au sens où il est sujet et donc pleinement substance. La forme « contribue » certes à l'être du composé, mais c'est toujours à ce titre de « partie » qu'elle est substance<sup>257</sup>. On a vu en outre comment la contribution à la substance est associée par Alexandre au fait des catégories secondaires<sup>258</sup>. En tant que parties, forme et matière diffèrent des membres du corps ou des parties de la statue : elles ne sont pas atteintes par division, et la figure de la statue en particulier ne contribue pas « εἰς τὸ ποσὸν » à la statue, mais « ὡς εἰς τὸ ποιόν » (DA, 18, 22).

Qui plus est, l'asymétrie entre forme et matière s'avérait déjà en toutes lettres dans les premières pages du *De anima*, où Alexandre présente de façon générale les instruments conceptuels qui vont innover le reste du traité : forme et matière, corps simples et corps composés. L'Exégète distingue d'abord le substrat des corps simples et celui des composés pour montrer que la matière des corps composés est elle-même composée, c'est un « corps naturel fait de matière et de forme » (3, 24), à la différence des corps simples dont la matière n'est pas un corps, mais une entité privée de forme, qui est donc matière « ἀπλωῶς » (4, 5 et 7). Alexandre

---

255 Sur la question des qualités substantielles, voir J. Ellis [1994] ; R. Chiaradonna [2002], p. 71, n. 41 ; M. Rashed [2007b], p. 307-308.

256 M. Rashed en fait l'hypothèse, à partir de sa lecture de Simplicius *In Phys.*, 211, 3-23 ; cf. M. Rashed [2007b], p. 199-202 et particulièrement p. 201 pour l'idée que « si la forme est bien qualitative pour lui [Boéthos], elle ne saurait pourtant se confondre avec n'importe quelle qualification ».

257 Par exemple *Quaestio* I 8, 17, 15 sq.

258 Cf. ci-dessus § 3.1.3. Sur cette notion de « partie complétive » (déjà attribuée par Simplicius à Lucius, *In Cat.*, 48, 1 sq.), voir R. Chiaradonna [2002], p. 69 sq. et M. Rashed [2007b], p. 147 sq. On y reviendra ci-dessous.



développe alors l'inséparabilité de cette matière, son incapacité à subsister par elle-même, parce qu'en réalité toujours unie avec une forme (« car il est impossible de prendre une certaine cire qui soit dépourvue de figure » 4, 12). C'est alors qu'Alexandre applique la même idée à la forme : elle non plus ne peut pas subsister seule. Et même, poursuit l'Exégète : « au contraire, cela vaut *encore plus* pour la forme que pour la matière » (4, 21-22 : « καὶ μᾶλλον γε τὸ εἶδος τοῦτο τῆς ὕλης πέπονθεν »). La raison en est qu'une certaine matière, la matière prochaine (celle par exemple des artefacts) est à même de subsister par elle-même puisqu'il s'agit en fait d'un corps qui n'est matière que pour une forme supérieure, alors que la forme des composés, sous quelque espèce que ce soit, ne peut jamais subsister par elle-même. Alexandre semble cependant se reprendre quelques lignes après : la forme des corps naturels est toutefois substance. Mais le critère paraît bien faible ou, si l'on nous passe l'expression, artificiel : la nature étant substance, et la forme étant nature, elle sera substance (5, 3-4). Argument au fond aussi artificiel que celui qui est adopté une page plus loin : les parties d'une substance sont substances (6, 2). C'est dire combien la différence avec Boéthos semble alors mince, Alexandre ne remettant pas fondamentalement en cause le paradigme de son prédécesseur.

Si donc la psychologie alexandrinienne ne professe aucun matérialisme, elle se laisse cependant lire comme un émergentisme. Même en admettant une élévation de la forme au rang de substance, cet émergentisme continue de se mouvoir dans ce que M. Rashed nomme diversement prédicativisme ou conceptualisme abstrait, qu'on nomme aussi couramment attributivisme – manières de désigner une théorie qui conçoit comme substance par excellence le composé hylémorphique individuel et ramène la forme au rang de prédicat qualitatif du composé. Une telle lecture de l'ousiologie alexandrinienne a d'ailleurs été soutenue avec une certaine cohérence<sup>259</sup>. Toutefois, à ce compte, on aura du mal à rendre raison d'une autre ligne de force dans la pensée de l'Exégète, dont voici trois signes.

En premier lieu, l'une des antennes de l'ensemble du *corpus* alexandrinien consiste en l'assertion selon laquelle c'est par leur forme que les choses ont l'être, ou qu'elles sont ce qu'elles sont, que la forme est cause de l'être (« αἰτία τοῦ εἶναι »)<sup>260</sup>. Le parallélisme avec cet autre slogan,

---

259 K. Wurm [1973], p. 181-193 (discuté par M. Rashed [2007b], p. 36 sq.). Pour la notion de prédicativisme et les divers conceptualismes, cf. M. Rashed [2007b], p. 4 sq., et spécifiquement p. 5, n. 17.

260 Entre autres passages : *In Met.*, 96, 26 ; 185, 15 ; 214, 26 ; 359, 34 ; 375, 9 sq. ; *In Meteor.*, 224, 20-21 ; *DA*, 91, 17-18 ; *Mantissa*, 120, 4, etc.

déjà convoqué, qui fait de la substance première des *Catégories* la cause de l'être du reste des étants, est indiscutable. Assurément, ce n'est pas parce que οὐσία et εἶδος partagent littéralement cette dénomination de « cause de l'être » que la forme doit *ipso facto* être tenue pour substance par excellence, ni que forme et substance sont causes au même sens. Si le statut de « cause de l'être » pour l'οὐσία se laisse aisément concevoir – sans substance, pas d'accidents de la substance, c'est-à-dire aucun autre étant, la substance étant ce qui soutient les autres étants dans l'être et l'existence (ὑπαρξίς) –, il faut encore comprendre en quel sens la forme est dite « cause de l'être ». Néanmoins, un tel geste revient déjà à faire revenir l'expression de « cause de l'être » dans le giron de son contexte originel, à savoir Z 17 (et dans la même ligne H 2, 1043a 3-4), ce qui dénote une lecture du *corpus* aristotélicien qui n'est plus exactement *Catégories*-centriste. On se rappelle en effet qu'au terme du voyage du livre Z, Aristote élit la forme, comprise comme quiddité, au rang de substance première<sup>261</sup>. Elle est première cause de l'être : « οὐσία δὲ ἐκάστου μὲν τοῦτο (τοῦτο γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι) » (1041b 27-28)<sup>262</sup>. Le *De anima* d'Aristote emploie d'ailleurs également l'expression, pour dire la causalité de l'âme, cause de la vie, et donc de l'être des êtres vivants (414b 12 sq.)<sup>263</sup>.

Qu'Alexandre répète inlassablement que la forme est cause de l'être vient sans conteste heurter la thèse d'une homogénéité doctrinale avec ses prédécesseurs, même dans la version remaniée d'une forme substance au motif qu'elle est « partie de la substance ». Il se pourrait bien, comme on va le voir, qu'à partir de la substance composée, cause de l'être de ses accidents, Alexandre opère une remontée vers la cause de cette cause. L'Aphrodisien renverserait alors le

---

261 Cf. déjà, entre autres, Z 7, 1032b 1-2.

262 Sur cette proposition et son lien avec Z 1, voir M. Burnyeat [2001], p. 60-61. Sur le fait que Z 17 accomplisse le programme du début de Z, voir par exemple R. Boehm [1965], p. 187 sq. ; F. Wolff [2005]. Pour l'idée que Z 17 montre au contraire l'insuffisance de la forme et la nécessité du nouveau départ, voir I. Olivo-Poindron [2003], p. 85 ; G. Aubry [2006], p. 82-83. Voir aussi sur la forme comme cause pour la matière du fait qu'elle est ceci, ce qui annonce les analyses de H et Θ, « ὥστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος) ᾧ τί ἐστίν· τοῦτο δ' ἡ οὐσία. » (1041b 7-9). Comme on sait, cette proposition a été suspectée par Christ et se trouve mise entre crochets par Jaeger. La raison en est sans doute la rupture grammaticale entre le relatif ᾧ et son antécédent (d'où les parenthèses de Ross) et parce que l'incise serait redondante avec « τοῦτο δ' ἡ οὐσία ». M. Burnyeat, aidé d'A. Laks ([2001], p. 60, n. 124) propose une seconde solution, qui construit τὸ εἶδος comme l'antécédent de ᾧ. On ajoutera que le Ps-Alexandre semble bien avoir lu un texte similaire quand il paraphrase : « τοῦτο δὲ τὸ αἴτιόν ἐστι τὸ εἶδος ᾧ τί ἐστι, τουτέστιν ἐν ᾧ ἡ ὕλη ἐστίν, τοῦτο δὲ τὸ εἶδος ἐστὶν ἡ οὐσία. » (*In Met.*, 542, 2-3).

263 Thèse reprise par Alexandre dans la brève *Quaestio* II 10 (« Que l'âme n'est pas automotrice »), cf. 55, 5-6. Mais la *Quaestio* reprend ensuite le couplet sur la forme inséparable de la matière, son incapacité à être καθ' αὐτὸ, etc.

point de vue sur une forme qui n'est substance que par extension de la substantialité de la substance première des *Catégories*, vers la conception d'une forme comme cause de la substantialité de cette substance composée et donc davantage substance. Tel serait le sens d'un eidétisme ou d'un « essentialisme » d'Alexandre<sup>264</sup>.

Deuxième signe de ce changement de perspective : la réduction de la forme à une qualité (ou du moins le fait qu'elle ne soit alors pas substance) est explicitement circonscrite par Alexandre au cas des artefacts. L'affirmation est constante à travers l'ensemble du *corpus* – M. Rashed en parle comme une « thèse fondamentale »<sup>265</sup>. Entre autres lieux, dans la *Quaestio* I 21 :

Ἡ εἰ ἡ τοιαύτη ἐνέργειά [35.5] τε καὶ ἐντελέχεια εἶδος, τῶν δὲ εἰδῶν τὰ μὲν φυσικά, τὰ δὲ τεχνικά, καὶ ἔστι τὰ μὲν φυσικά εἶδη οὐσίαι, τὰ δὲ τεχνικά ποιότητες, εἴη ἂν καὶ τῶν ἐνεργειῶν αὕτη διαφορά.

Ou bien si un tel acte et une telle entéléchie<sup>266</sup> sont une forme, et que, parmi les formes, les unes sont naturelles, les autres artificielles, que les formes naturelles sont substances tandis que les artificielles sont des qualités, cette différence peut s'appliquer aussi aux actes.

(*Quaestio* I 21, 35, 4-7)

Plus généralement, « la forme engendrée d'après l'art n'est pas une substance » (*De anima* 5, 1-2). À la différence de la forme naturelle, la forme artificielle est dans la matière comme en un sujet parce que son sujet est déjà un *τόδε τι* possédant lui-même une forme, une forme naturelle (*Mantissa* § 5, 120, 4 sq.). Ces passages sur la non-substantialité ou la substantialité faible des formes des artefacts<sup>267</sup> ont donc ceci d'intéressant que, par opposition, ils barrent la route à une conception faible de la substantialité de la forme des substances naturelles (substantialité dérivée ou substantialité d'une qualité substantielle). L'opposition entre substances naturelles et artefacts fonctionne comme un révélateur – à la manière de ce qu'on vient de voir dans la *Mantissa* –, qui permet à Alexandre de sortir de l'attributivisme dans le cas des substances naturelles. Autrement

264 Que nous appelions, avant la lecture de M. Rashed, « eidétique » ou « eidétisme », empruntant le terme à la tradition phénoménologique. P. Rodrigo par exemple emploie ce terme en contexte aristotélicien dans P. Rodrigo [1995]. Pour un excellent résumé de ce que signifie pour Merleau-Ponty une « approche eidétique de l'Être », qui est l'« intellectualisme », voir les travaux de R. Barbaras, par exemple la description synthétique dans R. Barbaras, [1998], p. 46-47 et, de façon plus développée, dans R. Barbaras [1991], p. 21 sq.

265 M. Rashed [2007b], p. 179, n. 509.

266 En référence sans doute à la distinction précédente entre acte incomplet et acte complet (« ἡ μὲν οὖν ἀτελής ἐνέργεια πάθος οὐσα εἴη ἂν ποιότης, ἡ δὲ τέλειος ἐνέργεια τί ἂν εἴη καὶ ὑπὸ κατηγορίαν τίνα ; » *Quaestio* I 21, 35, 3-4).

267 Voir aussi sur la différence entre formes naturelle et artificielle, *In Met.*, 215, 18-29 ; sur le fait que la forme artificielle n'est pas substance *Mantissa* § 1, 103, 29 ; voir aussi *In Met.*, 359, 30 sq. qui se conclut sur le fait que les artefacts ont seulement « une sorte de substance appropriée et d'existence » (« οἰκείαν τινὰ οὐσίαν καὶ ὑπαρξιν »).

dit, l'opposition contraint l'Exégète à déployer une argumentation qui, pour les substances naturelles, se joue alors à un niveau différent de celui, par exemple, du simple argument des parties de la substance.

Dernier signe, synthétisant les deux précédents : le *De anima* d'Alexandre témoigne de ce revirement dans un passage frappant qui circonscrit l'attributivisme au cas des artefacts et inverse son point de vue pour le cas des substances naturelles :

Σῶμα μὲν οὖν οὐδέτερόν ἐστιν, ἐξ ὧν πρώτων τὸ ἀπλοῦν ἐστὶ σῶμα. Οὐτε γὰρ ἡ ὕλη σῶμα· πᾶν [5.20] μὲν γὰρ σῶμα ἀπτόν τε καὶ μετ' ἐναντιώσεώς τινος, ἡ δὲ ὕλη πάσης ἀπτής ποιότητος καὶ ἐναντιώσεως ἐκτός ἐστιν, καὶ τὸ μὲν σῶμα ὑφεστός, ἡ δὲ ὕλη εἶδους δεῖται πρὸς τὸ εἶναι. Διὰ τοῦτο δὲ οὐδὲ τὸ εἶδος σῶμα, [6.1] ὅτι μὴδὲ τοῦτο οἶόν τε καθ' αὐτὸ εἶναι τῆς ὕλης ἀχώριστον ὄν, ὡς δέδεικται.

Οὐσία μέντοι ἐκάτερον αὐτῶν. Ὡς γὰρ ἡ ὕλη, οὕτως δὲ καὶ τὸ φυσικὸν εἶδος οὐσία. Οὐσίαι γὰρ τὰ μέρη τῆς οὐσίας, μᾶλλον δέ, διότι ἐκάτερον ἐκείνων οὐσία, καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία καὶ μία τις φύσις, οὐχ [6.5] ὡς τὰ κατὰ τέχνην γινόμενα, ἃ κατὰ τὸ ὑποκειμένον τε καὶ τὴν ὕλην εἰσὶν οὐσίαι, κατὰ δὲ τὰ εἶδη ποιότητες.

Ni l'un ni l'autre des termes premiers dont résulte le corps simple ne sont corps. La matière en effet n'est pas un corps, car tout corps est tangible et possède quelque contrariété<sup>268</sup>, alors que la matière est étrangère à toute qualité tangible et toute contrariété et que, si le corps est subsistant, la matière, elle, a besoin d'une forme pour être. Pour cette raison, la forme non plus n'est pas un corps, parce qu'elle ne peut être par soi, étant inséparable de la matière, comme on l'a montré.

Pourtant, chacune des deux est substance. De même en effet que l'est la matière, de même aussi la forme naturelle est substance, car les parties de la substance sont substances – ou plutôt, parce que chacune d'elles est substance, ce qui résulte des deux est aussi substance et une certaine nature unique, non pas à la manière des objets engendrés par l'art, qui sont substances en vertu de leur substrat et de leur matière, mais qui sont qualités en vertu de leurs formes.

(DA 5, 18 – 6, 6)

Passage relativement scolaire dans son ensemble, au ton polémique aisément identifiable, dévolu à la démonstration de l'incorporité des deux principes de tout corps sensible, contre le corporalisme stoïcien, il n'est guère nécessaire de rappeler tous les éléments évoqués ci-dessus qui s'y concentrent. Mais le passage donne également à lire un renversement qui va, non plus du composé à ses composants (forme et matière), mais des composants vers le composé. Le revirement s'atteste même en toutes lettres avec le « μᾶλλον δέ » de la ligne 6, 3 : c'est « parce que » (διότι) forme et matière sont substances que ce qui résulte des deux est lui-même substance<sup>269</sup>. Artefacts et étants naturels ont en commun d'avoir une matière qui est substrat, et

268 Ni P. Accattino et P. Donini, ni M. Bergeron et R. Dufour ne donnent en note la référence probable, ici, à GC II, 2, 329b 7-11. Sur ce sujet, cf. les indications de S. Fazzo [2002a] qui propose une reconstruction du commentaire d'Alexandre à GC II, 2.

269 M. Rashed l'explique nettement : « Ce texte nous délivre par là-même un indice précieux sur l'interprétation qu'Alexandre donnait d'un principe qui apparaît trop souvent de manière figée dans

substance en ce sens, mais, à la différence des étants naturels, la forme des artefacts n'est qu'une qualité. L'opposition réitérée avec les artefacts suppose nécessairement que la substantialité des étants naturels leur vient aussi, quant à eux, du statut substantiel de leur forme. La manière dont la forme est principe de substantialité de l'étant naturel n'est pas encore précisée, quoiqu'on en ait peut-être un indice avec la mention de « μία τις φύσις ». Ce passage du *De anima* condense en réalité ce qui se confirme dans le reste du *corpus*.

### 3.2.3. L'essentialisme d'Alexandre

La disparition du commentaire alexandrinien aux *Substanzbücher* de la *Métaphysique* demeure un motif de désolation pour l'historien. Cependant, la question du statut de la forme est d'une telle actualité pour l'Exégète que d'autres textes viennent donner quelques assises à une tentative de reconstruction de la doctrine alexandrinienne à ce sujet. Telle est l'ambition poursuivie – et accomplie – par les travaux de M. Rashed<sup>270</sup>. Pour ce dernier, l'essentialisme d'Alexandre traverse les textes de l'Exégète et les domaines de la logique, la physique et la cosmologie. Il constitue l'avancée majeure de ce qu'on a pu nommer « néo-aristotélisme ». On rappellera ici quelques uns des arguments les plus convaincants de l'interprétation, en ciblant davantage ce qui intéresse notre propos, à savoir la métaphysique de l'Exégète. Il est toutefois arrivé à M. Rashed de soutenir que cet essentialisme conduisait l'Exégète à débouter de ses prétentions le projet d'une science de l'étant en tant qu'étant, à transformer la *Métaphysique* en « cosmologie de l'εἶδος »<sup>271</sup>. Ces propositions, qui ne nous sont pas immédiatement claires, nous paraissent, en tout cas prises à la lettre, partiellement inexactes. On espère pouvoir montrer que si, très certainement, la métaphysique alexandrinienne a à voir avec un « système du monde », une « cosmologie de l'εἶδος », elle ne « rompt » pourtant pas « les amarres avec le projet d'une science de l'être en tant qu'être ». Au contraire, la doctrine alexandrinienne de l'εἶδος prétend

---

son œuvre. Ce n'est pas une éventuelle substantialité primordiale de la substance première de *Cat.* 5 qui se transmet à la forme et à la matière, mais l'inverse. » (M. Rashed [2007b], p. 50). Sur ce passage voir aussi R. Chiaradonna [2008a], p. 386-387.

270 Et singulièrement M. Rashed [2007b]. On en lira une présentation synthétique et parfois critique dans I. Kupreeva [2010]. M. Rashed résume lui-même ses thèses de façon succincte et limpide dans M. Rashed [2011c].

271 Ces propositions se lisent par exemple dans M. Rashed [2007b], p. 327 et [2008], p. 283.

accomplir le projet d'ontologie générale. L'enquête sur la forme n'est que la suite logique de la thèse de la priorité catégoriale de la substance, telle qu'on a tenté de la décrire plus haut.

Que faut-il tout d'abord entendre par « essentialisme » ?

J'appelle en effet « essentialiste » une ligne doctrinale selon laquelle : — 1) l'*eidōs* est le lieu unique de l'être et de l'unité, *i.e.* de la réalité ; — 2) l'individu ne lui ajoute rien qui, véritablement, soit ; — 3) le genre est pour autant qu'il est un constituant de l'*eidōs* ; — 4) l'analogie n'est qu'un mode de l'examen ; — 5) la définition spécifique coïncide avec la définition hylémorphique.<sup>272</sup>

On se concentrera ici sur la première thèse, les quatre autres en figurant des corollaires ou des conséquences. Au point de vue du *corpus*, l'essentialisme conduit à un certain désintérêt de l'Exégète pour la biologie des espèces, au profit de la systématisation et de la fondation logique et ontologique de l'hylémorphisme<sup>273</sup>. Cette fondation peut être déclinée sous deux aspects, extensifs et intensifs.

#### a) Extension de l'hylémorphisme – 1

On a vu comment les onze premières pages du *De anima* d'Alexandre sur la constitution chimique du corps vivant (en particulier les pages 7, 14 – 9, 11) avaient suscité des interprétations matérialistes incompatibles avec le reste du *corpus* ; il fallait donc comprendre autrement l'épigenèse de l'âme, son émergence à partir d'une certaine constitution du corps vivant comme corps complexe. Mais il y a plus : en réalité, une attention plus soutenue à la lettre du texte et sa stratégie conduit à une conclusion inverse de celle du matérialisme réductionniste, voire de l'épiphénoménalisme, à savoir la prégnance de la forme dès les niveaux les plus frustes du sensible.

Comme cela a déjà été souligné, selon le témoignage de Simplicius, à la définition aristotélicienne du corps dans le *De caelo* par la tridimensionnalité, Alexandre rajoute le critère de subsistance : le corps est « συνεστῶς », ou « ὑφεστῶς ». Il peut subsister par soi (« καθ'αὐτὸ ὑφίστασθαι »)<sup>274</sup>. Dans cet ordre d'idées, et dans la veine de Galien, la différence entre corps

272 M. Rashed [2007b], p. 31.

273 Déjà noté en partie par P. Donini [1971], p. 81-82 et, surtout, R.W. Sharples [1985], p. 121-123 (cité par M. Rashed [2007b], p. 30, n. 95).

274 Cf. Simplicius, *In De caelo*, 8, 4-6 (« ὁ μὲντοι Ἀλέξανδρος καὶ σημεῖον τοῦ ἐκ παραλλήλου ταῦτα κεῖσθαι προστίθησι τὸ μὴ εἶναι ἄλλο τι φύσει συνεστῶς μέγεθος παρὰ τὸ σῶμα »), commentant *De*

simples et composés s'amenuise, les deux sortes de corps pouvant s'analyser selon le même schème hylémorphique<sup>275</sup>. Alexandre témoigne en toutes lettres de cette continuité dans le *De anima* : la « différence » entre corps simples et corps composés ne consiste en rien d'autre qu'en ce que les seconds sont composés des premiers, leur matière « est elle aussi un corps naturel fait d'une matière et d'une forme (car tout corps naturel est composé de matière et forme) »<sup>276</sup>. La critique du corporalisme stoïcien réduit à un matérialisme permet ainsi la mise en œuvre de principes incorporels – et au premier chef la forme – pour rendre raison de la subsistance des corps dès les premiers degrés<sup>277</sup>.

C'est en effet en rappelant que les corps sont ce qu'ils sont en vertu de leur forme (« κατὰ τὸ εἶδος ἐστὶ τοῦτο ὃ ἐστὶ », *DA*, 6-22-23) qu'Alexandre entreprend l'analyse hylémorphique des corps simples. Sans leur forme en effet, les corps simples seraient identiques car « la matière et le substrat sont identiques en eux tous » (« ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον ταῦτόν ἐν πᾶσιν αὐτοῖς », 6, 28), condition indispensable pour qu'ils puissent se transformer les uns en les autres<sup>278</sup>. La forme est ainsi principe de ce qu'ils sont en tant que corps simples particuliers, du fait qu'ils se distinguent les uns des autres, mais aussi principe de leur corporéité elle-même, puisque tout corps est capable d'action et de passion et que la forme est ce qui leur permet d'agir et de pâtir. Alexandre l'affirme par exemple en *DA* 7, 9-13 : les corps reçoivent de leur forme la capacité d'agir et de pâtir, et les différences entre les corps à cet égard sont dues à leur forme. C'est pourquoi, plus généralement, chaque corps doit à sa forme d'être ce qu'il est et de différer des autres corps<sup>279</sup>.

L'apparente stoïcisation dans la définition du corps n'est que la face cachée d'une

---

*caelo* I, 1. Voir à ce sujet V. Cordonier [2008] dont nous suivons ici les analyses. Sur le critère de subsistance pour les corps chez Alexandre, voir *De mix.*, 228, 10-22 ; la définition traverse tout *In Meteor.* L'expression καθ' αὐτὸ ὑφίστασθαι se lit par exemple en *DA*, 19, 7 (« σῶμα τόδε τι ὄν καὶ καθ' αὐτὸ ὑφίστασθαι δυνάμενον »). Cf. aussi *DA*, 5, 7-9 ; 5, 21, etc.

275 Cf. V. Cordonier [2007].

276 *DA*, 3, 23-25 : « καὶ αὐτὸ φυσικὸν σῶμα ἐξ ὕλης τε καὶ εἶδους ἐστίν (πᾶν γὰρ φυσικὸν σῶμα ἐκ τούτων σύνθετον) ».

277 Le développement alexandrinien dans le *De anima* s'autorise aussi comme développement exégétique d'Aristote, *DA* II, 11, 423b 27-30.

278 Cf. *DA*, 5, 8-9 : « δι' ἣν φύσιν [à savoir le substrat capable de recevoir telle ou telle propriétés] αἱ τῶν ἀπλῶν σωμάτων εἰς ἄλληλα γίνονται μεταβολαί ».

279 *DA*, 7, 9-13 : « Οὐ μόνον δὲ παρὰ τοῦ εἶδους τό τε εἶναι ἐκάστῳ καὶ αἱ πρὸς τὰ ἄλλα τὰ ὄντα διαφοραί, ἀλλὰ καὶ αἱ κατὰ τὸ ποιεῖν τε καὶ πάσχειν διαφοραὶ τοῖς σώμασι γίνονται κατὰ τὰ εἶδη. ποιῶντα γὰρ καὶ πάσχοντα καθὸ σώματα τὸ τόδε τι ποιεῖν καὶ τόδε τι πάσχειν παρὰ τοῦ εἶδους ἔχει. κατὰ γὰρ τὴν κατ' εἶδη διαφορὰν καὶ τούτων ἐκάτερον. » Ce texte est traduit et commenté par V. Cordonier [2008], p. 368.

entreprise de subversion, qui mine le corporalisme stoïcien de l'intérieur pour mieux faire valoir l'hylémorphisme<sup>280</sup>. L'asymétrie qu'on avait notée au début du *De anima* entre forme et matière, quant à la capacité d'exister à l'état séparé, se révèle ainsi inversée dans la suite des analyses du traité. On comprend par là, *a posteriori*, ce que cette thèse d'un anti-platonisme scolaire nous apprend sur l'hylémorphisme militant de l'Exégète. De fait, la forme était dite ne pouvoir subsister par elle-même, encore moins que la matière (*DA*, 4, 21-22), par un recours au cas de la matière prochaine, en réalité composée. Mais si la subsistance de cette matière prochaine est assurée par sa propre forme, il devient alors difficile de considérer ce passage comme une simple répétition du geste *Catégories*-centriste de Boéthos.

En alliant les données du *De generatione et corruptione* et du *De caelo*, Alexandre décrit donc les corps simples d'après leur forme ou « nature »<sup>281</sup>. Ainsi le feu a-t-il pour forme les « qualités » de chaleur et de sécheresse, desquelles émerge la légèreté (« ἐκ τούτων τε καὶ ἐπὶ τούτοις γεννωμένη », 5, 5-6). La chimie du *De generatione* vient soutenir la cinétique du *De caelo* : la forme du feu est à la fois un ensemble de deux pôles dans les quatre contraires tangibles et une certaine « puissance » de mouvement. Mais on se situe là à l'orée d'une innovation alexandrinienne, *i.e.* le concept de perfection (« τελειότης ») qui désigne l'état achevé de la forme, sa pleine actualisation lorsqu'elle a accompli sa puissance, par exemple le feu qui accomplit sa légèreté en rejoignant son lieu naturel<sup>282</sup>. Alexandre nomme bien cet ensemble de trois qualités « forme », ce qu'Aristote ne fait jamais aussi nettement<sup>283</sup>. Quel est l'enjeu de cette homogénéisation du sensible sous l'égide de l'hylémorphisme ? C'est qu'outre les possibilités polémiques anti-stoïcienne et anti-platonicienne qu'un tel geste offre à Alexandre, ce grand mouvement continu d'étagement des formes vient fonder par avance les affirmations qui seront ensuite faites sur l'âme. De même, par exemple, que la légèreté est puissance et principe de mouvement sans être elle-même mue, ainsi

---

280 Cf. aussi V. Cordonier [2008], p. 368. On ne peut donc réduire l'hylémorphisme alexandrinien à un corporalisme, au sens où pour l'Exégète seuls les corps seraient véritablement étants, la forme et la matière n'étant que des abstractions, contre K. Wurm [1973], V. Cordonier [2008], p. 370.

281 Sur l'identification entre εἶδος et φύσις dans ces pages du *DA*, cf. P. Accattino [1995], p. 185.

282 La centralité du concept de τελειότης a été récemment soulignée par M. Rashed [2011a]. Le concept désigne « une formalité supérieure » (p. 142) vers laquelle tendent les étants. Il resterait à montrer, dans cette veine, comment le *De anima* est charpenté par ce concept et, plus particulièrement, que les passages sur le mouvement des corps simples rejoignent nettement les développements à ce sujet du *Commentaire à la Physique* – voir surtout les scholies 590, 591 et 594 dans M. Rashed [2011a], p. 523-530.

283 Comme le note P. Accattino [1995], p. 186-187, Aristote parle seulement des contrariétés tangibles comme produisant des « formes et des principes » des corps tangibles (*GC* II, 2, 329b 8 : « εἶδη καὶ ἀρχὰς »). Le terme de « principe » se retrouve en *PA* II, 2, 648b 9-10 et *Meteor.* I, 2, 339a 13-14.



en va-t-il pour l'âme<sup>284</sup>. Le concept d'εἶδος structure ainsi plus généralement l'ensemble de la psychologie de l'Exégète, beaucoup plus que celui d'acte par exemple. L'Exégète n'abandonne bien sûr pas le couple de l'acte et de la puissance, qui, comme on sait, trouve un de ses hauts-lieux d'élaboration dans le *De anima* d'Aristote, mais celui-ci se trouve inféodé au couple forme-matière lequel sert de cheville ouvrière dans la *totalité* de la démonstration des propriétés de l'âme<sup>285</sup>. On pourrait ainsi montrer comment, par exemple, le concept de τελειότης reprend à son compte la doctrine des degrés de l'acte et de la puissance élaborée en *De anima* II, 5, mais en pensant ces degrés comme deux états de la forme. Or l'idée de perfection traverse non seulement l'analyse du mouvement des corps simples, mais elle constitue l'interprétation alexandrinienne de la définition de l'âme comme « entéléchie première », devenue « perfection première »<sup>286</sup>.

La systématisation du couple matière – forme, l'extension du champ d'application de l'analyse hylémorphique des étants, cela est plus qu'un indice de ce qui sépare Alexandre de ses prédécesseurs péripatéticiens. C'est déjà un premier motif de rupture. On montrera plus loin comment cette extension atteint également les niveaux les plus élevés de l'échelle des étants<sup>287</sup>.

### *b) Forme et différence : la définition de l'homme*

L'essentialisme comme position philosophique signifie la corrélation entre être et

---

284 P. Accattino [1995], p. 188-189. Comparer *DA*, 5, 12-18 et 21, 24 sq. Nous laissons de côté ce que développe ensuite Accattino, la question de savoir si la seule légèreté est forme du feu, ou aussi le sec et le chaud : le texte déjà cité appelle forme du feu la conjonction du chaud et du sec qui produisent la légèreté. Cf. note suivante.

285 Comme l'a noté V. Cordonier [2007], cf. par exemple *DA* 15, 28 ; 17, 11 ; 20, 26, etc. En reprenant le plan proposé par M. Bergeron et R. Dufour en tête de leur traduction, on pourrait en effet montrer que toutes les propriétés de l'âme données par Alexandre comme découlant de la définition canonique de l'âme comme entéléchie première d'un corps organisé sont en fait tirées de son statut de forme et de la description de la forme qui a été préparée au début du traité. Ainsi : l'âme est incorporelle (17, 15- 19, 20), inséparable du corps (elle n'est pas comme le pilote du navire, 20, 26 – 21, 21) ; elle se corrompt avec le corps (21, 22-24, donné explicitement comme conséquence du fait que l'âme est « forme du corps ») ; elle meut sans être mue (21, 24 – 24, 11), etc.

286 Le concept de « perfection première » est définie à propos des corps simples en *DA*, 9, 19 sq., on la retrouve à propos de la définition de l'âme en 11, 1 (voir aussi le texte étonnant de 16, 5-6 : « ἔθος δὲ Ἀριστοτέλει τὴν τελειότητα καὶ ἐντελέχειαν λέγειν », alors que sauf erreur, le texte du *DA* d'Aristote ne parle pas de τελειότης. La τελειότης se retrouve ensuite dans la définition de l'âme en 16, 8 sq. qui détaille les deux sens de τελειότης). Cela confirmerait une hypothèse que nous avons précédemment proposée dans vraiment pouvoir la démontrer (G. Guyomarc'h [2008], p. 330).

287 Ci-dessous, § 3.3.1.

connaître, l'adéquation pleine et entière, voire l'identité de notre connaissance à son objet – une thèse qui trouve bien sûr ses origines chez Aristote lui-même<sup>288</sup>. Nos définitions des étants ne sont dès lors pas des constructions arbitraires, elles disent ce qui est, tel qu'il est. M. Rashed a ainsi retracé comment cette position prend corps au premier chef dans l'effort général de l'Exégète pour rapprocher et coordonner la constitution logique de l'espèce intensive et de la différence spécifique, avec la forme du composé hylémorphique ou, pour le dire autrement la relation différence-genre avec la relation forme-matière.

Un tel geste n'est pas sans précédent : le rapprochement de la différence avec la forme se lit peut-être déjà chez Boéthos. Mais c'est, chez le Sidonien, dans une perspective bien différente de celle d'Alexandre, puisque Boéthos se réfère précisément à la différence comprise comme « qualité » du genre<sup>289</sup>. Chez Alexandre au contraire, le rapprochement entre forme et différence s'effectue bien plutôt au profit d'une version qui substantialise la forme et pose sa prééminence dans le composé, dans une lecture qui promeut Z 12 au rang de texte central. Aristote y corrélait en effet unité de la définition et unité de la substance d'une part<sup>290</sup> et d'autre part la « dernière différence » qui intègre toutes les divisions qui mènent à elle, c'est-à-dire la forme, c'est-à-dire la substance (1038a 25-26).

Comme en atteste sans doute possible la *Quaestio* I 15, Alexandre comprend en effet la différence comme l'expression de la forme, comme « indicative » de la forme « selon laquelle l'être appartient à ce qui est ». Dès lors, dans le cas des substances naturelles, la différence ne peut être une qualité, elle est « indicative d'une certaine substance »<sup>291</sup>. Cette thèse constitue aussi l'enjeu d'une *Quaestio* conservée seulement en arabe, intitulée « De la différence II » par M. Rashed. Alexandre s'y interroge sur la catégorie dont relève la différence, si elle appartient au

---

288 Cf. par exemple Aristote, *DA* III, 7, 431a 1.

289 Selon Aristote, *Top.* VI, 6, 144a 21-22 ; cf. aussi *Met.* Δ 28, 1024b 8-9 (et on rappellera *Cat.* 5, 3a 22 sq. : la différence n'est pas dans un sujet mais elle se dit d'un sujet). Sur Boéthos, cf. Simplicius, *In Cat.* 97, 23-34 et M. Rashed [2007b], p. 24, n. 79.

290 Voir le résumé de M. Crubellier, P. Pellegrin [2002], p. 371. Pour l'importance de Z 12 dans la pensée alexandrinienne, cf. M. Rashed [2007b], p. 84.

291 *Quaestio* I 15, 27, 12-18 : « ἔτι δὲ οὐ πᾶσα διαφορὰ ποιότης· εἰ γὰρ ἡ διαφορὰ ἐστὶ καθ' ἣν ἀντιδιαίρεται ἀλλήλοις <τὰ> ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους εἶδη, εἴη ἂν τοῦ εἶδους ἐκάστου ἡ διαφορὰ οὐ ἐστὶ διαφορὰ, καθ' ὃ τὸ εἶναι ἐστὶν αὐτῷ τούτῳ ὃ ἐστὶ δηλωτική. ἀλλὰ μὴν πάντων τῶν συνεστώτων φύσει, <οἷς> οὐχ ἡ ὕλη μόνον οὐσία, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος, ἐν τούτοις ἡ διαφορὰ δηλωτική εἴη ἂν οὐσίας τινὸς ἀλλ'οὐ ποιότητος,... ». Voir la confirmation de cette thèse dans Simplicius, *In Cat.*, 99, 19-31 (cf. S. Fazzo [2002a], p. 130-131).

genre qu'elle spécifie ou à un autre<sup>292</sup>. La *Quaestio* propose à ce titre une solution nuancée, qui distingue la différence selon qu'elle est prise en soi, sans matière, et selon qu'elle est prise avec le genre qu'elle différencie. Sous la première perspective, la différence est « une substance à la manière de la forme », ou, plus loin, « forme sans matière produisant l'une des choses qui sont sous le genre »<sup>293</sup>. En revanche, « rationnel » pris avec un genre (« animal ») indique *de facto* une espèce. En ce cas, la différence relève du genre qu'elle différencie et se prédique synonymiquement des espèces et des individus, alors que quand « bipède », par exemple, est pris en soi, il n'a pas le même sens pour l'autruche ou l'homme<sup>294</sup>.

Tout en relativisant le critère de subjectivité issu des *Catégories*,<sup>295</sup> la *Quaestio* propose donc nettement un rapprochement entre différence (définie comme ce qui compose un genre, la composition même du genre) et forme hylémorphique. De toutes deux, il est dit qu'elles sont substances – même si les deux versions de la *Quaestio* diffèrent par leur argumentation sur ce point. Comme le résume M. Rashed, cette thèse tend par là même à « une assimilation de l'étant au définissable », geste essentialiste s'il en est.

Il faut toutefois se garder d'une lecture trop mécanique : la tendance au rapprochement ne veut pas dire identification. On ne peut pas réduire le genre à un ensemble de traits matériels communs à des espèces différenciées par certaines formes – comme si « animal » ne renvoyait qu'à une substructure matérielle commune à l'autruche et l'homme. Alexandre est ainsi très clair

---

292 L'Exégète refuse *expressis verbis* cette solution : cf. « De la différence II », § 5' (établissement du texte et traduction M. Rashed [2007b], p. 58) : « si les différences qui produisent des espèces étaient sous le genre lui-même de ces espèces, il faudrait que les différences qui divisent le vivant soient également sous le vivant et, puisque ce qui est sous le vivant est vivant, la différence deviendrait une substance composée et une espèce du vivant, puisque la chose dont se prédique le vivant de manière synonymique, si elle est commune, c'est une espèce du vivant tandis que si elle n'est pas commune, c'est un individu parmi les individus appartenant à ses espèces. » Voir aussi *In Met.*, 206, 17-19.

293 Respectivement « De la différence II », § 6' ! et § 7 (M. Rashed [2007b], p. 59 et 60).

294 Les origines exégétiques de cette question sont *Cat.5*, 3b 1-2 et *Top. IV*, 2, 122b 20-24 (M. Rashed [2007b], p. 68-69). La thèse d'Alexandre dans cette *Quaestio* se confirme par d'autres passages : outre « De la différence I », voir aussi *In Top.*, 47, 14-23 et 365, 4-21. La solution est toutefois plus complexe, comme en témoigne la suite de « De la différence II », qui distingue entre les différences des genres premiers (les catégories), qui sont immédiatement des espèces, et celles des autres genres qui doivent être pris avec une certaine matière. Ainsi « rationnel » n'est pas en soi une espèce, il faut, dit Alexandre, le prendre avec une certaine matière pour qu'il désigne une espèce. Alexandre dit en effet : « si [rationnel] est composé avec vivant, il signifie le rationnel ayant une matière – puisque le vivant qui a cet attribut signifie, de la manière la plus générale, une nature composée. Si donc rationnel est pris de la sorte, il s'agit d'une espèce. En revanche, pour les genres de ce type, la différence n'est pas en eux comme une espèce du genre qu'elles divisent quand elle est prise isolément et indépendamment du genre. » (§ 8' !, M. Rashed [2007b], p. 61-62).

295 Cf. « De la différence II », § 12 et 12', M. Rashed [2007b], p. 64 et 74-75.

sur le fait que « la matière n'est pas un genre », titre de la *Quaestio* II 28<sup>296</sup>. Dans cette *Quaestio*, l'Aphrodisien, après avoir montré la parenté entre genre et matière (le fait qu'ils soient « communs », antérieurs à ce qui leur est subordonné, qu'ils se différencient selon une certaine combinaison avec un certain εἶδος), souligne en effet l'asymétrie qui les sépare. La *Quaestio* ne brille pas forcément par sa cohérence en rassemblant des caractérisations de la matière et du genre, ou des raisons de les distinguer, qui n'apparaissent pas toujours compatibles entre elles. Mais l'une des distinctions les plus claires entre matière et genre, outre les caractères physique de la première et logique du second, consiste en ceci que le genre a « quelque chose de formel », au sens, peut-on supposer, où il est principe de détermination. On en trouvera confirmation dans le commentaire à *Métaphysique* Δ 24, sur la provenance (« ἔκ τινος »), qui distingue matières sensible et intelligible, et désigne les parties de la définition comme parties de la forme<sup>297</sup>. L'inhérence de la forme dans la matière n'est donc pas exactement similaire au rapport genre – espèce<sup>298</sup>.

C'est à partir de ce rapprochement tendanciel et typiquement essentialiste entre forme et différence que l'on peut rendre raison de la cristallisation, chez Alexandre, de la définition de l'homme comme animal mortel rationnel. Pour Alexandre, il est clair que supprimer la rationalité (τὸ εἶναι λογικῶν), « c'est supprimer l'homme »<sup>299</sup>. Dans la *Mantissa* : seul l'homme, « parmi les choses ici-bas, a reçu en partage la plus parfaite des puissances de l'âme, à savoir l'intellect, et lui seul possède une âme rationnelle »<sup>300</sup>. Qu'il s'agisse bien là d'une définition par genre et différence est clair : par exemple dans le *Commentaire aux Topiques*, c'est au cœur d'une précision sur la constitution d'une définition, le fait qu'elle ne se réduit pas à l'énoncé du propre, que l'Exégète affirme que les « les définitions au sens strict » sont les formules qui « contiennent ce en

---

296 Sur ce texte, cf. la traduction et les notes de R.W. Sharples [1994], les indications de S. Fazzo [2002a], p. 63-65, et la traduction et le commentaire de M. Rashed [2007b], p. 94-104.

297 *Quaestio* II 28, 78, 32-33 : « ἔχον γὰρ τι τοῦ εἶδους ἐν τῷ τοῦ οικείου λόγῳ ». M. Rashed [2007b], p. 99. Cf. aussi R.W. Sharples, note ad loc., [1994], p.127, n. 180-181 : « the genera of compound beings are defined in a way that involves reference to both matter and form ». Voir aussi la distinction en *In Met.*, 422, 21 – 423, 8 et M. Rashed [2007b], p. 100-102.

298 Mais les textes d'Alexandre ne précisent guère cette différence. Dans plusieurs textes, Alexandre semble d'ailleurs admettre une antériorité du genre sur l'espèce, mais c'est là encore, en réalité, au profit d'une thèse essentialiste qui comprend le genre de façon intensive et ordonne les déterminations de la substance composée, sur cette question, voir R.W. Sharples [2005] ; M. Rashed [2004] et [2007b], p. 89-94. Les principaux textes d'Alexandre en jeu sont la *Quaestio* I 11 et l'*Épître en réponse à Xénocrate*.

299 *De Fato*, 184, 15-20.

300 *Mantissa*, 172, 19-21 : « μόνον γὰρ κεκοινωνήκεν τοῦτο τῶν τῆδε τῆς τελειοτάτης τῶν ψυχικῶν δυνάμεων, αὐτὴ δέ ἐστι νοῦς, καὶ μόνον ψυχὴν λογικὴν ἔχει ».

fonction éminente de quoi le défini possède l'être, comme l'homme <possède l'être> en fonction du rationnel »<sup>301</sup>. Alexandre en propose également une version longue qui ajoute un propre : l'homme est un animal mortel rationnel capable de recevoir l'intellect et la science<sup>302</sup>.

Or comme il est connu, la définition n'apparaît jamais telle quelle chez Aristote<sup>303</sup>. Assurément, les hommes, ou la plupart d'entre eux, sont des animaux qui ont en partage le λόγος et disposent d'un intellect. Mais l'absence lexicale de la formule définitionnelle dans le *corpus* aristotélicien le dispute à l'abondance des définitions « mannequins »<sup>304</sup> qui font de l'homme un animal terrestre bipède sans plume ou vivipare bipède<sup>305</sup>. Le fameux texte des *Politiques* I, 2, 1253a 1-18 ne parle pas de définition, ni ne formule quoi que ce soit dans les termes du genre et de la différence<sup>306</sup>. De même, quand Aristote évoque la possession humaine du λόγος, dans la *Politique* ou les *Éthiques* par exemple, il a systématiquement recours au prédicable du « propre » et non la différence<sup>307</sup>. Dès lors, soit ce terme prend son sens technique, et Aristote n'emploie volontairement pas « différence », ce n'est donc pas une définition ; soit ce terme prend un sens large, mais cela confirme aussi le statut non définitionnel de ces passages. Assurément, les raisons textuelles inclinant à jeter le doute sur l'attribution à Aristote de la formule définitionnelle « l'homme est un animal rationnel » ne sont pas suffisantes pour interdire de reconnaître, comme le dit F. Wolff, que cette formule « trouve indiscutablement son origine dans la philosophie

---

301 *In Top.*, 46, 10-11 : « κυρίως δ' ἂν εἶεν ὅροι οἱ ἔχοντες πρὸς τοῦτω καὶ καθ' ὃ μάλιστα ἐστὶ τῷ ὀριστῷ τὸ εἶναι, ὡς τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ λογικόν. ». Cf. M. Rashed [2007b], p. 154. On y revient ci-dessous.

302 Pour l'ajout de « mortel » aux côtés de « rationnel » comme différence spécifique, voir par exemple *In Met.* 51, 23-25 ; 161, 4 ; 162, 13-15 ; 205, 18 ; 414, 9-10, etc. Sur la rationalité, cf. aussi *In An.Pr.*, 73, 10 sq. Sur le rire et la rationalité, *In An.Pr.*, 295, 32 sq. et 298, 9 sq. Sur « capable de science », cf. *In Top.* 43, 27 sq. : le dieu n'en est pas capable, c'est un « propre » de l'homme. En *In Top.*, 307, 28 l'ajouté de « podé » (πεζός) suffit à distinguer l'homme comme animal rationnel du dieu (le dieu n'a pas de pied ou n'est pas terrestre, donc). En 319, 20 sq. et 353, 24 sq., c'est au contraire l'ajout de mortel » ou « immortel » qui distingue l'homme du dieu, les deux espèces étant des animaux rationnels (cf. aussi 422, 18 sq.). La formule complète se lit enfin en *In Top.*, 478, 23-24 : « ἀνθρωπός ἐστι ζῶον λογικόν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν. » (cf. aussi 495, 5). Sur « νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν » comme un propre – conformément à Aristote, *Top.* V, 2, 130b 8 ; V, 3, 132a 19-20, etc. – voir *In Top.*, 387, 24, aux côtés du rire, ou 373, 2, etc. Que le fait d' « être capable de science » soit déductible de la rationalité, cf. *In Met.*, 382, 20-22.

303 On trouvera le dossier complet dans C. Bégorre-Bret [2004]. Voir aussi F. Wolff [2010], p. 26-52.

304 J. Brunschwig [1967], p. XII.

305 Entre autres *PA* I, 3, 643a 3 ; *HA* V, 1, 539a 14 ; l'ensemble de *Met.* Z, 12, etc.

306 Pour une analyse de ce texte par rapport à la définition de l'homme, voir par exemple F. Wolff [2010], p. 33-36.

307 *Pol.* I, 2, 1253a 16 ; *EE* II, 1, 1219b 38 sq. ; *EN* I, 6, 1096b 34 (« ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον »).

d'Aristote »<sup>308</sup>. Soutenir que la tradition est une longue suite d'errements, qui se serait misérablement obstinée à imputer à Aristote une formule erronée, serait contradictoire avec le projet même du présent travail. Il n'empêche que la mise en doute de cette attribution peut aussi revendiquer à son crédit des raisons proprement doctrinales. Sans les développer intégralement ici – cela a déjà été fait<sup>309</sup> –, tenons pour acquis que ces raisons manifestent les tensions et les verrous que l'interprète doit résoudre pour lire une telle définition de l'homme chez le Philosophe. La définition de l'homme par la possession du λόγος entraîne en effet avec elle des problèmes d'extension (par rapport au statut problématique des esclaves<sup>310</sup>, aux barbares, à certains animaux reconnus comme intelligents) et donc, réciproquement, d'intension : si le λόγος doit recouvrir, de façon assez stricte, un type déterminé d'opérations cognitives (la capacité à discuter du juste et de l'injuste, à faire des choix réfléchis, etc.), alors de nombreux êtres qui paraissent humains ne le sont plus, tandis que si l'on admet – ce qui est très plausible eu égard au régime aristotélicien de la terminologie – une polysémie ou une souplesse aristotélicienne en la matière, l'on risque alors de pécher par excès<sup>311</sup>. Puisque la différence n'a pas à être « propre », *i.e.* co-extensive à ce qu'elle définit, il faudrait alors ajouter une autre différence à la seule rationalité (ou même à la possession de l'intellect) pour distinguer l'espèce humaine dans le genre animal. Ce qu'aucun texte aristotélicien ne fait expressément.

Sans doute ce fait est-il à classer avec l'absence plus générale de définitions d'autres substances naturelles dans le *corpus*, comme si là n'était pas là l'enjeu principal pour le Stagirite<sup>312</sup>. Plus spécifiquement pour l'Homme, il faudrait également chercher du côté du rapport que celui-ci entretient avec sa propre essence – si c'est la rationalité. L'homme est une substance naturelle animée comme n'importe quel autre animal et rien ne s'oppose à ce qu'il puisse être défini ; mais

---

308 F. Wolff [2010], p. 26.

309 Cf. à nouveau l'ensemble du travail de C. Bégorre-Bret [2004], convaincant, mais peut-être aussi excessif, précisément à cet égard.

310 Les esclaves sont des hommes pour Aristote (ce n'est pas parce qu'Aristote compare les esclaves à des animaux qu'ils en sont, cf. C. Bégorre-Bret [2004], p. 345). Sur l'humanité des esclaves, cf. *EN VIII*, 14, 1161b 6 ; *Pol.*, I, 4, 1254a 13 sq. ; I, 13, 1259b 26-27, etc. Les esclaves sont privés de διανοία, de λόγος actif, et sont seulement dotés d'un λόγος passif, capable d'obéir, cf. *Pol.* I, 2 et I, 5. Comment admettre les esclaves dans l'Humanité tout en leur refusant la moitié ce qui fait l'Homme ?

311 Aristote qualifie certains animaux d'« intelligents » (φρόνιμος, par exemple *Met.A*, 1, 980b 21 sq.) et ils sont même capables d'apprendre et d'enseigner (*HA IX*, 1, 608b 17-21 ; *De sensu*, 437a 1-17). Sur les grues qui ont une forme d'intelligence cf. *HA VIII*, 12. La différence entre l'homme et l'animal ne passe pas, pour Aristote, entre l'intelligence et l'instinct, cf. J.-L. Labarrière [2001].

312 Comme le résume F. Wolff, « l'important semble moins de connaître ce qu'est l'essence de l'homme, ou de pouvoir la dire, que de savoir ou de poser qu'il en a une, nécessairement », cf. F. Wolff [2000], p. 104.

qu'Aristote élabore une éthique explicitement centrée sur l'homme et les « affaires humaines » indique pour celui-ci un rapport complexe voire médiatisé avec sa propre nature<sup>313</sup>. On perçoit déjà comment, eu égard à ce qu'on a évoqué précédemment, le concept alexandrinien de « perfection », comme état achevé et supérieur de la forme, va pouvoir se couler dans une telle ambivalence<sup>314</sup>.

Quoiqu'elle ne soit pas infondée, la définition de l'homme comme « animal mortel rationnel » est donc nécessairement une construction d'interprète. Il revient à Alexandre d'avoir consacré cette formule comme définition canonique en terrain aristotélien<sup>315</sup>. Cette dernière précision est nécessaire : on a pu soutenir, non sans raison, qu'une telle définition était en réalité stoïcienne<sup>316</sup>. Pour autant que nous le sachions, le texte le plus ancien qui emploie la formule se lit chez Cicéron<sup>317</sup> mais il n'en revendique pas lui-même la paternité, l'expression étant devenue un véritable *locus communis* au sens le plus plein, une expression courante dans la *koinè* philosophique. Les occurrences d' « animal mortel rationnel » se multiplient de façon massive à partir des II<sup>ème</sup> et III<sup>ème</sup> s. ap. J.-C., chez Épictète, Marc Aurèle, Alcinoos, Sextus Empiricus, etc. Or les stoïciens constituent de bons candidats au titre, sinon d'inventeurs, du moins de propagateurs de la formule. Celle-ci s'adapte au mouvement stoïcien, à deux égards : en intension, le λόγος stoïcien désigne clairement une instance psychique unifiée<sup>318</sup> ; en extension, cette faculté est explicitement refusée aux autres animaux que l'homme et le dieu<sup>319</sup>, la raison suffit donc à définir l'homme, dès lors qu'elle est couplée avec le fait d'être mortel, en vertu de la théorie stoïcienne de

---

313 Octroyer à l'homme le λόγος pour « fonction propre », cela dit tout à la fois ce qui est et ce qui doit être. C'est aussi dire que l'homme est l'être qui peut manquer le plein accomplissement de son humanité, cf. G. Aubry, [2002].

314 Cf. ci-dessous § 3.3.1.a.

315 On trouve toutefois un précédent avec Aspasius, mais de façon moins systématique et plus contextuelle : il s'agit du commentaire à *EN* I, 6 – voir par exemple *In EN*, 18, 9-29.

316 Voir T. Bénatouïl [2006], p. 71-77 et en particulier les passages sur les « usages de la raison ». Sur « animal rationnelle » comme « décalque de la définition stoïcienne », cf. p. 73.

317 Cicéron, *Premières Académiques* II, VII : « *si homo est, animal est mortale rationis particeps* ». Cicéron ne possédait pas encore l'adjectif « *rationalis* », qui apparaît chez Sénèque, cf. T. Bénatouïl [2006], p. 74. Sur l'histoire générale de l'expression voir G.M. DeDurand [1973] ; pour la définition comme lieu commun, dont personne ne revendique la paternité, cf. p. 341. Sur le passage de Cicéron, p. 337-338.

318 La partie logique de l'âme, hégémonique, est siège et sujet de tous les états mentaux (en tout cas chez Chrysippe). Elle est responsable de l'analyse des données des sens, de la capacité à forger des raisonnements et de la prise de décision et sa seule présence suffit à modifier les autres facultés de l'âme : l'apparition de la raison chez l'homme, par exemple, produit l'apparition de l'assentiment ou des impressions rationnelles.

319 L'homme se trouve donc, comme le décrit Épictète, avoir en commun son corps avec les animaux et sa raison avec les dieux (*Entretien* I, III, 3).

la définition comme « représentation du propre » (ιδίου ἀπόδοσις).

Or la définition de l'homme comme animal mortel rationnel chez Alexandre trouve ici un double ancrage : à la fois dans la discussion avec cette dernière théorie de la définition et dans la réflexion alexandrinienne sur la différence spécifique. Tout en reprenant la formule stoïcienne pour mieux la réfuter, Alexandre lui fait donc aussi retrouver son origine aristotélicienne. Mais, étant donné les « verrous » déjà signalés, les difficultés à considérer immédiatement l'homme comme un animal rationnel en terrain aristotélicien, Alexandre doit procéder à certains ajustements. En premier lieu, l'Exégète corrèle rationalité et possession de l'intellect<sup>320</sup> – et il lui arrive tout simplement de réintroduire dans la formule la possession du νοῦς. Alors que l'adjectif λογικός s'est, à l'époque, développé bien au-delà des seuls textes stoïciens, le vocabulaire de l'intellect est en effet relativement absent des textes stoïciens et demeure un marqueur conceptuel platonico-péripatéticien<sup>321</sup>. Alexandre peut ainsi asseoir la définition de l'homme par sa rationalité en conjuguant deux séries de textes d'Aristote : ceux sur le λόγος et ceux sur le νοῦς, avec sans doute à l'esprit les formules frappantes d'Aristote selon qui « l'intellect est, par excellence, l'homme »<sup>322</sup>. De telles propositions ont certes, chez le Philosophe, autant valeur prescriptive que descriptive ; mais, comme on le verra plus loin, la noétique alexandrinienne travaille justement ces différents états de l'intellect, celui qui en puissance définit l'humanité de tout homme et celui qui, « achevé », pleinement en acte, couronne son excellence<sup>323</sup>. C'est d'ailleurs là ce qui distingue le propre de la différence, dit aussi Alexandre : on ne peut tenir le rire pour la différence spécifique de l'homme parce qu'on aura du mal à imaginer que l'homme achevé est celui qui, comme le traduit M. Rashed, « rit sans entrave et pleinement » (τέλειος ἄνθρωπος εἶη ἄν ὁ ἀνεμποδίστως τε καὶ εὖ γελῶν, *In Top.*, 46, 4-5)<sup>324</sup>.

Tout est donc réuni pour qu'on soit en droit de dire que la formule « animal mortel rationnel » est aristotélicienne, si par « aristotélicien » on entend l'aristotélisme d'Alexandre.

---

320 Par exemple en *DA*, 80, 16-24 qui ouvre à l'étude de l'intellect.

321 Cf. T. Bénatouïl [2006], p. 74. De la part d'Alexandre, le maintien de l'intellection dans la rationalité implique par rapport aux stoïciens un changement dans ce que recouvre la notion de « rationnel » et permet par exemple l'insistance sur la connaissance intellectuelle comme saisie des formes, ce qui est bien sûr absent chez les stoïciens.

322 Pour l'idée que le *De anima* soit un de ces textes dont parle F. Wolff et qu'il faut ranger parmi ceux, physiques, qui insistent sur la continuité du vivant, par opposition aux textes éthiques qui pointent plutôt la différence entre l'homme et les autres animaux, cf. F. Wolff [2000], p. 136-137.

323 Cf. ci-dessous § 3.3.1.a.

324 Cf. M. Rashed [2007b], p. 153.



Alexandre refonde de l'intérieur cette définition de l'homme, à la fois au niveau de son sens, de son contenu, mais aussi de sa structure, et par là il en fait la pièce maîtresse de sa mécanique anti-stoïcienne. La définition sert en effet de modèle dans la réfutation de la théorie stoïcienne de la définition qui confond différence spécifique et propre, à cause précisément de la disparition de la notion de forme ou de quiddité, ce que prouvent plusieurs passages du *Commentaire aux Topiques*<sup>325</sup>. Cela explique l'insistance d'Alexandre sur la fonction causale de la rationalité pour l'homme : c'est en effet grâce à elle que nous sommes des êtres politiques ou « communautaires », capables de délibérer, ou que nous sommes libres<sup>326</sup>. La rationalité forme le foyer commun qui ordonne les différentes descriptions de l'homme. Mais c'est aussi la possession de la rationalité qui rend raison, à titre de cause finale, de la configuration de notre corps et sa composition chimique. C'est, selon M. Rashed, pour cette raison qu'Alexandre a préféré consacrer la rationalité comme différence spécifique de l'homme plutôt que la bipédie. La rationalité présuppose en effet toute une infrastructure matérielle et formelle, dont elle est le couronnement<sup>327</sup>. Elle inclut donc aussi la bipédie qui, selon certaines indications d'Aristote lui-même, vaut comme une conséquence de certaines propriétés essentielles de l'humanité<sup>328</sup>. C'est

---

325 Ainsi *In Top.*, 42, 25 – 43,8 (SVF II, 228) : « Καὶ ἔστιν ἴσον τὸ εἰρημένον τῷ 'λόγος ὁ τῆς τοῦ πράγματος οὐσίας δηλωτικὸς καὶ καθ' ὃ ἔστιν αὐτῷ τὸ εἶναι'. Οἱ δὲ λέγοντες ὄρον εἶναι λόγον κατὰ ἀνάλυσιν ἀπαρτιζόντως ἐκφερόμενον, ἀνάλυσιν μὲν λέγοντες τὴν ἐξάπλωσιν τοῦ ὀριστοῦ καὶ κεφαλαιωδῶς, ἀπαρτιζόντως δὲ τὸ μήτε ὑπερβάλλειν μήτε ἐνδεῖν, οὐδὲν ἂν λέγοιεν τὸν ὄρον διαφέρειν τῆς τοῦ ἰδίου ἀποδόσεως. Λόγος γὰρ καὶ τὸ 'ζῶον γελαστικόν', καὶ ἀπερίττως τε καὶ ἀνελλιπῶς σημαίνει τὸν ἄνθρωπον· οὔτε γὰρ ἐπὶ πλέον οὔτε ἐπ' ἔλαττόν ἐστι τοῦ ἀνθρώπου. Ἀλλὰ πλείστον ὀρισμοῦ ὁ διὰ τοῦ ἰδίου λόγος ἀποδιδόμενος διαφέρει, ὅτι μὴ σημαίνει ἐν τίνι ἐστὶ τὸ εἶναι τῷ ἀνθρώπῳ. Ὅτι γὰρ μὴ ἐν τῷ γελαστικῷ τῷ ἀνθρώπῳ τὸ εἶναι, δηλον ἐκ τοῦ τὰς καθ' ὃ ἔστιν ἕκαστον ἐνεργείας ταύτας τελειοῦν αὐτό· οὐκ ἔστι δὲ τελειότης ἀνθρώπου τὸ γελᾶν. » ; « Et cette expression est équivalente à « formule qui manifeste l'essence de la chose et d'après laquelle la chose a l'être ». Mais ceux qui disent que la définition est une formule analytique exprimée de façon adéquate (voulant dire par « analytique » l'exposition du défini de façon sommaire, et par « de façon adéquate », le fait qu'elle n'outrepasse ni ne manque <le défini>) diraient que la définition ne diffère en rien de la représentation du propre. En effet, « animal capable de rire » est aussi une formule, et signifie l'homme de façon exhaustive et complète, car son extension n'est ni plus grande ni plus petite que celle de l'homme. Mais la formule qu'on donne au moyen du propre est très différente d'une définition parce qu'elle ne signifie pas en quoi réside l'être essentiel de l'homme. En effet, que l'être essentiel de l'homme ne réside pas dans sa capacité à rire, c'est manifeste à partir du fait que chaque chose est achevée par les activités conformes à ce qu'elle est et que le rire n'est pas un achèvement de l'homme. » Voir aussi *In Top.*, 46, 6-14 (traduit et commenté par M. Rashed [2007b], p. 154.

326 Cf. respectivement *Mantissa* § 19, 157, 9 sq. ; § 23, 172, 19 – 173, 10 ; *Quaestio* III 13, 107, 7 sq. ; *Problèmes éthiques*, 24 ; *De fato*, 184, 5 sq., etc.

327 Voir *De providentia*, 87, 5 – 91, 4 (Ruland) ; M. Rashed [2007b], p. 154-155 à propos de *In Top.*, 46, 6-14. Cf. aussi p. 156-158.

328 Cf. C. Bégorre-Bret [2004], p. 242 sq. La station droite, par exemple, est la cause finale de la bipédie, cf. *De incessu animalium*, 11, 710b 5 sq. Voir aussi les liens entre bipédie, possession de fesses permettant le

dire combien la description ascendante de la constitution du corps animé dans le *De anima* n'exclut pas une position substantialiste et vient au contraire la soutenir.

*c) Causalité de la forme et inhérence hylémorphique*

Le fait que la forme soit « cause de l'être » commence donc à s'éclairer : celle-ci est ce qui fait du composé ce qu'il est, son essence et la fin qui rend raison de sa structure matérielle, ce qu'il est dès sa génération, mais aussi sa « perfection », cette formalité supérieure vers laquelle il tend.

Mais Alexandre précise encore : le forme fonde la substantialité de la substance composée au sens des *Catégories*. Dans le paragraphe déjà cité de la *Mantissa*, qui démontre que la forme n'est pas dans la matière comme en un sujet, Alexandre déclare en effet que la substance est sujette au sens des *Catégories* parce qu'elle est un τόδε τι. Or le composé ne saurait être, à part de sa forme, un τόδε τι<sup>329</sup>, c'est-à-dire un composé particulier<sup>330</sup>. Et, à la fin du paragraphe, la thèse est répétée : le composé est substance non seulement parce qu'il est sujet, mais aussi parce qu'il est τόδε τι<sup>331</sup>. Or il faut aller au-delà de l'apparent irénisme d'une telle thèse qui semble conjuguer en un même ensemble les *Catégories* et *Métaphysique Z* : Alexandre inféode explicitement le fait d'être sujet au fait d'être τόδε τι, et remonte de celui-ci jusqu'à sa cause, à savoir l'εἶδος. On passe donc de la substantialité à la subjectivité, de celle-ci au τόδε τι, de celui-ci à l'εἶδος. C'est pourquoi la phrase immédiatement suivante peut effectuer le parcours inverse : parce qu'elle fait du

---

repos nécessaire à la suite de la fatigue engendrée par la station droite, possession d'un visage et divinité de l'homme (cf. *PA IV*, 10).

329 *Mantissa* § 5, 119, 32 – 120, 1 : « οὐ γὰρ οἶόν τε τὸ εἶδος ἐν ὅλῃ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, εἴ γε τὸ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν, ὃ ἐν τινι μὴ ὡς μέρος ὄν ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν (δεῖ γὰρ τὸ ὑποκείμενον τῷ ἐν ὑποκειμένῳ ὄντι τόδε τι εἶναι), οὐδὲν δὲ πρὸς τὸ εἶναι ἐνεργεῖα τόδε τι καὶ τοῦ ἐν ᾧ λέγεται εἶναι χωρὶς εἶδους. »

330 Pour la définition du τόδε τι, cf. *DA*, 87, 7 sq. ; *Mantissa* § 1, 101, 18-20 : « σύνθετον μὲν οὖν οὐσίαν λέγομεν εἶναι ταύτην, ἧς τόδε τι κατηγορήσαι δυνάμεθα, τὴν αἰσθητὴν τε καὶ ἐνεργεῖα οὖσαν καὶ πᾶσιν τοῖς ἄλλοις γένεσιν τοῦ ὄντος ὑποκειμένην ».

331 Comme l'indique R.W. Sharples *ad loc.* ([2004], p. 72, n. 225), dans la proposition de 122, 11-12 « ὅτι δὲ ὡς οὐσίας ἐστὶ μέρος, δῆλον ἐκ τοῦ τὴν οὐσίαν τὴν συναμφοτέρον καὶ καθὼ ὑπόκειται οὐσίαν λέγεσθαι καὶ καθὼ τόδε τί ἐστὶ τὸ εἶδος. », « τὸ εἶδος » est peut-être une interpolation (ce que suggérait déjà Bruns. Il nous semble en effet que par parallèle avec le passage cité en note ci-dessus, c'est bien le composé qui est dit τόδε τι, et que la forme en est la cause – mais Alexandre n'affirme pas que la forme soit elle-même un τόδε τι. Pour les deux sens de « sujet » selon Aristote, cf. *Met. Z*, 13, 1038b 5-6. Mais là où Aristote maintient deux manières d'être sujet, Alexandre, lui, réduit ici la subjectivité à celle du sujet des diverses propriétés.

composé un τόδε τι, la forme est cause de la subjectivité de la substance composée : « εἷη ἄν πρὸς τὸ ὑποκείμενον εἶναι ἢ οὐσία βοηθουμένη ὑπὸ τοῦ εἶδους » (122, 13-14). Le geste se confirme en d'autres passages<sup>332</sup>.

Cela doit être compris dans l'orbe de la fonction de complétion remplie par la forme – qu'a mise en lumière M. Rashed, et dont il est utile de rappeler ici brièvement quelques éléments. Que, pour Alexandre, la forme « préserve » l'individu doit être compris à partir de l'indication d'Aristote en *Top.* VI, 6, 145a 3-12. Aristote y dit en effet que la différence, contrairement à une affection, « préserve » (σώζειν, 145a 5) ce dont elle est la différence. Dans le commentaire d'Alexandre<sup>333</sup>, c'est bien la rationalité – et non la bipédie, comme chez Aristote – qui est dite préserver la substance (σωστικῆ, 455, 11). Cette fonction de préservation ou de sauvegarde renforce l'idée que la forme permet à la substance de devenir elle-même<sup>334</sup>. Comme le dit par exemple la *Quaestio* I 8, la forme ne « contribue » pas au composé au sens où le font les accidents selon une terminologie déjà vue<sup>335</sup>. La forme « contribue » au composé parce que son absence entraîne la destruction du composé, l'empêche de préserver sa propre nature dans le changement (« σῶζον τὴν οἰκείαν φύσιν », 18, 14)<sup>336</sup>. L'âme contribue ainsi à l'homme parce qu'elle contribue à son être d'homme (« πρὸς τὸ εἶναι ἀνθρώπῳ », 18, 22), contrairement à tel ou tel accident.

Cette fonction de la forme, évidemment centrale dans l'essentialisme d'Alexandre, a deux corollaires, au double sens de conséquence et justification supplémentaire de la thèse. La forme en effet ne peut plus être une partie du composé au sens d'un morceau, ou, comme le dit M. Rashed, au sens de ce qui « appartient » au tout. La forme est une partie au sens de ce qui fonde, « prend part à la constitution du tout »<sup>337</sup>.

332 Entre autres, *Mantissa* § 1, 102, 4 sq. : toute chose est un « ceci » en vertu de sa forme. Cf. de même *In Met.*, 204, 3 ; 376, 11-12 (« ὁ γὰρ αἴτιον τοῦ τόδε τι εἶναι τῷ χωριστῷ, τοῦτο ἢ κατὰ τὸ εἶδος οὐσία. ») ; *Quaestio* II 10, 55, 6, etc.

333 Si c'est lui – M. Rashed note, à la suite de Wallies, les doutes à ce sujet, cf. M. Rashed [2007b], p. 53, n. 164. Pour le commentaire de ce passage, cf. M. Rashed [2007b], p. 160-161.

334 On songe ici à l'emploi du verbe par Aristote en *DA* II, 5, 417b 2-5.

335 Cf. ci-dessus § 3.1.3. Voir *Quaestio* I 8, 17, 17-22. Sur ce texte, cf. S. Fazzo [2002a], p. 90-94 ; 99-101 ; M. Rashed [2007b], p. 46-47.

336 L'expression est donnée pour le cas des accidents qui sont dans le composé comme en un substrat parce qu'ils peuvent subir le changement cependant que le composé « conserve sa propre nature », mais l'expression peut s'étendre par opposition à la forme qui est évoquée juste après, *via* un argument de suppression, cf. *Quaestio* I 8, 18, 10-24.

337 M. Rashed [2007b], p. 147 et p. 164 : [La forme comme partie] « n'est pas seulement une composante moriologique mais elle est également complétive ; ce caractère « complétif » n'est pas un *asylum ignorantiae* commode, mais implique une fonction de préservation de la substance. La forme est moins une « partie » de la substance qu'un principe de production et de préservation de cette dernière. En

L'inhérence de la forme à la matière ne souscrit donc pas aux critères des *Catégories*. C'est cela qui explique l'effort répété d'Alexandre pour déterminer cette inhérence autrement que comme inhérence subjective. D'où aussi sa méditation particulièrement riche de l'être-dans, au sein de ses commentaires perdus à *Physique* II et IV, mais aussi dans la *Mantissa*. Alexandre y développe en effet à chaque fois une remarque « digne d'être signalée » (« σημειωτέον »), selon laquelle la forme est dans la matière *au sens précis où elle nécessite, elle « a besoin » d'un certain substrat*<sup>338</sup>. La *Quaestio* II 10 le dit encore : la forme ne peut être par soi, ni séparée de la matière, parce qu'elle « a besoin de la matière pour son être, étant quelque chose de celle-ci » (« ὅλης δέϊται πρὸς τὸ εἶναι ταύτης τι ὄν », 55, 11-12). L'Exégète accomplit ainsi le tour de force d'analyser l'inhérence hylémorphique dans un sens qui ne contredit pas la substantialité de la forme, tout en barrant la route à une tendance platonisante intrinsèque à cette thèse<sup>339</sup>. Car si l'on se rappelle comment l'âme rationnelle est cause finale de toute la structure matérielle du corps organique (la bipédie, une certaine chaleur du sang, etc.), alors le « besoin de matière » ne signifie pas seulement l'incapacité de la forme à être séparée. Le « τινός », par exemple dans la proposition « δέϊται πρὸς τὸ εἶναι ὑποκειμένου τινός », doit être pris en un sens déterminatif. Pour les artefacts, la forme est la qualité d'un substrat qui est en réalité un corps déjà informé ; pour les substances naturelles, l'analyse alexandrinienne fait passer la forme en premier. C'est elle qui détermine la matière qu'elle informe, matière régulièrement conçue par Alexandre comme une pure réceptivité<sup>340</sup>.

Le second corollaire, qui serait plutôt à développer dans un travail sur la physique de l'Exégète, consiste en la limitation de la notion de cause matérielle. Plusieurs passages, en effet,

---

dernière instance, cela explique que la forme soit la substance. » Sur cet aspect completif, cf. Simplicius, *In Cat.*, 98, 22-35 et M. Rashed [2007b], p. 141-143

338 Les quatre textes le prouvant sont (M. Rashed [2007b], p. 174-175) : *Mantissa* § 5, 121, 4-7 : « λέγων δὲ τὸ μὲν σῶμα μὴ εἶναι τοιοῦτον, τὴν δὲ ψυχὴν, ἣ δύναται καθ' ὑποκειμένου οὐ τὸ ἐν ὑποκειμένῳ λέγειν νῦν, ἀλλ' ὁ δέϊται πρὸς τὸ εἶναι ὑποκειμένου τινός. οὕτως δὲ ἔχει καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐν τῇ ὅλη. » ; Simplicius, *In Phys.* 270, 26-34 ; *In De caelo*, 279, 5-9 et le Suppl. gr. 643, fol. 61V que l'on retrouve intégralement dans M. Rashed [2011a], scolie [29] (cf. aussi Simplicius, *In Phys.*, 552, 18-24). Ces textes constituent pour M. Rashed une pièce maîtresse de son interprétation d'Alexandre (et l'une des plus convaincantes), comme en témoigne sa référence dans la conclusion, p. 326.

339 Voir aussi les analyses de V. Cordonier [2008], p. 365-366, qui montre comment l'inséparabilité de la forme, pour Alexandre, « ne signifie aucune dépendance ontologique de la première [la forme] par rapport à la seconde [la matière] ; elle ne s'oppose pas à une hiérarchie des principes et n'empêche nullement la prééminence de l'*eidōs* sur la matière. Bref, le fait que l'*eidōs* ait besoin de matière pour exister n'implique pas qu'il en soit tributaire pour être ce qu'il est. »

340 Voir les analyses d'E. Gannagé [2002].

convergent vers l'idée que la matière n'est pas cause de propriétés du composé, mais simplement son constituant interne et la condition « sans laquelle » il n'y aurait pas de composé capable de devenir<sup>341</sup>. À partir de là se comprend la thèse déjà vue selon laquelle la matière est « moins cause » que les autres causes et que la connaissance des trois autres causes est plus (ou « plutôt ») science que la connaissance de la matière, laquelle, comme le dit souvent Alexandre, ne peut être connue que par un raisonnement bâtarde et par analogie<sup>342</sup>. On comprend l'enjeu, eu égard à ce qui précède : la forme aspire en elle le centre de gravité du composé, laissant peu d'espace à la matière. Toutefois, cette dernière ne peut totalement disparaître sous peine de confusion avec le platonisme. C'est à frayer une telle voie que s'efforce sans doute Alexandre, quand il ménage à la matière la place de condition *sine qua non*<sup>343</sup>, mais aussi dans sa critique de la matière première chez Boéthos. Qu'Alexandre décrive la matière comme sans forme et sans qualité (ἄμορφός, ἀνείδεος, ἀσχημάτιστος, ἄποιος) – ce qu'on ne lit pas chez Aristote – est très probablement un donné scolaire<sup>344</sup>. Mais cette conception de la matière prend un nouveau sens au sein d'un système essentialiste, qui rapproche au maximum *possible* la matière du non-étant, sans franchir totalement le pas qu'on lira par exemple chez Plotin<sup>345</sup>.

---

341 Sur cette question, cf. S. Fazzo [2002a], p. 115-125 et 136-137 ; M. Rashed [2007b], p. 182-214 ; M. Bonelli [2009b].

342 *In Met.*, 187, 8-13 et ci-dessus § 2.1.3.b. M. Bonelli [2009b] renvoie également à *In Met.*, 178, 14-15 : « οὐδὲ γὰρ ἔλαττον ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἂν φανείεν αἴτια τὰ ἄλλα τῆς ὕλης. »

343 Cf. ci-dessus *In Met.*, 187, 12-13 : « ἡ γὰρ ὕλη ἐν τοῖς ἐξ αὐτῆς γινομένοις τὸν τοῦ οὐ οὐκ ἄνευ λόγον ἔχειν δοκεῖ. » et M. Bonelli [2009b].

344 Cf. I. Kupreeva [2010], p. 227-228 et en particulier n. 52 qui renvoie à la tradition stoïcienne : SVF I, 85, 493 ; II, 300, 301, 318, 320, 326, 380, etc. Chez Alexandre : *DA*, 4, 1-2 ; 17, 17 ; 18, 2-4. *De mix.*, 226, 15. *Mantissa* 104, 19 ; 113, 33 ; 115, 12 ; 124, 7. *Quaestiones* 37, 4-22 ; 52, 20 – 53, 26 ; 60, 27 et cf. aussi pour la doxographie de la tradition aristotélicienne [Arius Didyme] *Phys. Fragm.* 2, 3. Sur la discussion par Alexandre de la matière première chez Boéthos, cf. M. Rashed [2007b], p. 201-205, en particulier sur la *Quaestio* II 7. I. Kupreeva propose une intéressante correction de l'interprétation de M. Rashed à propos de Boéthos (cf. I. Kupreeva [2010], p. 228) : « *It is not clear that Boethus himself attributed separate existence to the Peripatetic prime matter. Even the Stoics, who treated their ousia (a counterpart of prime matter) as corporeal, did not think of its existence as separate from either a qualified composite or the active principle. It is more likely that separate existence of the prime matter is derived by Alexander as an implausible consequence of Boethus' failure to draw a distinction between the prime matter and the antecedent matter.* »

345 Sur matière, non-étant et privation chez Alexandre et Plotin, cf. L. Lavaud [2008b] et plus généralement L. Lavaud [2008a] sur la matière chez Plotin, p. 17-77. Sur le lien entre non-étant, accident et matière chez Alexandre, cf. D. Lefebvre [2006].

### 3.2.3. Conclusions : impératifs contextuels et cohérence interne

Si le dernier mot d'Alexandre au sujet de la forme et de la substance consiste en une position essentialiste, il reste encore à comprendre les passages et les thèses exposés précédemment, qui semblaient l'attirer dans l'orbe de l'attributivisme. Alexandre n'abandonne manifestement pas la compréhension de la substance comme substance première des *Catégories* ; il lui arrive de parler de la forme comme d'une qualité et non pas seulement dans le cas des artefacts ; il lui arrive aussi d'inféoder la substantialité de la forme, comprise comme « partie », à celle du composé. Quoiqu'elles semblent peu compatibles avec l'essentialisme décrit ci-dessus, il s'agit bien là de données textuelles.

Dès lors, soit l'on considère, ce qui est peu charitable, que l'Exégète n'est pas intégralement cohérent, qu'il se meut encore dans la tradition qui le précède, tout en perçant une nouvelle voie. Soit, pour préserver la cohérence de l'Exégète, l'on distingue le statut des textes. Telle est la position de M. Rashed, selon qui les passages attributivistes dans le *corpus* sont seulement dus à une visée pédagogique ou à un contexte polémique anti-stoïcien – bref, à leur origine scolaire. Contre les stoïciens et selon un geste rebattu, il importe à Alexandre de démontrer l'incorporité de la forme. Or cela peut être mené avec une entente faible de sa substantialité, en employant le vocabulaire traditionnel de la qualité. Il faudrait donc distinguer cette tâche scolaire, d'une part, de la discussion avec Boéthos, d'autre part. Celle-ci, en effet, exigerait d'Alexandre un effort d'autant plus important par rapport à ce contexte agonistique qu'il n'est pas dans son intérêt de laisser paraître des dissensions internes au *Peripatos*. On comprendrait pourquoi Alexandre ne s'en prend jamais *expressis verbis* à Boéthos, tout en travaillant continûment à réfuter sa lecture. M. Rashed soutient ainsi que :

Autant en effet la réfutation des Platoniciens ou des Stoïciens mettait en jeu des arguments parfaitement rodés, voire éculés, autant celle d'Andronicos et de Boéthos demandait un doigté peu commun : il fallait expliquer pour quelle raison leur ligne exégétique était erronée sans être amené à professer la fausseté de la moitié de l'aristotélisme d'Aristote, ou à scinder la doctrine en deux « vérités » partielles, ouvrant ainsi une brèche fatale aux attaques des écoles rivales, platonicienne en particulier.<sup>346</sup>

Mais un tel parti-pris, quoique moins onéreux d'un point de vue herméneutique que le premier, nous paraît cependant contestable. Dans ce cas en effet, on est conduit à sous-évaluer certains textes d'allure scolaire – par exemple le paragraphe 5 de la *Mantissa*, la totalité du *De*

---

346 M. Rashed [2007b], p. 6. Cf. aussi le résumé efficace dans M. Rashed [2011c], p. 1017-1018.

*anima*, certaines *Quaestiones*<sup>347</sup>. Or que le *De anima*, par exemple, soit un texte « scolaire » (mais, au fond, quel texte d'Alexandre ne l'est pas ?), qu'il soit, à tout le moins, destiné à un public qui n'est ni totalement ignorant ni grand spécialiste d'Aristote<sup>348</sup>, cela n'empêche qu'au cœur même de cette œuvre, Alexandre glisse des indications cruciales pour la cohérence globale de son système. On en a donné un exemple frappant avec le retournement de la page 6, 2-6, qui va du composé à la forme, puis de la substantialité de la forme à celle du composé – exemple auquel M. Rashed est lui-même sensible. On en donnera d'autres, dans la prochaine partie, sur l'intellect. Se couper de tels textes – ce que, d'ailleurs, M. Rashed ne peut faire et ne fait pas – est cher payer pour sauver la cohérence de l'Exégète, sans compter le coût encouru par la tendance concomitante à extraire Alexandre de son contexte historique<sup>349</sup>. Si enfin on conserve comme significatifs ces textes apparemment scolaires, encore faudra-t-il parvenir à séparer les passages contre Boéthos des passages anti-stoïciens, ce qui est loin d'être toujours aisé<sup>350</sup>. Il nous semble au contraire que, dans la stratégie philosophique globale d'Alexandre, pour des raisons de liens doctrinaux, la discussion de l'attributivisme de Boéthos se mêle souvent à celle du corporalisme stoïcien.

Une autre voie pour sauver la cohérence de l'Exégète est possible, qui consiste à souligner, de nouveau, l'effort typique de systématisation, d'unification et d'organisation des différentes parties du *corpus* aristotélicien. L'Aphrodisien ne néglige pas les *Catégories*, même si, M. Rashed a indéniablement raison sur ce point, elles ne forment plus pour lui le noyau dur de son aristotélisme, lequel se déplace vers *Métaphysique Z* et l'hylémorphisme du *De anima*. Alexandre maintient toutefois ensemble la détermination subjective de la substance première issue des *Catégories* et la thèse de la forme comme substance première, sans doute grâce à la reprise du

---

347 À propos du *De anima*, traité « simplifié », « pour les non-spécialistes » ; « Il serait par conséquent fort périlleux de se fonder sur des expressions dualistes ou privilégiant le composé sur la forme pour en reconstituer quoi que ce soit des thèses "personnelles" d'Alexandre. », cf. M. Rashed [2007b], p. 37. Or comme l'a excellemment noté I. Kupreeva, sous-estimer le *De anima* empêche de comprendre pleinement l'hylémorphisme alexandrinien. Cf. I. Kupreeva [2010], p. 233. Plus généralement, cf. aussi M. Rashed [2007b], p. 40 : « K. Wurm demeurerait, dans son approche d'Alexandre, influencé par les thèses de P. Moraux, elles-mêmes reprises entretemps avec approbation par Ph. Merlan. Révélateur est cependant le fait que jamais ces auteurs ne s'interrogent véritablement sur le statut du texte dont ils tirent les développements d'Alexandre les plus proches de l'exégèse du premier Péripatos. »

348 En tout cas pas le même public que celui des *Commentaires*. Cf. P. Accattino, P. Donini [1996], p. XI.

349 Pour cette atténuation des effets de contexte, la chose est très consciemment menée par M. Rashed qui, contre I. Kupreeva, considère qu'« il ne faut pas surestimer l'importance de ces effets polémiques [*i.e.* les polémiques anti-stoïciennes]. C'est le combat interne à l'école péripatéticienne, contre Boéthos, qui demeure décisif. » (M. Rashed [2007b], p. 140, n. 116). Voir aussi p. 326-327 : « en parlant de Boéthos et de Platon, je n'ai jamais entendu faire référence à cette dimension culturelle de l'activité d'Alexandre. »

350 On en a donné un exemple ci-dessus, sur la *Quaestio* I 3.

critère de subjectivité en Z 3, 1028b 36-37. Seulement, ce qui sauve Alexandre de l'apparente incohérence est qu'il n'accepte pas à un même niveau la description de la substance issue des *Catégories* et celle issue de *Métaphysique Z*. L'Exégète subordonne la première à la seconde.

Que le composé soit sujet, que ce soit là ce qui marque sa substantialité, est une donnée immédiate de l'aristotélisme. De ce premier point de vue, la forme peut se laisser décrire comme qualité, mais ce n'est là qu'un moment de la thèse générale. On en a un exemple dans le passage cité du *De anima* 6, 2-6 : l'argument des parties de la substance, qui ne considère la forme comme substance que d'un point de vue dérivé par rapport au composé, sert tout de même d'indicateur pour poser la substantialité de la forme. Il n'est pas définitif – à preuve, le texte ne s'arrête pas là.

L'Exégète considère en effet qu'on doit aller plus loin, et c'est sans doute ce à quoi, selon lui, s'appliquent les livres centraux de la *Métaphysique* : on peut remonter à la cause de cette subjectivité. Comme on l'a vu dans la *Mantissa*, le composé est sujet à titre de τὸδε τι. Or cela lui est conféré par sa forme ; telle est la « contribution » de la forme au tout du composé. L'analyse parvenue à ce point peut alors élever la forme au rang de substance première. La fin du paragraphe 5 de la *Mantissa* déplie ce qui se trouve resserré dans la formule frappante du *De anima* 6, 2-4<sup>351</sup>. Le retournement (« μᾶλλον δέ ») qui s'opère dans ce dernier passage dessine le mouvement qui va des *Catégories* à *Métaphysique Z*. De la substance à la forme, on passe bien d'une cause de l'être à l'autre. Le composé substantiel est cause de l'être de ses accidents, qui, sans lui, ne sauraient se maintenir dans l'existence ; la forme quant à elle est cause de l'être du composé, parce qu'elle est ce en vertu de quoi il est tel ou tel composé, mais aussi ce en vertu de quoi il est substance, c'est-à-dire, en ce cas, sujet de ses accidents. Si, à notre connaissance, aucun texte alexandrinien ne vient corroborer ici une application du principe de causalité du maximum, il reste que la forme constitue effectivement pour Alexandre une cause éminente et un maximum d'être et d'intelligibilité<sup>352</sup>.

---

351 Pour mémoire : « Οὐσία μέντοι ἐκάτερον αὐτῶν. Ὡς γὰρ ἡ ὕλη, οὕτως δὲ καὶ τὸ φυσικὸν εἶδος οὐσία. Οὐσίαι γὰρ τὰ μέρη τῆς οὐσίας, μᾶλλον δέ, διότι ἐκάτερον ἐκείνων οὐσία, καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία καὶ μία τις φύσις » ; « Pourtant, chacune des deux est substance. De même en effet que l'est la matière, de même aussi la forme naturelle est substance, car les parties de la substance sont substances – ou plutôt, parce que chacune d'elles est substance, ce qui résulte des deux est aussi substance et une certaine nature unique ».

352 Cf. par exemple *Quaestio* I 1, 4, 7sq. (mais c'est au sein d'une discussion sur la cause première, les renseignements doivent donc être pris avec prudence). Cf. aussi *Quaestio* I, 15, 39, 14 sq. (même remarque que précédemment, mais ici il est explicitement question des formes données dans la matière) ; *DA*, 88, 25 sq. ; *In Met.*, 96, 23-24 (« οὐσία γὰρ κυρίως ἐκάστου τὸ εἶδος καθ' ὃ ἐστὶν αὐτῶ τὸ εἶναι, κατὰ τοῦτο δὲ καὶ γνωστὸν ἕκαστον »).



Cette interprétation se voit confirmée par le commentaire d'Alexandre à Δ 8<sup>353</sup>. Celui-ci peut paraître décevant à certains égards, parce qu'assez paraphrastique. Il offre néanmoins trois renseignements cruciaux. En premier lieu, comme l'a noté M. Rashed, c'est le seul passage du *corpus* où Alexandre propose une distinction des sens de « εἶδος ». Dans son commentaire à 1017b 21-22<sup>354</sup>, Alexandre distingue en effet d'une part la substance comme forme dans la matière (« ἐνύλου εἶδους », 375, 3) des étants naturels, et, d'autre part, la substance comme quiddité des catégories secondaires (qualité, quantité, etc.), puisqu'« il n'y a pas de quiddités que dans le cas des substances »<sup>355</sup>. Or seule la première, au titre de cause de l'être, est substance au sens strict (« κυρίως »). On en déduit donc que les autres quiddités le sont en un sens second. La précision, lourdement soulignée, sur les étants « naturellement constitués », permet, par opposition, d'intégrer aussi dans ces cas secondaires les étants artificiels, dont on a vu que, pour Alexandre, leur forme était une qualité.

C'est à ce moment que surgit la distinction entre deux sens de εἶδος. M. Rashed note qu'elle arrive assez abruptement, sans connecteur logique fort. En réalité, l'Exégète emploie, comme il est courant dans son *Commentaire*, un « καὶ » adverbial qui propose une autre interprétation ou, comme c'est le cas ici, une précision supplémentaire :

Δύναται τις καὶ τοῦ [375.10] εἶδους ὡς πλεοναχῶς λεγομένου ἀκούειν, καὶ ἐνὸς μὲν ὄντος ὡς αἰτίου τοῦ εἶναι τῷ ἐν ᾧ ἔστιν, ὡς ἡ ψυχῇ, περὶ οὗ εἶπε πρώτου, ἄλλου δὲ ὡς αὐτοῦ εἶναι, οὗ ἦν αἰτία ἡ ψυχῇ [ἢ αἰσθητικῇ]<sup>356</sup>, ὃ οὐκ ἔστι ταῦτόν τῇ ψυχῇ, ἐκεῖνη μὲντοι αἰτία τούτου.

On peut aussi entendre « forme » comme se disant en plusieurs sens : en un premier sens, comme la cause de l'être pour ce dans quoi elle est (par exemple l'âme), sens dont il a parlé en premier, mais en un autre sens, elle est l'être même dont l'âme est la cause, qui n'est pas identique à l'âme, bien que celle-ci en soit la cause.

(375, 9-13)

La distinction est intéressante en ce qu'elle explicite une ambiguïté qui, selon R. Brague,

353 Sur ce texte, voir plus généralement l'étude de G. Abbate [2009].

354 Aristote, *Met.* Δ, 8, 1017b 21-22 : « ἔτι τὸ τί ἦν εἶναι, οὗ ὁ λόγος ὀρισμός, καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἐκάστου. » ; « en outre <est substance> la quiddité dont l'énoncé est une définition, et cela est appelé substance de chaque chose ».

355 *In Met.*, 375, 7 : « οὐ γὰρ μόνον τὸ τί ἦν εἶναι ἐπὶ τῶν οὐσιῶν ». La référence sous-jacente est sans doute ici *Met.* Z, 4, 1030a 17 sq.

356 M. Rashed propose l'athétèse de cet étrange qualificatif. Le passage n'est pas commenté par Asclépius qui ne peut donc pas servir de témoin du manuscrit ; Sepúlveda témoigne aussi d'une « *sensualis anima* ». Mais ce qualificatif ne fait sens ni par rapport à ce qui précède ni par rapport à ce qui suit. Comme le dit M. Rashed : « une fois que l'on supprime le terme "perceptive", introduit sans doute par un hylémorphiste zélé qui, ne saisissant pas pourquoi ce dont l'âme est cause n'est pas identique à l'âme, aurait ainsi tenté d'introduire une différence au sein de l'âme, on comprend peut-être la distinction d'Alexandre » (M. Rashed [2007b], p. 233).

grève également la définition aristotélicienne de l'âme dans le *De anima* II, 1-4. Ces chapitres, en effet, donnent à voir tour à tour l'âme comme la cause de la vie des êtres vivants (et donc cause de l'être), et l'âme comme la vie elle-même des vivants<sup>357</sup>. Il est également notable que, pour Alexandre, ce qui est substance au sens strict et ce qui est donc forme au sens strict, c'est le premier sens, la forme donnée dans la matière des étants naturels, donc en l'occurrence l'âme comme cause de la vie. L'Exégète opère en fait ici un lien entre le deuxième sens d'οὐσία énoncé par le chapitre (la « cause de l'être, « ἄλλον δὲ τρόπον ὁ ἄν ἢ αἴτιον τοῦ εἶναι », 1017b 14-15), qui a été immédiatement identifié avec la forme substantielle des corps naturels, et le quatrième sens qui renvoie à la quiddité et la définition<sup>358</sup>. C'est bien la fonction causale de la forme qui assure ici l'unité au développement, comme la suite va le confirmer.

Le deuxième point d'intérêt de ce commentaire réside en effet dans l'explication de la fin du chapitre, là où Aristote regroupe les sens d'οὐσία en deux principaux : « le sujet ultime qui ne se dit plus à propos d'autre chose » et « ce qui, étant un ceci, peut aussi être séparé, et telles sont la figure et la forme de chaque chose »<sup>359</sup>. Alexandre va en réalité hiérarchiser les deux types de critères. Le premier, qui est commun aux *Catégories* et *Métaphysique Z*, est, dans l'esprit de l'Exégète, le plus large. Il permet de considérer comme substances la substance individuelle, à titre de « sujet ultime », mais aussi la « forme première » et la matière, car cette dernière ne se prédique de rien d'autre (« κατ' οὐδενὸς γὰρ ἢ ὕλη », 375, 24). Le second critère paraît en revanche plus restrictif et n'admet comme substances que l'âme et, plus généralement, les formes naturelles (« τὰ φυσικὰ εἶδη », 375, 27) ou ce qui s'en rapproche : les constituants qui délimitent (comme les limites des corps) et la μορφή. Alexandre y inclut également le quatrième sens énuméré par le chapitre, la quiddité<sup>360</sup>. Alors que, pour le premier sens, Alexandre propose trois candidats très distincts, les sens rassemblés sous la seconde rubrique convergent vers un même foyer, qu'on a vu s'esquisser plus haut : est substance la forme naturelle donnée dans la matière et cause de l'être du composé.

---

357 R. Brague [1988], p. 336-342.

358 Pour la délimitation nette de ces différents sens selon Alexandre, voir le découpage opéré par W.E. Dooley [1993], p. 46-49. Pour le deuxième sens, cf. 373, 22-25 : « εἴη δ' ἄν λέγων τὰ τῶν φύσει συνεστώτων εἶδη, ταῦτα δὲ ἐστὶ τὰ φυσικὰ καὶ ἔνυλα εἶδη, ὁποῖόν ἐστιν ἐν τοῖς ζώοις ἢ ψυχῇ· διὰ γὰρ ταύτην ζῶα. καὶ ἐπὶ τῶν φυσικῶν δὲ σωμάτων τὸ εἶδος ἐκάστῳ αἴτιον τοῦ εἶναι ὃ ἐστίν. »

359 Aristote, *Met.* Δ, 8, 1017b 23-26.

360 *In Met.*, 375, 26-29 : « ὕφ' ὃ πάλιν σημαίνόμενον ἢ τε ὡς ψυχῇ οὐσία ὑπάγοιτ' ἄν, ὡς ἐλέγομεν τὰ φυσικὰ εἶδη, καὶ ἢ κατὰ τὰ ἐνυπάρχοντά τε καὶ ὀρίζοντα, ὡς ἢ κατὰ τὰ τῶν σωμάτων πέρατα· κατὰ ταῦτα γὰρ ἢ τῶν σωμάτων μορφή, ἢ τε κατὰ τὰ σχήματα καὶ ἢ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι. »

Une telle compréhension pose alors à l'Exégète la difficulté de savoir ce que veut dire ici « χωριστόν » s'il s'attribue à la forme. L'Exégète explicite : il s'agit soit de la séparabilité logique de la forme (« ἐπινοία », 375, 30), soit sa corruptibilité (« χωριζόμενον τε καὶ φθειρόμενον », 375, 34-33). S'ensuit un développement sur les formes incorruptibles, sur lequel nous reviendrons plus loin et qui témoigne de l'extension de l'hylémorphisme jusqu'au supralunaire.

Plus intéressant pour notre propos est la reprise à la fin du commentaire de la question du sens de « χωριστόν » :

Δύναται καὶ <ὁ ἂν τόδε τι ὄν καὶ χωριστόν> εἰρηκέναι ἐπὶ τῶν εἰδῶν τῶν ἐν τῇ οὐσίᾳ, λέγων ἀντὶ τοῦ ἐν χωριστῶ· μόνον γὰρ τῶν ὄντων χωριστόν καὶ καθ' αὐτὸ ὄν ἢ οὐσία, ὡς λέγειν αὐτὸν μὴ περὶ παντός σημαίμενου τῆς οὐσίας ἀλλὰ τῆς κυρίως, ἥτις εἶη ἂν ἐν τοῖς δυοῖν τοῖς προειρημένοις, [376.10] τῷ τε ἐσχάτῳ ὑποκειμένῳ, ὃ ἐστὶν ἢ ὕλη, καὶ τῷ ἐν ταύτῃ εἶδει τοιοῦτον γὰρ τὸ ὁ ἂν τόδε τι ὄν καὶ χωριστόν ἢ ὁ γὰρ αἴτιον τοῦ τόδε τι εἶναι τῷ χωριστῷ, τοῦτο ἢ κατὰ τὸ εἶδος οὐσία.

Il est aussi possible qu'Aristote ait parlé de « ce qui, étant un ceci, est aussi séparé » pour le cas des formes dans la substance, en disant « séparé » à la place de « dans le séparé », car seule parmi les étants la substance est séparée et par soi, en sorte qu'il ne parle pas <ici> de chaque signification de « substance », mais de la substance au sens strict, qui se trouve peut-être dans les deux sens précédemment mentionnés : le sujet ultime, c'est-à-dire la matière, et la forme qui se trouve en celle-ci. Tel est en effet ce qui « étant un ceci, peut aussi être séparé », car ce qui est cause du fait d'être un ceci pour le séparé, cela c'est la substance formelle.

(376, 5-12)

La séparation est ici envisagée comme l'indépendance du composé, l'idée d'une forme séparée étant trop contradictoire avec le fait que, pour Alexandre, la toute fin du chapitre ne peut parler que de l'ἔνυλον εἶδος<sup>361</sup>. Puis l'Exégète rédige une sorte de bilan : les deux derniers sens mentionnés par Aristote désignent la substance « κυρίως ». Cependant, contrairement aux apparences, les deux sens ne sont pas au même niveau. Le premier, le « sujet ultime » est ici réduit à la matière (comme en Z 3). Le composé a disparu comme tel, il n'apparaît plus que comme effet du sens qui est manifestement le plus important pour Alexandre. On l'a compris, il s'agit de la forme entendue comme la cause de l'être du composé, comme la cause du fait que, en tant que ceci, il est sujet selon le premier sens de ὑποκείμενον distingué en Z 13.

On retrouve donc notre thèse de la fin du paragraphe 5 de la *Mantissa*. La forme est la substance par laquelle il y a une substance première au sens des *Catégories*<sup>362</sup>. Se comprend dès lors l'insistance, tout au long du commentaire du chapitre, sur la fonction causale de la forme qui

361 L'Exégète l'a dit précédemment en 375, 34-35 : « τοιοῦτον γὰρ τὸ ἔνυλον εἶδος πᾶν, οὗ μνημονεύει διὰ τοῦ δευτέρου σημαίμενου τῆς οὐσίας ».

362 Dans le commentaire à Δ 8, Alexandre a d'ailleurs évoqué les *Catégories* quelques lignes plus haut, à propos de l'absence dans le chapitre des substances secondes, cf. *In Met.*, 376, 4-5.

vient arrêter la recherche de la substantialité et rend raison des autres sens, dérivés, de « substance ». Les références aux *Catégories* et à *Métaphysique Z* s'intègrent ainsi dans un ensemble cohérent. Cela assoit par conséquent notre interprétation selon laquelle il y a au fond continuité, pour Alexandre, entre les deux traitements de la substance.

Rectifions toutefois : une telle interprétation n'est pas non plus fondamentalement éloignée de ce que soutient ici ou là M. Rashed. Selon ce dernier par exemple, les *Catégories* lues par Alexandre décriraient l' « être-au-monde des individus », selon des « critères subjectifs (pour nous) mais non objectifs (en soi) de la substantialité »<sup>363</sup>. Mais n'est-ce pas dire dès lors qu'Alexandre procède moins à un rejet de l'attributivisme de Boéthos qu'à son intégration dans un réseau argumentatif plus poussé ? Il faudrait ainsi comprendre les passages alexandriniens qui font de la forme une qualité sur le modèle de ce que, selon M. Rashed, Alexandre fait pour la différence. On a vu en effet précédemment que la *Quaestio* « De la différence II » opérait une distinction modale entre la différence selon qu'elle est prise avec son genre, ou en soi, sans matière. Cette distinction modale, M. Rashed l'a retrouvée dans certains témoignages sur la chimie alexandrinienne, à propos des qualités élémentaires<sup>364</sup>. Selon l'Aphrodisien, en effet, ces dernières, quand elles constituent une substance élémentaire, sont elles-mêmes substantielles. Elles en sont la forme, puisque, comme on l'a vu, Alexandre applique le schème hylémorphique au cas des éléments. Mais il arrive à Alexandre de les traiter littéralement comme des qualités et cela correspond au point de vue sous lequel le chaud, le froid, le sec et l'humide sont conçus en eux-mêmes, selon leur nature et non leur fonction, de même que la différence prise en soi peut être conceptualisée comme une qualité<sup>365</sup>. D'où la conclusion de M. Rashed :

Il faut conclure qu'Alexandre pouvait sans gêne désigner la différence soit comme forme soit comme qualité. Plus exactement, il postulait sans doute que des entités structurellement qualitatives sont fonctionnellement substantielles. Ainsi que l'a bien reconstitué Averroès, la « chaleur », dans sa notion indifférenciée, est pour Alexandre une qualité, comme l'atteste son mode d'inhérence à certaines substances, mais dans le cas

---

363 M. Rashed [2007b], p. 42 et la thèse : « Si cependant [Alexandre] semble parfois s'en rapprocher [de l'attributivisme] pour des raisons qui ne seraient pas simplement didactiques ou polémiques, ce n'est pas tant par fidélité ou inertie inconsciente, que parce qu'elle-même se rapproche d'un aspect de l'ontologie d'Aristote. »

364 Voir pour ce qui suit M. Rashed [2007b], p. 128-143. Les textes centraux sont : Elias, *In Cat.* 179, 34 – 180, 3, à mettre en regard avec une scolie marginale d'Ammonius (éditée par M. Rashed p. 131) ; Averroès, *Grand Commentaire à la Physique*, 215e – 216a ; Thémistius, *In Phys.*, 170, 8-19. Voir aussi la très importante scholie [247] (M. Rashed [2011a], p. 313) : « la différence, quand elle est dite en soi, est une qualité, tandis que quand elle est coordonnée au genre substantiel, elle devient une forme ».

365 Pour les passages qui font de la différence une qualité, voir par exemple *In Top.*, 47, 14-23 ; 113, 22-27 ; 421, 15-18 ; 444, 4-7 ; 451, 15-18.

précis du feu, cette qualité fait fonctionnellement partie de la forme substantielle.<sup>366</sup>

Cette modalisation de la différence démontre l'effort intégrateur de l'Exégète – et une certaine subtilité. On pourrait ainsi avancer, sur le même modèle, que, pour Alexandre, l'attributivisme est un point de vue temporaire et partiel sur les étants : suffisant pour ménager une place pour la forme incorporelle, mais seulement provisoire en ce qui concerne la structure profonde des individus qui se manifestent comme substances. Une telle interprétation ne requiert absolument pas de déniveler le *corpus* alexandrinien en réputant certaines parties comme seulement conjoncturelles. Les différents moments du raisonnement général s'harmonisent dans un tout cohérent dès lors qu'on fait droit à sa progressivité.

L'interprétation d'Alexandre pourrait ainsi se comprendre à la manière de ce qu'a proposé par exemple R. Bodéüs<sup>367</sup>. Selon ce dernier, la divergence entre les *Catégories* et les livres centraux de la *Métaphysique* n'est qu'apparente : des ponts se tissent entre les deux textes, par exemple dans le rappel, déjà mentionné, du critère de subjectivité logique en Z 3, 1028b 36-37. La différence entre les *Catégories* et les livres centraux réside en ceci que les livres centraux reprennent, poursuivent et approfondissent l'enquête initiée par le traité logique sur la substance. Dans les *Catégories*, la substance est le résultat ultime auquel aboutit la division en genres et espèces, le sujet d'imputation. Mais ce sujet « est encore analysable » en matière, forme et composé, ce que, selon Bodéüs, présupposaient déjà les *Catégories*, à l'instar, semble-t-il, d'Alexandre<sup>368</sup>. Certes, tandis que l'Exégète reconnaît la matière et les formes dans les « parties » de la substance que mentionnent les *Catégories* (par exemple en *Cat.* 2, 1a 24-25), Bodéüs, quant à lui, selon une interprétation courante et très plausible, y lit un renvoi aux différents organes, parties du corps. Mais il retrouve une évocation de l'hylémorphisme dans la mention de l'âme et du corps en *Cat.* 2, 1a 21-28.

Les deux interprètes, chacun à leur manière, trament donc un lien entre les *Catégories* et *Métaphysique* Z *via* l'hylémorphisme. Et si la *Métaphysique* n'appelle pas substances premières les composés, elle reconnaît cependant, à deux reprises cruciales en Z 2 et H 1, que les corps, les animaux et leurs parties sont « manifestement » des substances, sur lesquelles en premier lieu

---

366 M. Rashed [2007b], p. 139.

367 R. Bodéüs [2005].

368 R. Bodéüs [2005], p. 133-135. Les trois sens sont bien sûr une référence à *Met.* Z, 3, 1029a 1-3. Pour les « parties » qui sont aussi substances, cf. 3a 29-32 ; 8a 18-19 ; 8a 26-27 ; 8b 15-21. Sur ce point voir aussi M. Rashed [2007b], p. 43.

tout le monde « s'accorde »<sup>369</sup>. Les *Catégories* comprises en ce sens décrivent donc des faits, les « phénomènes qui paraissent être substances », tandis que la *Métaphysique* « sur la base des mêmes phénomènes, des mêmes faits, s'interroge en plus sur leur pourquoi et tente ainsi une explication scientifique de la substance »<sup>370</sup>.

Une telle interprétation permet de surcroît de comprendre le rôle qu'Alexandre confère aux *Catégories* à la page 245 du *Commentaire à la Métaphysique*. Selon ce passage, « appartient à la philosophie première la division de l'étant en genres, qu'Aristote lui-même a effectuée dans les *Catégories* »<sup>371</sup>. Les *Catégories* posent ce qui sera fondé dans le travail authentiquement scientifique du philosophe premier, et il en irait de même pour le traitement de la substance. Pour Alexandre, non seulement la *Métaphysique* établit la fonction causale des substances premières (au sens des *Catégories*, mais aussi au sens « platonicien » de Δ 11) par rapport à leurs attributs, mais elle remonte en outre la série des causes, selon un schème typique de l'Exégète. Les livres centraux assument ainsi le projet d'une enquête sur les principes de la substance, qui sont en un sens principes de tous les étants puisque la substance composée est la cause de leur être<sup>372</sup> et établit principalement la forme au rang de substance par excellence et de cause de la substantialité des substances composées.

De l'étant en tant qu'étant à la substance, de la substance composée à sa forme, le chemin se fait donc grâce au concept de cause et même, plus précisément, de « cause de l'être », quoique ce ne soit pas au même sens. L'unité articulée et la progression de la *Métaphysique* sont assurées et cohérentes : c'est la même science, poursuivant le même objectif, qui doit enquêter sur l'étant en tant qu'étant, la substance et la forme. Il reste donc à voir comment l'enquête théologique vient couronner cet ensemble, ou, en d'autres termes, comment l'étude de la forme substantielle exige de remonter à la substance première, qui est aussi forme première.

---

369 Cf. *Met.* Z, 2, 1028b 8-10 (« Δοκεῖ δ' ἡ οὐσία ὑπάρχειν φανερώτατα μὲν τοῖς σώμασιν... ») et H, 1, 1042a 6-11 (« οὐσίαι δὲ αἰ μὲν ὁμολογούμεναί εἰσιν ὑπὸ πάντων... »). R. Bodéüs [2005], p. 135-136.

370 R. Bodéüs [2005], p. 138.

371 *In Met.*, 245, 34-35 : « τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἢ εἰς τὰ γένη τοῦ ὄντος διαίρεσις, ὃ πεποίηκεν αὐτὸς ἐν ταῖς Κατηγορίαις. ». Cf. ci-dessus, § 2.4.2.a., texte 1.

372 Par exemple en *In Met.*, 137, 7-14.

### 3.3. La fin de l'enquête : la théologie

Parvenus à la dernière étape de l'enquête métaphysique, il sera ici question de l'articulation interne de la science *via* son faîte, de la manière dont ce dernier programme d'étude – la théologie<sup>373</sup> – vient parachever et clore les programmes précédents. Il ne s'agit plus de savoir comment les enquêtes sur l'étant en tant qu'étant et la substance maintiennent leur légitimité tout en relevant de la même science. On a tenté de montrer ci-dessus que la métaphysique ne se résout pas dans l'ousiologie ni, *a fortiori*, dans la théologie, mais que l'étude de l'étant en tant qu'étant conduit à l'étude de la substance, enquêtes relevant toutes deux de la même science. C'est, de fait, l'ontologie qui révèle que la substance est cause de l'être des autres étants, de même que l'ousiologie démontre que la forme est cause de l'être des substances. Conformément aux commentaires des livres A, α et Γ, on attend alors de la théologie – c'est-à-dire de la science des substances premières, incorruptibles et éternelles, qui sont au plus haut point et dont tout le reste dépend<sup>374</sup> – qu'elle offre un point d'arrêt à la régression des causes. Comment cet arrêt se justifie-t-il et s'opère-t-il dans la recherche ? Tel sera notre angle pour aborder les hauteurs, à la fois vastes et escarpées, de la théologie. La théologie alexandrinienne se trouve à la croisée de questions qui exigeraient un développement d'une envergure telle qu'on ne pourra en tracer ici que les linéaments. Deux raisons principales expliquent l'ampleur de ce champ d'étude.

D'une part, une étude exhaustive de la théologie d'Alexandre demanderait un important travail de contextualisation. La théologie, qui, à elle seule, forme déjà un champ florissant à l'époque post-hellénistique, entrelace noétique et cosmologie, deux autres domaines très

---

373 Comme on sait, le nom « théologie » est rarement employé par l'Exégète, cf. ci-dessus § 1.2.2.b. On parlera ici de théologie au sens de la « science théologique » qui porte sur les substances premières et qui constitue l'un des programmes de la métaphysique. Sur la théologie comme science du divin et l'écart d'Alexandre dans son interprétation d'A 2, 983a 2-10, cf. *In Met.*, 18, 9 et R.W. Sharples [2002a], p. 32.

374 Cf. par exemple *In Met.*, 266, 4-5 : « περὶ τοῦ μάλιστα καὶ πρώτου τῶν ὄντων » ; 266, 9-10 « ἢ τε γὰρ περὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν θεωροῦσα καὶ περὶ τῶν ἄλλων πάντων θεωρεῖ, οἷς ἐκ τούτων ἤρηται τὸ εἶναι ».

travaillés par les auteurs (et le second tout particulièrement), dans toutes les écoles et en dehors d'elles. Le *De mundo*, qu'Alexandre tient sans doute pour authentique, est par exemple l'un des ouvrages aristotéliens les plus diffusés<sup>375</sup>. Il faudrait aussi tenir compte des avancées de la cosmologie post-hellénistique (la remise en question du modèle homocentrique par le modèle épicyclique), qui viennent ébranler l'autorité d'Aristote et placer les péripatéticiens dans une position inconfortable – et donc palpitante<sup>376</sup>.

D'autre part, les textes d'Alexandre à ce sujet mériteraient à la fois une analyse interne et une comparaison systématique. Le *De principiis*, en particulier, attend encore une édition complète et une traduction qui propose une interprétation de l'articulation du traité<sup>377</sup>. De même pour les témoignages qu'Averroès donne du commentaire alexandrinien à  $\Lambda$ . Mais il faudrait de surcroît repérer de manière systématique les convergences et les divergences entre ces textes, en y ajoutant, notamment, certaines *Quaestiones*, le *De anima*, les témoignages de Simplicius, etc. Ainsi dispersées, les positions d'Alexandre ne semblent pas toujours extrêmement stabilisées.

Cependant, puisque c'est l'unité de la métaphysique alexandrinienne qui fait notre objet, il s'agit de considérer la théologie, non pas comme telle, mais en tant que partie ou programme de la métaphysique. Nous sommes dès lors fondés à conduire plus synthétiquement l'investigation, en ciblant notre propos sur la manière dont la théologie achève la métaphysique.

---

375 Il est par exemple reproduit dans Stobée, paraphrasé en latin par Apulée, etc. Cf. H.B. Gottschalk [1987], p. 1132-1139.

376 Voir à ce sujet R.W. Sharples [2002a] ; l'ensemble du volume (D. Frede, A. Laks [2002]) fournit de précieuses indications sur ce contexte. Voir aussi les textes rassemblés dans R.W. Sharples [2010], en particulier p. 180-195 sur l'astronomie et les contributions de Sosigène et Adraste d'Aphrodise et p. 196-210 à propos de la providence. Cf. R. Sorabji [2007].

377 Le *De principiis* (ou *Mabādi' al-kull*) a été d'abord édité par A. Badawi en 1947 et traduit dans A. Badawi [1987], p. 135-153. Badawi s'est fondé sur une version incomplète du texte dans le manuscrit de Damas, qui comporte en outre parfois des absurdités (un corps sphérique « périssable », par exemple). C. Genequand a proposé une édition comblant ces lacunes (C. Genequand [2001]), qui représente malgré tout un progrès indéniable par rapport à celle de Badawi. Toutefois la traduction ne se fonde que sur une tradition, celle que Genequand appelle « Texte A », en laissant complètement de côté le Texte B (édité mais non traduit) et sans proposer une comparaison de ces deux versions ni entre elles, ni avec le texte syriaque qu'on suppose plus proche de l'original. En outre, le texte traduit par Genequand est très peu articulé et ne met pas en valeur les étapes du raisonnement alexandrinien. Enfin, on regrettera la tentative de populariser le titre « *On the cosmos* », titre qui fait perdre l'accent porté sur les principes. S. Fazzo suppose que l'original grec devait comporter « Περί ἀρχῶν... » ; nous pourrions ajouter que cela inscrivait le traité alexandrinien dans la ligne de ladite « *Métaphysique* » de Théophraste (pour le titre de l'opuscule de Théophraste, cf. D. Gutas [2010], p. 9 sq.). Ces critiques sur l'édition de Genequand (qui demeure un outil indispensable pour l'alexandrinien non arabisant) ont été soulignées par R. Brague [2002] ; J. McGinnis [2004] ; S. Fazzo [2008a], p. 612-613. Dans ce qui suit, les références au *De principiis* se feront toutefois, par commodité, en fonction des unités (§) découpées par C. Genequand [2001].



Afin de comprendre comment l'étude sur la substance première exige un traitement spécifique qui accomplit le projet initial d'une enquête universelle sur l'étant en tant qu'étant, il faudra dès lors répondre à deux questions : l'une sur la nature et le nombre de la (ou des) substance(s) première(s), l'autre sur la relation entre la substance première et le reste des substances. Cette double enquête doit prendre en compte les aspects à la fois noétiques et cosmologiques de la conception alexandrinienne du « dieu ». La théologie nous donnera ainsi à lire une dernière confirmation – mais non la moindre – de l'usage transversal du principe de causalité du maximum. Elle offrira en outre une ultime justification de l'unité de la métaphysique. La théologie représente un point maximal d'unification, analogue dans l'ordre du savoir à ce que le premier moteur réalise dans l'ordre de l'être : l'unité et la fondation du monde en un « système »<sup>378</sup>.

### *3.3.1. Extension de l'hylémorphisme – 2 : la noétique*

#### *a) Concepts fondamentaux de la noétique alexandrinienne*

Après avoir montré qu'Alexandre polarise le sensible dès ses niveaux les plus élémentaires par le schème hylémorphique, il convient de souligner combien cette extension se poursuit jusqu'aux niveaux les plus élevés de l'échelle de l'étant. Que le premier moteur soit une forme est une thèse massive de l'Exégète<sup>379</sup>. Cette thèse s'affirme au premier chef dans sa noétique. Elle est commandée par l'ensemble des concepts que l'Aphrodisien met en jeu pour construire l'idée d'intellect agent divin ; rappelons-en donc schématiquement les étapes principales.

L'homme est un animal mortel rationnel. Sa forme, qui est sa différence spécifique, est son

---

378 Nous empruntons l'expression de « système du monde » à M. Rashed [2007b], p. 319, qui parle aussi d'« ontologie close ».

379 On complète ici les indications seulement esquissées dans G. Guyomarc'h [2008].

âme rationnelle<sup>380</sup>, c'est-à-dire son intellect, dans son double usage pratique et théorique<sup>381</sup>. Or, à titre de fondement de la différence spécifique, l'intellect doit être à la fois inné et acquis : inné ou naturel<sup>382</sup>, parce qu'il n'y a généralement pas d'homme sans intellect ; acquis, parce que l'homme est libre, qu'il peut manquer sa propre nature et que, manifestement, tous les hommes n'actualisent pas leur faculté de penser au même degré<sup>383</sup>. Dans la section noétique de son *De anima*, l'objectif d'Alexandre est de concevoir une naturalité de notre faculté de penser, sans rendre sa réalisation mécanique, à la manière stoïcienne<sup>384</sup>.

Comme il est connu, la solution d'Alexandre consiste à distinguer différents degrés de l'intellect. L'intellect en puissance et matériel est inné et présent chez tous les hommes – sauf chez les infirmes<sup>385</sup>. Il est donc bien « naturel » au sens du « ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ». Il est comparable à la matière car n'est rien d'autre que notre « aptitude à accueillir les formes »<sup>386</sup>. Il est la simple possibilité de la rationalité<sup>387</sup>, l'absence de forme en nous qui rend possible l'intellection de toute forme, non pas comme une tablette vierge, mais comme l'être-vierge de la tablette<sup>388</sup>. Il est de ce fait impassible – il n'y a pas d'intellect « παθητικὸς » chez Alexandre<sup>389</sup>. Le second degré de

380 DA, 80, 20-24 : « ἔστιν δὲ παρὰ ταύτας τε καὶ ἐπὶ ταύταις δυνάμεις τις ψυχῆς καὶ ἡ λογικὴ, [...] ἦν ἄνθρωπος ἐξαίρετον ἔχων παρὰ τὰλλα ζῶα τιμιώτερον τὲ ἔστι ζῶον καὶ τελειότερον, καθ' ἣν δυνάμιν καὶ λογικὸς καλεῖται. »

381 DA, 80, 24 – 81, 13.

382 Cf. DA, 81, 26-27 justifiant la qualification de « naturel » pour l'intellect matériel par l'affirmation qu'il se trouve en tous, ou presque.

383 DA, 81, 27-28 (sur les « plus doués » et les « moins doués ») et 82, 9 sq. Cf. Aristote, EN III, 7, 1114 b 6 sq pour cette idée que certains sont εὐφυῆς ou δ'εὐφυῖα. L'aristocratie éthique est ainsi transposée au niveau intellectuel. Tout ce traitement de l'intellect est d'ailleurs traversé par une analogie plus ou moins explicite avec l'acquisition de la vertu, dans une tradition exégétique dont témoigne la parenté lexicale avec le commentaire d'Aspasius à l'EN. Comparer Aspasius, In Eth.Nic., 38, 10-22, De fato, § XXVII et ces passages du DA.

384 Pour les stoïciens, la partie rationnelle se développe naturellement en l'homme et s'ajoute naturellement à l'impulsion, dont elle est comme l'artisan. Cf. par exemple LS 57A. La fin du *De intellectu* d'Alexandre nous porte d'ailleurs à croire que l'opinion courante chez certains péripatéticiens était assez proche de la doctrine stoïcienne (*De intellectu*, 113, 16-18). Alexandre dit en effet qu'il lui est nécessaire de s'opposer à l'opinion selon laquelle « le fait de penser ne dépendrait pas de nous, ni ne serait notre œuvre propre » mais qu'il surviendrait en nous dès notre naissance.

385 DA, 81, 26-27 ; 82, 12. On peut se demander si l'affirmation de la quasi universalité de l'intellect matériel ne vient pas d'une analogie entre genre et matière et la référence à DA II, 5, 417a 25 sq.

386 DA, 84, 24-25 : « ἐπιτηδείότης τις [...] πρὸς τὴν τῶν εἰδῶν ὑποδοχὴν ».

387 En vertu de l'équation selon laquelle être rationnel, c'est posséder l'intellect.

388 Cf. DA, 84, 24 – 85, 1.

389 Le terme ne se trouve jamais appliqué à l'intellect dans le DA. Dans le *De intellectu*, il apparaît négativement en 111, 2-3 « οὐ γὰρ παθητικὸς ὁ νοῦς τῆ αὐτοῦ φύσει, ὡς ὑπὸ ἄλλου γίνεσθαι καὶ πάσχειν, καθάπερ ἡ αἴσθησις » ; « en effet, par sa nature, l'intellect n'est pas passif au sens où il

l'intellect est celui qui « survient en plus » et est en ce sens séparé (ou séparable) de notre âme<sup>390</sup>. C'est l'intellect « ὡς ἔξις » : « comme disposition acquise », « comme compétence » ou « en *habitus* ». Seuls le possèdent les « zélés »<sup>391</sup>, les hommes éduqués qui ont fait l'effort d'actualiser leur capacité à penser. Ce niveau d'intellect, affirme Alexandre, est l'intellect commun (« κοινὸς νοῦς »), parce que le plus répandu chez les hommes<sup>392</sup>. L'intellect en acte enfin, est l'intellect « ὡς ἔξις » en tant qu'il pense effectivement une forme à part de la matière.

Il est inutile d'entrer ici dans la difficile question de savoir comment se produit exactement le passage de l'intellect matériel à l'intellect comme disposition acquise et ce qui accomplit ce passage<sup>393</sup>. Contentons-nous de rappeler qu'à travers une double référence à *Métaphysique A*, 1 et *Seconds Analytiques II*, 19, Alexandre décrit l'actualisation de l'intellect matériel selon le mouvement de l'induction. C'est par la sensation, la mémoire et l'expérience que

---

changerait et serait affecté sous l'effet d'autre chose, comme l'est la sensation. » Cf. aussi 111, 14.

390 En effet, en 81, 13-20 à propos de l'intellect, l'Exégète décrit clairement ce qui est inné comme étant « inséparable de celui qui le possède » [ἀχώριστα τοῦ ἔχοντος] par opposition à ce qui « survient en plus » [προσγίνεται]. L'enjeu exégétique est probablement de rendre raison des formulations connues qui, dans le *De anima* d'Aristote, semblent tirer la noétique en sens contradictoires : l'intellect est qualifié de séparé, mais semble aussi en III, 4, appartenir à l'âme (« ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς », 429a 22), chapitre qui s'ouvre d'ailleurs en annonçant l'étude d'une partie de l'âme (« Περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ »). Réponse d'Alexandre : l'intellect matériel est inséparable de l'âme, non pas son actualisation en intellect comme ἔξις.

391 *DA*, 82, 10-11 « διὸ τοῦτον τὸν νοῦν λέγομεν οὐ πάντας ἔχειν ἔτι, ἀλλὰ μόνου τοῦ σπουδαίου τὸ νοῦν ἔχειν κατηγοροῦμεν » ; « C'est pour cela que nous disons que tous n'ont pas encore cet intellect, mais que nous attribuons le fait de posséder l'intellect seulement à l'homme zélé ».

392 Le passage semble référer à une tradition (cf. « καλούμενος », en 82, 14-15 : « οὗτός ἐστι κυριώτερον ὁ κοινὸς νοῦς καλούμενος, ἢ δὲ ἐπὶ πλέον ἐξεργασία κατ' αὐτὸν γίνεται τὸν εἰρημένον τρόπον. » ; « Celui-là est plus proprement appelé "intellect commun", son développement se produisant, pour la plus grande part, de la façon que nous avons dite. »). Une question est de savoir qui donc parle ainsi d'intellect commun. M. Bergeron et R. Dufour font l'hypothèse qu'il s'agit d'Aristote lui-même parce que Thémistius lui-même en parle (M. Bergeron, R. Dufour [2008], p. 337). Toutefois, comme le notent eux-mêmes M. Bergeron et R. Dufour, l'expression se laisse tout de même difficilement dériver du *corpus*, même du *DA I*, 4, 408b 28-29. En revanche on trouve exactement cette expression chez Épictète (*Entretiens*, III, 6, 8 : « κοινὸς νοῦς καλεῖται »). Le stoïcien compare cet intellect commun à l'ouïe et distingue entre l'ouïe commune, qui perçoit les sons, et celle qui perçoit les paroles et n'est plus commune mais « apprise », « technique » (« οὐκέτι κοινή, ἀλλὰ τεχνική »). Quant à l'intellect, Épictète rajoute : il y a des choses que tous les hommes voient s'ils n'ont pas l'esprit totalement tordu – on songe aux « infirmes » d'Alexandre. Le texte se réfère en outre à la formation « naturelle », inductive, des notions communes et des préconceptions, doctrine courante dans le stoïcisme. Cela conviendrait aussi au contexte d'Alexandre qui mentionne que la formation de cet intellect commun est due à la « connaissance par synthèse » (« κατὰ σύνθεσιν γινώσιν τινῶν », 82, 13). Contrairement à ce que soutiennent M. Bergeron et R. Dufour, qui renvoient à Aristote, *DA III*, 6, 430a 27 sq., il ne peut s'agir en fait ici que de l'induction (voir la reprise du mot « σύνθεσιν » en 83, 12).

393 Question qui agite les interprètes depuis P. Moraux [1942] jusque B.C. Bazan [1973], P. Accattino et P. Donini [1996] ou M. Tuominen [2010].

la saisie de l'universel, c'est-à-dire l'abstraction de la forme, devient possible<sup>394</sup>. La difficulté est que certains passages du *De anima* semblent octroyer à l'intellect matériel la capacité de saisir les formes à part de la matière, afin de construire cette réserve de concepts que constitue l'intellect comme disposition acquise, alors que l'intellect matériel a été caractérisé comme une possibilité de recevoir<sup>395</sup>. La difficulté vient donc de ce qu'il semble impossible que l'intellect matériel soit en acte de quelque manière. C'est ici la raison même de cette difficulté qui nous intéresse, plus que la difficulté elle-même.

De fait, celle-ci provient de ce que, pour forger sa distinction entre les intellects matériel, comme disposition acquise et en acte, Alexandre reprend la théorie des trois degrés de la puissance et de l'acte. La chose a déjà été remarquée et mise au compte des systématisations conceptuelles fréquentes chez l'Exégète. L'intellect matériel se situe ainsi au premier degré dans la *Dreistufenlehre*, la puissance en son premier sens qui, dans l'analogie élaborée par le Stagirite II, 5, 417 a 21-b 2, correspond à l'ignorance. L'intellect comme ἔξις est le second sens de la puissance, qui est aussi acte au sens premier. Alexandre reprend l'analogie aristotélicienne :

Ὅταν γὰρ ἐν ἔξει γένηται διὰ τὰς  
συνεχεῖς ἐνεργείας τοιαύτη, ὡς δι' αὐτοῦ  
λοιπὸν ἐνεργεῖν δύνασθαι, τότε ὁ ὡς ἔξις  
[86.1] καλούμενος νοῦς γίνεται, ἀνάλογον  
ὦν τῷ ἐπιστήμονι, ὅς τοῦ τε κατὰ δύναμιν

En effet, chaque fois que l'intellect accède à une telle disposition par des activités continues, au point qu'il peut ensuite de lui-même<sup>396</sup> s'actualiser, alors il devient ce qu'on appelle « intellect comme disposition ». Il est analogue au savant, qui tient le

394 Cela est décrit en *DA*, 83, 2-13 et 85, 21-25. Pour l'identité de la saisie de l'universel et de la saisie de la forme à part de sa matière, cf. 85, 14-16 : « ὁ τε γὰρ τὸ εἶδος τινος χωρὶς τῆς ὕλης λαβῶν ἔχει τὸ κοινόν τε καὶ καθόλου (ὁ γὰρ τὸ εἶδος τοῦ ἀνθρώπου λαβῶν χωρὶς τῶν ὑλικῶν περιστάσεων ἔχει τὸν κοινὸν ἀνθρώπων... » ; « En effet celui qui saisit la forme à part de sa matière obtient le commun et l'universel (car celui qui saisit la forme de l'homme à part de ses circonstances matérielles obtient l'homme commun... »

395 Voir en particulier *DA*, 85, 10 – 86, 6. Dans ce texte, en effet, il semble que ce soit l'intellect qui soit dit recevoir ou saisir (λαμβάνειν) les formes, ce qui revient à les séparer de sa matière (cf. aussi *DA*, 84, 19-21). Dès lors, il semblerait que l'intellect matériel soit responsable d'une première saisie (cf. « λαμβάνοντος » 85, 22 ; voir aussi 85, 29 et 86, 16) de la forme ou de l'universel. De cette opération naît l'intellect en *habitus*. Or l'intellect matériel a été explicitement conçu comme une pure « aptitude » réceptive, non pas même une tablette vierge mais le caractère vierge de cette tablette. Comme le dit P. Moraux, c'est comme si, dans l'analogie entre la tablette vierge et l'intellect matériel, la tablette elle-même se couvrait d'écriture (P. Moraux [1942], p. 75). P. Moraux va ainsi qualifier cette thèse de « la plus grave hérésie qui puisse sortir de la bouche d'un aristotélicien » (P. Moraux [1942], p. 173). Cette difficulté ne nous paraît pas insoluble, il faut toutefois se garder de la simplifier en la réduisant à la question d'une passivité ou activité de l'intellect matériel – comme on sait « λαμβάνειν » peut être traduit selon les deux sens. La difficulté ne tient pas tant à la nature active ou passive de cette saisie, mais à ce qu'une telle saisie suppose que l'intellect matériel soit quelque chose de plus qu'une pure puissance au premier sens du terme (selon les distinctions du *DA* II, 5 d'Aristote).

396 On corrige le « δι' αὐτοῦ » de Bruns en « δι' αὐτοῦ », comme le font les traducteurs italiens et français. Cf. le « ἔαυτοῦ » du Ps.-Alexandre, *In Met.* 697, 24-25.

ἐπιστήμονος λεγομένου καὶ τοῦ κατ' ἐπιστήμην ἐνεργοῦντός ἐστι μεταξύ, ὅσον ἀπολείπεσθαι δοκεῖ τοῦ κατὰ τὴν ἐπιστήμην ἐνεργοῦντος, τοσοῦτον πλεονεκτεῖ τὸν κατὰ δύναμιν ἐπιστήμονα. ἐνεργοῦσα δὲ ἦδε [86.5] ἢ ἕξις ὁ κατ' ἐνέργειαν γίνεται νοῦς. ὁ γὰρ κατὰ ἕξιν νοῦς ἀποκείμενά πῶς ἐστιν ἀθρόα καὶ ἡρεμοῦντα τὰ νοήματα.

milieu entre celui qu'on dit savant « en puissance » et le savant en acte<sup>397</sup>, et il semble autant dépassé par le savant en acte qu'il ne l'emporte<sup>398</sup> sur le savant en puissance. Et lorsqu'elle passe à l'acte, cette disposition devient l'intellect en acte, car l'intellect en tant que disposition est en un sens les pensées rassemblées, mises en réserve<sup>399</sup> et au repos.

(*De anima*, 85, 25 – 86, 2)

Ce qui a été moins souligné est la reformulation de cette doctrine de la puissance et de l'acte dans le schème hylémorphique<sup>400</sup>. Par exemple :

Ὁ δὲ ἐπίκτητός τε καὶ ὕστερον ἐγγινόμενος, καὶ εἶδος καὶ ἕξις ὧν καὶ τελειότης τοῦ φυσικοῦ, οὐκέτ' ἐν πᾶσιν, ἀλλ' ἐν τοῖς ἀσκήσασιν τε καὶ μαθοῦσιν, ὃν τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ἐπιστημῶν ἔχει.

En revanche le second intellect est acquis et survient ultérieurement<sup>401</sup>, et comme il est une forme, une disposition et une perfection de l'intellect naturel, on ne le trouve plus en tous, mais en ceux qui s'y sont exercés et ont appris, à la façon dont il en va aussi pour les sciences.

(82, 1-3)

Καὶ τοιοῦτος μὲν ὁ ὑλικὸς νοῦς, ὁ δὲ ὡς ἕξις λεγόμενος εἶδος ἐστὶ καὶ δύναμις καὶ τελειότης τούτου.

Et tel est l'intellect matériel ; quant à celui qu'on dit « comme une disposition », il est une forme, une puissance<sup>402</sup> et une perfection du premier.

(85, 10-11)

Le caractère fonctionnel du schème hylémorphique joue ici à plein : l'intellect en *habitus* est donné comme la « forme » de l'intellect matériel. Le fait général se perçoit dès la description de l'intellect matériel non pas tant en terme de puissance, qu'à travers des concepts qui servent ailleurs à l'Exégète pour expliciter la nature de la matière<sup>403</sup>. L'intellect comme « ἕξις » dit alors la

397 Littéralement : « celui qui s'actualise selon son savoir ».

398 Correction du « πλεονεκτῶν » de Bruns en « πλεονεκτεῖ », cf. Ps.-Alexandre, *In Met.*, 697, l.37.

399 Cf. par exemple Plutarque, *Des Comm. Not.*, 1085a 9-b 1 : « τὰς ἐννοίας <ἐν> ἀποκειμένας τινὰς ὀριζόμενοι νοήσεις, μνήμας δὲ μονίμους καὶ σχετικὰς τυπώσεις ».

400 Cette hypothèse a été également développée, lors d'un colloque à Paris sur la métaphysique de l'Exégète en juin 2012, par C. Cerami, que nous remercions pour les discussions à ce sujet.

401 Bruns propose, à partir de la version hébraïque : « *der in uns der Genossenschaft der Menschen entsteht* ». On peut en effet supposer que quelque chose se soit perdu entre le ἐγ- et le -γινόμενος.

402 L'athétèse de « δύναμις » par Freudenthal et Bruns est probablement inutile. Il faut entendre ici δύναμις au sens second. Pour ce double sens chez Alexandre, cf. *DA*, 16, 8 ; 86, 1-20 ; 90, 16. Cf. aussi le passage parallèle dans le Ps.-Alexandre, *In Met.*, 697, 18-39.

403 Comparer par exemple *DA*, 81, 13-14 (« γίνεται δὲ ὁ ἄνθρωπος οὐκ εὐθὺς ἔχων τήνδε τὴν ἕξιν, ἀλλ' ἔχων μὲν δύναμιν καὶ ἐπιτηδειότητα τοῦ δέξασθαι αὐτήν ») et, sur la matière, la *Quaestio*, I, 10, 20, 33. Voir aussi les fragments arabes du commentaire au *De generatione et corruptione* (E. Gannagé [2005]) et la discussion menée aussi par E. Gannagé [2002]. Que l'intellect matériel ne soit pas « matériel » au sens strict est évident à partir de *DA*, 84, 26-27 et surtout du *De intellectu*, 106, 20-23 : « ὑλικὸν δὲ λέγω

forme qui « survient » dans cette matière et présente un premier perfectionnement de l'homme, cette perfection la plus courante de l'homme commun qui n'est ni sage ni handicapé. Le concept de « τελειότης » retranscrit l'idée d'actualisation dans l'orbe hylémorphique, comme si Alexandre se faisait fort de ne pas employer « entéléchie »<sup>404</sup>. Contrairement à ce que dit M. Rashed, « τελειότης » n'intervient donc pas « toujours » pour désigner le second degré de la forme, *i.e.* la forme pleinement réalisée, telle qu'elle correspond au dernier degré de l'entéléchie<sup>405</sup>, même si Alexandre emploie aussi le terme à ce niveau. Ainsi, dans la *Quaestio* III 2 par exemple, sur la *Dreistufenlehre* aristotélicienne, Alexandre reprend-il l'idée que ce passage de l'acte 1 à l'acte 2 est un « progrès vers soi-même » et commente en disant que l'intellect en acte est lui aussi une « perfection » de l'intellect en *habitus*<sup>406</sup>. De ce point de vue, l'homme n'a donc pas « trois intellects ». L'intellect en acte est l'intellect en *habitus* réalisé, parvenu au terme de sa perfection.

La doctrine des trois degrés (ou états) de l'intellect exemplifie ainsi la distinction alexandrinienne, pointée par M. Rashed, entre deux état de la forme – sauf que la noétique prend également en compte un analogue de la matière. Il faut, pour Alexandre, différencier la forme seulement « possédée » par le composé de la forme pleinement actualisée. Pour reprendre un exemple alexandrinien, tel est ce qui sépare l'homme sans vertu (qui est tout de même un homme) de l'homme vertueux qui a atteint la perfection et le sommet de sa nature<sup>407</sup>. Cette distinction entre deux états de la forme a d'ailleurs été préparée depuis le début du *De anima*, avec par exemple, pour les corps simples, l'écart instauré entre la forme comme puissance (la puissance qu'a la terre d'aller vers le bas, par exemple) et la perfection de cette puissance qui est proprement ἐνέργεια. Le premier degré est lui aussi une perfection, mais une perfection de la matière, de même que l'intellect en *habitus* est une « perfection » de l'intellect matériel. Cette première perfection, qui dit l'entéléchie première, est antérieure dans le temps à la seconde,

---

οὐ τῷ ὑποκείμενόν τινα εἶναι ὥσπερ τὴν ὕλην (ὕλην γὰρ λέγω ὑποκείμενόν τι δυνάμενον εἶδος τινὸς παρουσία τόδε τι γενέσθαι), ἀλλ' ἐπεὶ τῇ ὕλῃ τὸ εἶναι ὕλη ἐν τῷ δύνασθαι πάντα, ἐν ᾧ τὸ δύνασθαι καὶ αὐτὸ τὸ δυνάμει, καθόσον ἐστὶ τοιοῦτον, ὑλικόν. » ; « Toutefois, je l'appelle matériel non parce qu'il serait une sorte de substrat comme la matière (j'appelle en effet matière cette sorte de substrat capable de devenir un ceci par la présence d'une forme déterminée), mais, puisque l'être de la matière consiste à pouvoir être toutes choses, alors ce dans quoi réside cette puissance et cela même qui est en puissance, pour autant qu'il est tel, est matériel. »

404 Dans toute la section noétique du *DA*, Alexandre n'emploie ἐντελέχεια qu'une seule fois, en 81, 26. À l'inverse le *DA* d'Aristote n'emploie jamais τελειότης.

405 M. Rashed [2011a], p. 147.

406 *Quaestio* III, 2, 81, 23-25.

407 *De fato* 197, 30 – 198, 3. Cf. M. Rashed [2011a] en particulier p. 147, n. 293.

laquelle se donne dès lors comme une perfection de perfection. L'analyse s'exemplifie aussi dans le cas de l'âme<sup>408</sup>. La noétique, au fond, ne fait qu'hériter de ce travail sur les deux états de la forme.

Mais, au niveau de l'intellect en acte, le schème hylémorphique s'applique d'autant mieux qu'en vertu du principe de l'identité entre le pensant et le pensé, l'intellect en acte est en réalité une forme, intelligible en acte, en tant qu'elle est pensée. Les textes sont indiscutables à ce sujet : l'intellect en acte n'est « rien d'autre que la forme pensée »<sup>409</sup>. Ou encore :

Ὁ γὰρ δύναται νοεῖν, τοῦτο αὐτὸ αὐτὸς νοῶν γίνεται, καὶ ἔστιν ὅταν νοῆ προηγουμένως μὲν καὶ καθ' αὐτὸν νοῶν τὸ νοητὸν εἶδος, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ ἑαυτὸν τῷ συμβεβηκέναι αὐτῷ, ὅταν νοῆ, γίνεσθαι ἐκεῖνο, ὃ νοεῖ. πρὸ μὲν οὖν τοῦ κατ' ἐνέργειαν τὸν νοῦν νοεῖν πρὸς ἄλληλά ἐστι τὸ νοοῦν τε καὶ τὸ νοούμενον καὶ ἀντικείμενα [86.25] ἀλλήλοις ὡς τὰ πρὸς τι, ὅταν δὲ ἐνεργῶσιν, ἐν γινόμενα παύεται τῆς ἀντιθέσεως. οὐδὲ γὰρ ἐφαρμόζειν αὐτοῖς οἶόν τέ ἐστι τὸν τοῦ πρὸς τι λόγον. Διὸ ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς ὁ αὐτὸς γινόμενος τῷ νοητῷ εὐλόγως αὐτὸν λέγεται νοεῖν.

De fait, cela qu'il peut penser, il le devient lui-même en le pensant et, chaque fois qu'il pense, c'est absolument et par soi qu'il est, en la pensant, la forme pensée, mais par accident lui-même, parce qu'il lui échoit, quand il pense, de devenir ce qu'il pense<sup>410</sup>. Donc, avant que l'intellect ne pense en acte, ce qui pense et ce qui est pensé sont relatifs l'un à l'autre et opposés, comme les termes d'une relation<sup>411</sup>, mais quand ils s'actualisent, devenus une seule chose, ils cessent de s'opposer. En fait il n'est même plus possible de leur appliquer la définition du relatif. C'est pourquoi on dit avec raison que l'intellect en acte, devenu identique au pensé, se pense lui-même.

(86, 20-28)

C'est uniquement dans ce contexte que l'on peut comprendre la détermination par Alexandre de l'intellect agent comme forme d'un type particulier. Cette détermination de l'intellect agent se donne en effet comme l'aboutissement de deux mouvements : d'une part,

408 Pour la transcription de l'entéléchie première en « perfection » dans le cas de la définition de l'âme, cf. en particulier *DA*, 16, 5-7 : « ἔθος δὲ Ἀριστοτέλει τὴν τελειότητα καὶ ἐντελέχειαν λέγειν, ὡς τοῦ ἐν τῷ τέλει εἶναι τὸ πρᾶγμα οὗ ἐστιν οὖσαν αἰτίαν ». Pour les corps simples, cf. *DA*, 9, 14-26. Nous remercions C. Cerami d'avoir attiré notre attention sur ce passage passionnant.

409 *DA*, 86, 14-15 : « καὶ ἐπεὶ ἐστιν ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸ εἶδος τὸ νοούμενον ».

410 V. Caston (dans R. Sorabji [2005], p. 136) traduit aussi 86, 14-23. Le désaccord entre d'une part les traductions Accattino-Donini et Caston, d'une part et la traduction Bergeron-Dufour, d'autre part, repose sur la ponctuation et le sens à donner au verbe « συμβεβηκέναι » : les premiers lui donnent le sens impersonnel d' « échoir par accident » (en anglais : « *it belongs to it incidentally...* » ; en italien : « *gli accade di...* »). En revanche M. Bergeron et R. Dufour traduisent « τῷ συμβεβηκέναι αὐτῷ, ὅταν νοῆ » par « parce qu'il coïncide avec la forme intelligible lorsqu'il pense », ce qui est bien sûr conforme au sens général du passage. Mais cela requiert de comprendre les lignes 21-23 (de « προηγουμένος » à « νοῆ ») comme une longue incise et de faire dépendre le « γίνεσθαι » l. 23 du « ἔστιν » l. 21. Cette solution est tout de même peu naturelle – d'autant que (mais cet argument n'est pas intégralement contraignant, seulement probable) « συμβεβηκέναι » se trouvant à côté de « συμβεβηκός », on pourrait attendre des deux termes qu'ils soient à comprendre dans un sens voisin.

411 Cf. Aristote, *Met.* Δ, 15, 1020 b 31, 1021 a 9 sq.

l'élaboration des états de l'intellect en termes de matière, de perfection et de forme, et, d'autre part, une typologie des formes. On reviendra plus loin sur cette seconde prémisse. Poursuivons notre description du premier moment.

À cet instant du raisonnement alexandrinien, la description de l'intellection humaine semble en effet exhaustive. Elle procède depuis sa simple possibilité jusqu'à l'intellection effective d'une forme quelconque. Cette gradation correspond à la maturation de l'être humain, qui acquiert la connaissance au cours de sa vie à la fois par l'apprentissage (81, 25) et par l'induction (85, 20-25). Parvenu à ce point, on pourrait légitimement s'attendre à ce que la réflexion d'Alexandre s'interrompe : nous obtenons en effet une théorie qui semble adéquatement décrire les processus de la pensée humaine. C'en est à tout le moins une description intuitive, cohérente avec un empirisme commun. Toutefois, Alexandre ne s'arrête pas en chemin et ajoute un dernier intellect, l'intellect agent. Il est donc légitime de se demander à quelle exigence répond l'introduction de ce troisième intellect. N'est-il pas, comme le demandait déjà P. Moraux, qu'une « addition inutile »<sup>412</sup> ?

*b) Le principe de causalité du maximum en noétique*

Voici le texte central à cet égard :

Ἐπεὶ δὲ ἐν πᾶσιν τοῖς γινομένοις τε καὶ συνεστῶσιν κατὰ φύσιν, ἐν οἷς ὕλη τις ἐστίν, τὸ μὲν τι ὕλη ἐστίν ἐν ἐκείνῳ τῷ λαμβανομένῳ γένει (τοῦτο δὲ ἐστίν, ὃ πάντα δυνάμει ἐστὶ τὰ ἐν ἐκείνῳ τῷ γένει), τὸ δὲ τι [88.20] ποιητικὸν τοῦ ἐν τῇ ὕλῃ γίνεσθαι ταῦτα ὧν ἐστὶ δεκτικὴ (ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ τέχνην γινομένων ἔχον ὁρῶμεν ἢ γὰρ τέχνη τοῦ τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ γίνεσθαι τὴν αἰτίαν ἔχει), ἀναγκαῖον δοκεῖ καὶ ἐπὶ τοῦ νοῦ ταύτας εἶναι τὰς διαφοράς. Καὶ ἐπεὶ ἐστὶν ὑλικὸς τις νοῦς, εἶναι τινα δεῖ καὶ ποιητικὸν νοῦν, ὃς αἴτιος τῆς ἕξεως τῆς τοῦ ὑλικοῦ νοῦ γίνεται.

Puisque parmi toutes les choses en devenir et constituées selon la nature, dans lesquelles se trouve une certaine matière, il y a d'une part quelque chose qui est matière dans le genre considéré (c'est-à-dire ce qui est, en puissance, toutes les choses qui sont dans ce genre), et, d'autre part, quelque chose qui est agent du fait qu'advient dans la matière ce qu'elle est capable de recevoir, (ainsi, comme nous le voyons, en va-t-il pour ce qui existe par l'art, car l'art est cause de l'advenue de la forme dans la matière), alors il semble nécessaire que ces différences s'appliquent aussi au cas de l'intellect. Et puisqu'il existe un certain intellect matériel<sup>413</sup>, il doit aussi y avoir un intellect agent, qui devienne cause de la disposition de l'intellect matériel.

412 P. Moraux [1942], p. 87.

413 On peut se demander si le τις s'applique à νοῦς ou à ὑλικός mais l'ambiguïté peut être maintenue avec « un certain intellect matériel ».



Εἴη δ' ἂν [88.25] οὗτος τὸ κυρίως τε καὶ μάλιστα νοητὸν εἶδος, τοιοῦτον δὲ τὸ χωρὶς ὕλης. Ἐν πᾶσιν γὰρ τὸ μάλιστα καὶ κυρίως τι ὄν καὶ τοῖς ἄλλοις αἴτιον τοῦ εἶναι [89.1] τοιούτοις. Τό τε γὰρ μάλιστα ὄρατόν, τοιοῦτον δὲ τὸ φῶς, καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς ὄρατοῖς αἴτιον τοῦ εἶναι ὄρατοῖς, ἀλλὰ καὶ τὸ μάλιστα καὶ πρώτως ἀγαθὸν καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῖς αἴτιον τοῦ εἶναι τοιούτοις· τὰ γὰρ ἄλλα ἀγαθὰ τῇ πρὸς τοῦτο συντελεῖα κρίνεται. Καὶ τὸ μάλιστα δὴ καὶ τῇ αὐτοῦ [89.5] φύσει νοητὸν εὐλόγως αἴτιον καὶ τῆς τῶν ἄλλων νοήσεως.

Τοιοῦτον δὲ ὄν εἴη ἂν ὁ ποιητικὸς νοῦς. Εἰ γὰρ μὴ ἦν τι νοητὸν φύσει, οὐδ' ἂν τῶν ἄλλων τι νοητὸν ἐγίνετο, ὡς προεῖρηται. Ἐν γὰρ πᾶσιν ἐν οἷς τὸ μὲν κυρίως τί ἐστίν, τὸ δὲ δευτέρως, τὸ δευτέρως παρὰ τοῦ κυρίως τὸ εἶναι ἔχει.

Ἔτι, εἰ ὁ τοιοῦτος νοῦς τὸ πρῶτον αἴτιον, ὁ αἰτία καὶ ἀρχὴ τοῦ εἶναι πᾶσι [89.10] τοῖς ἄλλοις, εἴη ἂν καὶ ταύτῃ ποιητικὸς, ἢ αὐτὸς αἴτιος τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς νοουμένοις. Καὶ ἐστίν ὁ τοιοῦτος νοῦς χωριστός τε καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγῆς ἄλλω, ἃ πάντα αὐτῷ διὰ τὸ χωρὶς ὕλης εἶναι ὑπάρχει.

Celui-ci serait par excellence la forme intelligible au plus haut degré ; or telle est la forme qui est à part<sup>414</sup> de la matière. Pour toute chose, en effet, c'est ce qui est par excellence et au plus haut point x, qui est aussi cause, pour toutes les autres, du fait qu'elles sont x. Ainsi, ce qui est au plus haut point visible – telle est la lumière – est cause de la visibilité de toutes les autres choses visibles. Mais en outre, le bien suprême et premier est cause, pour tous les autres biens, du fait qu'ils sont tels. En effet, les autres biens sont distingués en fonction de leur contribution à celui-là. Et donc ce qui est intelligible au plus haut point et par sa nature propre est aussi, en bonne logique, cause de l'intellection des autres choses.

L'intellect agent sera de cette sorte. Si en effet il n'existait pas un intelligible par nature, alors rien d'autre ne deviendrait intelligible, comme on l'a dit auparavant, car dans tous les cas où il y a, d'une part, quelque chose qui est éminemment x<sup>415</sup>, et une autre qui l'est en second lieu, celle qui l'est en second lieu tient son être de celle qui l'est éminemment.

En outre, si un tel intellect est la cause première, qui est cause et principe de l'être-tel pour toutes les autres choses, il sera alors aussi agent, au sens où il sera cause de l'être de toutes les choses pensées. Et un tel intellect est séparé, impassible, sans mélange avec quoi que ce soit d'autre – toutes choses qui sont siennes du fait qu'il est à part de la matière.

(88, 17 – 89, 12)

Notre extrait est rythmé par trois moments distincts.

Dans le premier, Alexandre se livre à une paraphrase en règle du *De anima* III, 5, 430a 10-15. D'un point de vue argumentatif, l'Exégète se sert de l'analogie aristotélicienne pour introduire la nécessité de l'existence d'un intellect agent à partir d'un principe général de la distinction entre devenir et produire, principe réceptif et principe producteur.

Dans le deuxième moment, Alexandre identifie l'intellect agent avec un autre être dont l'existence a déjà été développée à la section immédiatement précédente : une forme par soi, immatérielle, intelligible par sa propre nature. C'est ce passage qui nous retiendra le plus.

414 Ou « séparée de », pour traduire ici la préposition χωρὶς. Dans l'ensemble du *DA* sur l'intellect, Alexandre est clairement conscient du lien étymologique entre χωρὶς et χωριστός. Par ailleurs, dans la suite du texte, Alexandre justifie la séparation de l'intellect agent par sa séparation d'avec la matière : « Καὶ ἐστίν ὁ τοιοῦτος νοῦς χωριστός τε καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγῆς ἄλλω, ἃ πάντα αὐτῷ διὰ τὸ χωρὶς ὕλης εἶναι ὑπάρχει. ».

415 Peut-être <καὶ πρώτως> d'après la version hébraïque (reposant sur un effet de double traduction de l'arabe ?).

Enfin, la nature de l'intellect agent ayant été précisée, Alexandre se livre à l'interprétation qui fera sa renommée : l'intellect agent est la « cause première », c'est-à-dire, dans le langage de l'Exégète, le premier moteur. Alexandre s'appuie sans doute ici sur le fait que, chez Aristote, les propriétés de l'intellect dans *DA III*, 5 sont souvent (voire toutes) identiques à celles du premier moteur de *Métaphysique* Λ<sup>416</sup>.

Passons donc assez rapidement sur ce premier moment de paraphrase. Pour en saisir les traits saillants, on peut figurer l'ensemble en un tableau :

Aristote	Alexandre
Ἐπεὶ δ'ὅσπερ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ	Ἐπεὶ δὲ ἐν πᾶσιν τοῖς γινομένοις τε καὶ συνεστῶσιν κατὰ φύσιν,
– τι τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὅ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα)	ἐν οἷς ὕλη τίς ἐστίν, – τὸ μὲν ἐστὶν ἐν ἐκείνῳ τῷ λαμβανομένῳ γένει (τοῦτο δὲ ἐστίν, ὅ πάντα δυνάμει ἐστὶ τὰ ἐν ἐκείνῳ τῷ γένει)
– ἕτερον δὲ τὸ αἰτιὸν καὶ ποιητικόν, ὅτῳ ποιεῖν πάντα οἷον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν	– τὸ δὲ τι ποιητικόν τοῦ ἐν τῇ ὕλῃ γίνεσθαι ταῦτα ὧν ἐστὶ δεκτικὴ (ὡσπερ καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ τέχνην γινομένων ἔχον ὀρῶμεν ἢ γὰρ τέχνη τοῦ τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ γίνεσθαι τὴν αἰτίαν ἔχει),
ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας διαφοράς	ἀναγκαῖον δοκεῖ καὶ ἐπὶ τοῦ νοῦ ταύτας εἶναι τὰς διαφοράς.
– ἐστὶν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι	– Καὶ ἐπεὶ ἐστὶν ὑλικὸς τις νοῦς,
– ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς	– εἶναι τινα δεῖ καὶ ποιητικόν νοῦν, ὃς αἰτιὸς τῆς ἕξεως τῆς τοῦ ὑλικοῦ νοῦ γίνεται.

La paraphrase d'Alexandre commence par expliciter et augmenter le texte source. Puis la version alexandrinienne connaît une diminution relative, parce que l'Aphrodisien va en développer les éléments dans le moment suivant en reprenant les acquis antérieurs. Malgré la difficulté du texte, certaines des gloses d'Alexandre sont peu sujettes à discussion, quand elles sont par exemple des explications grammaticales (ainsi « οὗτο δὲ ἐστίν, ὅ πάντα δυνάμει ἐστὶ τὰ ἐν ἐκείνῳ τῷ γένει ») ou des sortes de notes de bas de page, qui rappellent au lecteur les

416 Voir le catalogue auquel se livre V. Caston [1999], p. 211-212, qui pointe les similarités entre les intellects des deux textes : l'intellect est χωριστός (430 a 17) ou séparé des sensibles (1073 a 4) ; ἀπαθής (430 a 18 / 1073a 11) ; τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια (430 a 18) ou ἐνέργεια οὐσα (1072 a 25-26) ; τιμιώτερον (430 a 18) ou τιμιώτατον (1074 b 26) ; ἀθάνατον καὶ ἀἴδιον (430a 23) ou ἀἴδιον (1072 a 25, 1073 a 4), etc. Le parallélisme n'est toutefois qu'un indice, s'il est vrai que la communauté de propriétés n'implique pas nécessairement l'identité des porteurs de ces propriétés.

thèses auxquelles Aristote fait allusion – ainsi pour l'art<sup>417</sup>.

Quant aux distorsions, on notera la disparition du terme opérateur de l'analogie, « ὡσπερ ». La structure de l'intellect n'est pas comme celle de la nature, mais elle y souscrit. Est-ce toutefois si significatif ? Ross et Tricot biffent eux aussi le « comme ». Chez Ross, c'est clairement au profit d'une thèse unitaire sur l'intellect : l'intellect est dans la nature. Il ne s'agit donc pas d'une analogie mais de l'application d'un principe général à un cas particulier. Faut-il pour autant taxer Alexandre d'incohérence, lui qui soutient au contraire la séparation de l'intellect agent ? On peut répondre que le principe énoncé ici par Aristote vaut également, selon Alexandre, entre le supralunaire et le sublunaire, parce que, dans le supralunaire aussi, résident des formes. L'Aphrodisien transpose donc entre sublunaire et supralunaire un principe d'abord visible dans le sublunaire.

La seconde distorsion, plus importante, consiste en ce que la différence entre matière et agent ne concerne plus l'âme, mais l'intellect. Par là, à l'évidence, plus rien n'empêche de considérer qu'il y a deux intellects distincts, dont l'un peut être séparé de l'autre. Néanmoins, qu'Aristote limite ici la distinction et l'analogie au cas de l'âme implique-t-il automatiquement que l'intellect "agent" ne soit pas séparé de l'âme ? V. Caston parle à propos de cet argument d'un « pur bluff »<sup>418</sup> et rappelle la richesse de la notion aristotélicienne de l'« être-dans »<sup>419</sup>. Mais le sens locatif étant plus immédiat, Alexandre se laisse davantage de latitude en transformant « dans l'âme » en « dans l'intellect ».

Enfin, l'Exégète interprète de façon assez attendue (mais discutable) la mention d'un « τοιοῦτος νοῦς » comme signifiant « ὑλικός τις νοῦς », dont Alexandre a déjà montré qu'il pouvait « devenir toutes choses »<sup>420</sup>.

Le terrain est ainsi préparé et n'attend plus que l'invention de l'intellect agent. Le passage suivant, central pour la pensée alexandrinienne à bien des égards, doit être commenté avec soin. La répétition en son sein du principe de causalité du maximum doit nous alerter et poser la

---

417 Cf. par exemple Aristote, *Met.* Z, 8, 1033 a 24-31.

418 V. Caston [1999], p. 206.

419 *Phys.* IV, 3, 210a 14-24, V. Caston [1999], p. 206 sq. Pour la validité de l'analogie, « dans l'âme » doit avoir le même sens que « dans la nature » : pour Caston, ces expressions servent en effet à limiter l'extension du principe qui suit aux phénomènes naturels, d'une part, psychologiques, d'autre part. « Dans » aurait ici un sens similaire à « dans un genre » (*Phys.* 210a 18), *i.e.* au sens de « ce qui vaut pour les espèces naturelles / psychologiques ». Cela n'impliquerait donc pas que l'affirmation d'Aristote se limite à l'âme individuelle. La préposition n'aurait pas son sens locatif.

420 *DA*, 84, 14-24. Pour une autre interprétation de ce passage, voir par exemple L.P. Gerson [2004b], p. 362.

question de la cohérence de la progression argumentative. L'argumentation de l'Exégète se laisse reconstruire, dans son ordre logique et non textuel, de la façon suivante :

Premier paragraphe (dans notre division) :

- Position d'un principe général : distinction entre un principe agent, cause d'information, et la réceptivité du principe matériel. Appliquons cette distinction à l'intellect ;
- Or il existe un certain intellect matériel ;
- Donc (conclusion du premier paragraphe) il doit exister un intellect agent, qui, comme l'art, soit *cause* d'information et d'actualisation. Ici, la détermination importante est la causalité.

Le deuxième paragraphe enchaîne alors avec la conclusion précédente :

[2] Celui-ci serait par excellence la forme intelligible au plus haut degré ; or telle est la forme qui est à part de la matière. [1] Pour toute chose, en effet, c'est ce qui est par excellence et au plus haut point *x*, qui est aussi cause, pour toutes les autres, du fait qu'elles sont *x*. [1.a] Ainsi, ce qui est au plus haut point visible – telle est la lumière – est cause de la visibilité de toutes les autres choses visibles. [1.b] Mais en outre, le bien suprême et premier est cause, pour tous les autres biens, du fait qu'ils sont tels. En effet, les autres biens sont distingués en fonction de leur contribution à celui-là. [3] Et donc ce qui est intelligible au plus haut point et par sa nature propre est aussi, en bonne logique, cause de l'intellection des autres choses.

[1] Or : principe de causalité du maximum (« Ἐν πᾶσιν γὰρ τὸ μάλιστα καὶ κυρίως τι ὄν καὶ τοῖς ἄλλοις αἴτιον τοῦ εἶναι τοιούτοις »), auquel s'ajoutent les analogies [1.a] et [1.b] avec la lumière et le bien).

S'ensuivent deux conclusions. La première est donnée avant l'énoncé du principe, d'où le « γὰρ » qui introduit le principe de causalité du maximum et signale qu'on a affaire, avec le principe, à une prémisse justifiant cette première conclusion. L'autre conclusion est donnée après (introduite par « δὴ »), qui explicite le raisonnement par analogie avec la lumière et le bien. Ces conclusions sont :

[2] Donc, puisqu'il est cause, l'intellect agent est forme intelligible au plus haut point ;

[3] Donc, puisque cette forme est éminemment intelligible, elle est cause (en l'occurrence de l'intellection – on y reviendra).

Il n'y a ainsi pas tant circularité du raisonnement, comme on peut le croire au premier abord, mais va-et-vient constant entre deux déterminations de l'intellect agent : son intelligibilité maximale et le fait qu'il soit cause. La première partie du raisonnement (jusqu'aux analogies, en

89, 4) induit, à partir de l'existence d'un intellect réceptif et causé<sup>421</sup>, l'existence d'un intellect cause et producteur, et elle déduit une intelligibilité maximale à partir de cette causalité.

La troisième partie du raisonnement (à la suite de la conclusion [3], en 89, 5) vise à préciser la causalité de l'intellect, à la déterminer comme « agente », venant ainsi expliciter la caractérisation générale qui avait été donnée en 88, 24 (l'intellect agent comme cause de la disposition acquise de l'intellect matériel).

[6] Étant tel, ce sera l'intellect agent. [5] Si en effet il n'existait pas un intelligible par nature, alors rien d'autre ne deviendrait intelligible, comme on l'a dit auparavant, car [4] dans tous les cas où il y a, d'une part, quelque chose qui est éminemment x, et une autre qui l'est en second lieu, celle qui l'est en second lieu tient son être de celle qui l'est éminemment.

Remis dans son ordre logique, le raisonnement se poursuit en effet ainsi :

[3] cette forme éminemment intelligible est cause ;

[4] Or principe de causalité du maximum (qui est, cette fois-ci, lu du maximum vers la causalité) ;

[5] Donc « s'il n'existait pas un intelligible par nature, alors rien d'autre ne deviendrait intelligible » (raisonnement par *modus ponens* qui applique le principe de causalité du maximum à l'intelligibilité) ;

[6] Donc cette forme intelligible, qui est aussi une cause, est intellect *agent*. Cette conclusion sera explicitée dans le moment suivant qui pose, sans la justifier pour elle-même, l'identité de cet intellect agent avec la « cause première ».

Cette analyse appelle plusieurs remarques. Tout d'abord le va-et-vient entre causalité et intelligibilité est dû à ce qu'Alexandre lit le principe de causalité du maximum dans les deux sens : ce qui est éminemment x est cause de l'être x des autres choses x ; ce qui est cause de l'être x des choses x est éminemment x. Cette pratique semble familière à Alexandre : il a en effet déjà appliqué une lecture similaire au principe aristotélicien selon lequel penser, c'est être identique à ce que l'on pense. Ce qui intéresse le plus Alexandre dans cette thèse, c'est sa réciproque – qui ne se lit pas chez Aristote. En 88, 1-2, en effet, l'Exégète retourne la proposition : « Or le pensé en acte est identique à l'intellect en acte, s'il est vrai que ce qui est pensé est identique à ce qui pense ». La relation d'identité semble autoriser un tel retournement<sup>422</sup> – peu importe, dira-t-on, de formuler

421 On peut penser ici à l'idée qu'on lit chez Aristote en Z 17 selon laquelle la forme est cause pour la matière du fait qu'elle est un ceci (cf. 1041B 7-9 et ci-dessus § 3.2.2.b).

422 P. Accattino, P. Donini [1996], p. 285.

que  $a = b$  ou que  $b = a$ . Mais c'est dans ce genre de retournements que s'immisce l'originalité de l'Exégète. Car ce retournement lui permet de poser que certaines formes sont des intellects<sup>423</sup>. Il en va de même ici, où Alexandre, par le renversement logique du principe de causalité du maximum, affermit la double nature de l'intellect agent comme forme éminemment intelligible et comme cause.

En outre, on peut désormais éclaircir ce qui est présenté par les interprètes comme l'une des difficultés majeures du passage, à savoir le fait que, dans la première partie du raisonnement, là où l'on eût attendu que l'intellect agent fût décrit comme « cause de l'intelligibilité », Alexandre a indiqué « cause de l'intellection ». Ainsi, M. Bergeron et R. Dufour soulignent : « les deux dernières étapes du raisonnement sont assez obscures : on s'attendait à ce que l'intelligible par excellence soit cause de l'intelligibilité, alors qu'il est cause de l'intellection »<sup>424</sup>. Cette difficulté s'inscrirait dans le problème plus général de comprendre comment l'intellect agent peut être à la fois, comme le soutient notre extrait, « cause de la disposition acquise de l'intellect matériel » (88, 23-24), « cause de l'intellection » (89, 5), « cause de l'intelligibilité » (89, 6-7) et « cause de l'être de toutes choses » (89, 9-10)<sup>425</sup>. Or il nous semble que ces expressions dénotent toutes la même causalité, signifient la même réalité. Les différences lexicales, quant à elles, tiennent au contexte et à la position dans l'ordre argumentatif du passage.

Il convient en premier lieu de ne pas se laisser tromper par l'expression « cause de l'être ». Certains interprètes entendent le verbe au sens absolu et tendent même à y comprendre l'existence, qui ouvrirait à la thèse avicennienne du *dator formarum*<sup>426</sup>. Or le verbe « être » est ici à la fois prédicatif *et* absolu. Il est prédicatif parce que le contexte commande d'entendre « cause de l'être [intelligible] », sans quoi les analogies avec la lumière (comme cause de visibilité) et le bien (comme cause « cause de l'être tel » des autres biens) n'auraient plus aucun sens. Il est absolu, si l'on veut, parce qu'être, c'est être intelligible. Comme on l'a vu dans le commentaire à *Métaphysique*  $\alpha$  1, autant une chose a d'être, autant elle a de vérité. Le *De anima* souligne déjà l'identité extensive entre être et intelligibilité : « Mais en vérité, tous les étants sont pensés par

---

423 Cf. *DA*, 88, 14-15 et ci-dessous.

424 R. Dufour, M. Bergeron [2008], p. 348.

425 Voir le résumé des difficultés et des solutions, donné par R. Dufour et M. Bergeron, p. 50-55. Voir aussi sur ces questions, entre autres, P. Moraux [1942], p. 92 sq. ; R.W. Sharples [1987], p. 1207-1208 ; P. Accattino, P. Donini [1996], p. 288-293.

426 P. Moraux [1942], p. 92 sq., selon qui l'intellect agent est similaire au *dator formarum* avicennien, il est principe d'intelligibilité potentielle des composés et n'est donc qu'indirectement cause de l'intellection

l'intellect, s'il est vrai que parmi les étants, les uns sont intelligibles, les autres sensibles. » (84, 18-19). Il faut sans doute sous-entendre : or tous les composés sensibles peuvent être pensés par l'intellect. C'est la raison pour laquelle l'âme est en un sens tous les étants : si tous ne peuvent être sentis, à tout le moins, tous peuvent être intelligés. « Cause de l'être » ou « cause de l'intelligibilité » disent donc, dans notre contexte, la même chose.

De plus, si l'on doit prendre au sérieux l'analogie avec la lumière, l'intellect agent ne produit pas l'intelligibilité en puissance – de même que la lumière ne produit pas la visibilité en puissance, mais rend possible la vision. Comme le dit clairement la page 44 du *De anima* : la lumière « est à la fois visible au plus haut point et devient cause pour les autres visibles du fait qu'il sont vus... »<sup>427</sup> parce qu'elle actualise leur visibilité en actualisant le diaphane et en permettant ainsi la mise en relation du voyant et du vu. En ce sens, dit Alexandre, « visible » (comme « audible » ou « tangible ») n'est pas le nom d'un substrat, mais celui d'une relation (σχέσις)<sup>428</sup>. L'intellect agent doit être quelque chose comme la condition de possibilité de la relation entre l'intellect et l'intelligible.

De même, donc, l'intellect agent est cause de l'intelligibilité en acte parce qu'aussi bien, il est responsable de l'actualisation de notre intellect matériel. Le raisonnement d'Alexandre, en bonne logique, aurait peut-être exigé que la conclusion en fût : « l'intellect est cause de l'intelligibilité ». Alexandre peut toutefois remplacer cette conclusion par « cause de l'intellection », parce que, pour les formes données dans une matière du moins, il n'y a pas d'intelligibilité en acte en dehors d'une intellection par notre intellect. D'ailleurs, même l'intelligibilité de l'intellect agent, qui lui est donnée sans recevoir le « secours » d'un autre intellect<sup>429</sup>, est actuelle dans le fait qu'il se pense lui-même. Ce n'est sans doute pas un hasard si, dans ces pages, Alexandre prend la peine de souligner que l'intellection est une relation particulière (« πρὸς »), même si cette relation finit par se supprimer pour se muer en une identification<sup>430</sup>. L'actualisation de l'intellection et celle de l'intelligible désignent bien une seule et

---

427 DA, 44, 13-15 : « τὸ μὲν οὖν φῶς, ὃ μάλιστα τέ ἐστιν ὄρατόν καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς ὄρατοῖς αἴτιον τοῦ ὄρασθαι γίνεται, τί ποτέ ἐστιν εἰρηται, ὅτι γὰρ ἐνέργεια τοῦ ἀορίστου διαφανοῦς ἢ διαφανές ». Sur le rapprochement voire l'identification, chez Alexandre, entre lumière et source de la lumière, cf. F.M. Schroeder [1981], p. 218-219 et déjà P. Moraux [1942], p. 89-90.

428 DA, 56, 8-10 : « οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ἀπτόν ὄνομα τοῦ ὑποκειμένου, ἀλλὰ τῆς σχέσεως, ὡς τὸ ὄρατόν, ὡς τὸ ἀκουστόν. »

429 DA, 87, 25-28.

430 DA, 86, 23-26 : « πρὸ μὲν οὖν τοῦ κατ' ἐνέργειαν τὸν νοῦν νοεῖν πρὸς ἄλληλά ἐστὶ τὸ νοοῦν τε καὶ τὸ νοούμενον καὶ ἀντικείμενα ἀλλήλοισ ὡς τὰ πρὸς τι, ὅταν δὲ ἐνεργῶσιν, ἐν γινόμενα παύεται

même réalité. Si Alexandre utilise l'expression « cause de l'intellection » plutôt que « cause de l'intelligibilité », c'est afin de redonner au problème une formulation précisément noétique et non généralement ontologique. Rendu à son mouvement argumentatif, le texte est moins incohérent qu'il n'y paraît de prime abord.

Ainsi, de même que la lumière est à la fois une chose visible et l'une des conditions de la visibilité<sup>431</sup>, de même l'intellect agent est pensable et condition de la pensée. À ce titre, il est à la fois le préalable et l'*acmé* de notre intellection. Cette double position devient claire dès lors que l'on aperçoit le rôle structurant du principe de causalité du maximum à l'œuvre dans le texte. Que la lumière soit visible et l'intellect agent, intelligible, n'est qu'une conséquence du principe de causalité du maximum, sur lequel repose toute la démonstration et qui implique une identité de propriété entre la cause maximale et ses effets.

Tout cela implique-t-il dès lors une platonisation d'Aristote ? Le texte présente trois points d'achoppement. Il rapproche d'une part la lumière et le bien (ce dernier étant absent du *DA* III, 5), lien qui rappelle *République* VI. Le principe de la causalité du maximum semble rappeler la causalité platonicienne du soleil et constituera, *a fortiori*, un principe typiquement néoplatonicien<sup>432</sup>. Enfin, ce principe tel qu'il est énoncé dans *Métaphysique*  $\alpha$  1 semble ne valoir que pour les classes d'êtres synonymes – dont les biens ne relèvent pas<sup>433</sup>. Pour le dire vite, deux lignes interprétatives s'opposent sur cette question, soit que l'on considère qu'Alexandre ouvre ici la voie à Plotin en reprenant l'héritage platonicien<sup>434</sup> ; soit que l'on considère qu'Alexandre est parfaitement orthodoxe, voire dit la *même chose* qu'Aristote. Accomplissant son travail de commentateur, Alexandre opérerait la synthèse de *Métaphysique*  $\Lambda$  9 sur l'intellect,  $\Lambda$  10 sur le Bien et du *De anima* III, 5 pour la lumière<sup>435</sup>. Or ces deux lignes interprétatives conduisent toutes deux à des impasses, en sous-évaluant ce que l'autre souligne. À réduire ces textes à leur origine aristotélicienne, on en oublie de mesurer l'écart qui se creuse entre le Philosophe et son Exégète,

---

τῆς ἀντιθέσεως. » ; « Donc, avant que l'intellect ne pense en acte, ce qui pense et ce qui est pensé sont relatifs l'un à l'autre et opposés, comme les termes d'une relation, mais quand ils s'actualisent, devenus une seule chose, ils cessent de s'opposer. En fait il n'est même plus possible de leur appliquer la définition du relatif. »

431 *DA*, 43, 13-14 et 46, 1-4. Pour les distorsions imprimées ici à la théorie aristotélicienne de la lumière, voir F.M. Schroeder [1981].

432 Cf. Proclus, *Éléments de théologie*, propositions 7 et 97 et A.C. Lloyd [1976].

433 Cf. A.C. Lloyd [1976], p. 146-156, particulièrement p. 151 et déjà P. Moraux [1942], p. 90-91.

434 P. Merlan [1969], p. 39.

435 R.W. Sharples [1987], p. 1206 ; H. Blumenthal [1996], p. 18 ; P. Accattino, P. Donini [1996], p. 290-292 ; M. Bergeron, R. Dufour. [2008], p. 348-351.



et l'on refuse aux thèses alexandriniennes l'autonomie d'une interprétation constructive<sup>436</sup>. À trop lire ces textes comme pré-plotiniens, on en oublie de considérer que les écarts qui séparent ici Alexandre d'Aristote sont moins l'effet d'une lecture de Platon que les conséquences d'une certaine interprétation d'Aristote.

On y reviendra ci-dessous<sup>437</sup>. Mais disons d'emblée que rien n'indique que le Bien soit ici conçu comme synonyme, alors que partout ailleurs, Alexandre le tient explicitement pour un « ἀφ' ἑνός καὶ πρὸς ἓν λεγόμενον »<sup>438</sup>. Si Alexandre se réfère ici au bien, c'est peut-être précisément pour souligner l'universalité du principe de causalité du maximum – d'où le « ἀλλὰ καὶ » qui l'introduit – puisque celui-ci s'applique aussi à des choses dans lesquelles la propriété n'est pas présente de la même façon dans les éléments de l'ensemble. Alexandre souligne d'ailleurs cette diversité *via* la notion de συντελεία : « τὰ γὰρ ἄλλα ἀγαθὰ τῇ πρὸς τοῦτο συντελεία κρίνεται. » (89, 3-4). Tous les biens ne sont pas bons au même niveau, cela dépend de leur contribution ou de leur association en vue du Bien suprême.

Or cette proposition est parfaitement cohérente avec ce qu'Alexandre dit par ailleurs des plurivoques. Les uni-référentiels ne partagent pas, en effet, « l'égalité condition dans ce qui leur est attribué, propre aux synonymes »<sup>439</sup>. Dans le cas de l'étant, la causalité de la substance fonde la légitimité de l'attribution de « étant » aux autres étants. Telle est la « force » de la substance<sup>440</sup> : il suffit à une chose de s'y référer, même sur le mode de la négation, pour pouvoir être légitimement nommée « étant ». Mais les accidents de la substance, c'est-à-dire tout ce qui relève des catégories secondaires<sup>441</sup>, sont des étants, non seulement parce qu'ils se réfèrent à la substance, mais aussi parce qu'ils en dépendent causalement. La substance est cause de l'être

---

436 On entend ici, par interprétation constructive (on pourrait dire aussi « systématique »), une interprétation qui, comme on en lit aujourd'hui parfois dans le monde anglo-saxon, tente de reconstruire la pensée de l'auteur interprété en maximisant sa cohérence à la fois interne et par rapport aux phénomènes (on a évoqué un exemple de ce genre d'interprétations avec celle de l'homonymie « *core-dependent* » par C. Shields [2003]). Par opposition on pourrait la distinguer d'une interprétation strictement « textuelle », qui s'en tient à l'explicite. Ces deux types sont des modèles qui, dans la pratique, se trouvent bien souvent mêlés.

437 Cf. *infra*, notre conclusion générale.

438 Entre autres, *In Met.*, 242, 5 ; implicitement en 244, 17. Dans le commentaire aux *Topiques*, Alexandre le classe parmi les homonymes (mais, comme on sait, l'Exégète diagnostique chez Aristote un usage large et un usage précis de la classe des homonymes), cf. *In Top.*, 105, 25 ; 106, 15 ; 120, 16 ; 325, 28 ; 326, 27...

439 *In Met.*, 241, 15-17 : « τὰ δὲ ἀφ' ἑνός τε καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα οὔτε τὴν τῶν συνωνύμων ἰσοτιμίαν πρὸς τὸ κατηγορούμενον σώζει πρὸς ἄλληλα. »

440 Cf. *In Met.*, 243, 10 : « Ἐνδείκνυται δὲ τὴν τῆς οὐσίας ἰσχὺν πρὸς τὸ εἶναι τε καὶ τὸ ὄν. »

441 Cf. *In Met.*, 242, 15 ; 242, 30-31 ; 243, 3-5.

pour tout le reste des étants<sup>442</sup>. La substance est éminemment « étante » et les autres étants ont en commun cette nature « qui se laisse voir en eux » et à laquelle ils contribuent [συντελεῖν]<sup>443</sup> de façon différente.

Tout cela pointe l'homologie structurelle dans l'application du principe de causalité du maximum au cas prédicamental (la relation des étants non-substantiels à la substance), au cas de la relation des biens secondaires à un bien premier et au cas de l'intellect agent et des autres intelligibles. On note en outre qu'en un passage de son commentaire à Λ 4, d'après Averroès, Alexandre refuse explicitement que le premier moteur de toutes choses soit synonyme avec tous les autres moteurs. Parce qu'il est commun à toutes choses, dit Averroès citant Alexandre, il ne peut être synonyme<sup>444</sup>.

À chaque fois la structure est celle d'un élément éminent, possédant une propriété au maximum et cause de la présence de cette propriété dans les autres éléments de l'ensemble. Le bien joue ici le rôle de médiateur, *a fortiori* si l'on relie ce passage du *De anima* à ceux du *Commentaire à la Métaphysique* selon lesquels la « cause première » est le bien suprême que « toutes choses désirent » (« τὸ κυριώτατον ἀγαθόν, οὗ πάντα ἐφίεται », *In Met.*, 160, 12)<sup>445</sup>, *i.e.* le Bien qui est non pas objet d'action mais de contemplation, « le plus éminent et le meilleur des étants », « ce qui est au plus haut point »<sup>446</sup>. Il est difficile de ne pas songer ici au texte fameux de l'*Éthique à Nicomaque* qui explicite le premier sens du bien comme « ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς »<sup>447</sup>. La source exégétique la plus immédiate pour cette « συντελεία » des biens secondaires au bien premier doit probablement être cherchée dans l'*Éthique à Nicomaque*<sup>448</sup>, et non pas tant *Métaphysique* Λ, 10, 1075a 11-22 comme l'ont proposé certains interprètes<sup>449</sup>. Toutefois l'intuition

---

442 Cf. par exemple 244, 23-24 : « αἱ γὰρ ταύτης ἀρχαὶ καὶ τοῦ ὄντος ἂν παντὸς εἶεν, εἴ γε τοῖς ἄλλοις ἡ οὐσία ἀρχὴ τε καὶ αἰτία τοῦ εἶναι. »

443 *In Met.*, 241, 33-34, avec le même emploi du verbe « συντελεῖν » et 263, 30 (qui parle de contribution dans le cas des consécutifs mais qu'on peut appliquer par opposition à la relation des étants non-substantiels à la substance, comme on l'a vu précédemment).

444 Cf. Averroès, p. 1529-1530 Bouyges = Fr. 20a et 20b Freudenthal.

445 Cf. déjà *In Met.*, 14, 15 et 15, 3 sq.

446 Cf. *In Met.*, 183, 11-13 : « τοιοῦτον γὰρ καὶ τὸ τῆς σοφίας τέλος· ἡ γὰρ τοῦ κυριωτάτου τε καὶ ἀρίστου τῶν ὄντων καὶ μάλιστα ὄντος γνῶσις μέγιστον οὔσα ἀγαθὸν ἐκείνη τέλος. »

447 *EN* I, 4, 1096a 24-25. Sur ce passage, cf. A. Stevens [2000], p. 144-148. Alexandre se réfère d'ailleurs à l'*EN* en 160, 10-11 (dans le commentaire à α 2, 994b 6), juste avant d'évoquer le « κυριώτατον ἀγαθόν, οὗ πάντα ἐφίεται ».

448 *EN* I, 4, 1096b 28.

449 M. Bergeron, R. Dufour [2008], p. 350.

de fond derrière ce rapprochement, bien que dépourvue de confirmation directe par les textes, nous paraît conforme à l'esprit alexandrinien.

Alexandre serait dès lors le premier interprète de la *Métaphysique* à mettre en œuvre – sans pour autant l'explicitier telle quelle – la thèse d'un parallélisme entre la relation, si l'on peut dire, horizontale des étants non-substantiels à la substance et la relation verticale des diverses substances à la substance divine<sup>450</sup>. Peut-être à la faveur de l'emploi du verbe « ἀρτάω » par Aristote en Γ 2 et Λ 7, l'Exégète produit une analogie entre la « dépendance » à la substance et la « dépendance » à la substance première<sup>451</sup>. Or cette analogie n'est possible que grâce à l'extension de l'hylémorphisme et la conception corrélatrice de la cause première comme forme sans matière, intelligible au plus haut point. Concevoir ainsi la cause première permet en effet, comme on va le voir, de la penser comme un état idéal des formes des composés, parce que libérée des entraves de la matière, se pensant elle-même sans le secours d'aucun autre intellect. La thèse de l'analogie entre le niveau horizontal et le niveau vertical participe certainement de l'unification de l'ontologie, l'ousiologie et la théologie, qui dévoilent une structure commune du monde. Il est toutefois ici question d'analogie et non d'identité, puisque, comme on sait, Alexandre n'identifie pas étant en tant qu'étant, substance et cause première ; à tout le moins cette thèse tend-elle les bras aux unifications néoplatoniciennes.

Une telle thèse demande encore confirmation. D'une part, on pourrait nous objecter que la thèse de la cause première comme forme pure ne provient que du contexte noétique auquel on s'est pour l'instant limité. L'application du principe de causalité du maximum contraignant à définir la cause première comme une forme ne fonctionnerait que dans le cadre d'une réflexion sur l'intelligibilité des composés hylémorphiques. Il convient alors d'étendre nos investigations aux autres textes alexandriniens sur la cause première. En outre, tout ce qui a été dit ne résout pas encore la question de savoir en quel sens l'intellect agent peut être qualifié de « cause de l'être » intelligible des intelligibles. La nature exacte de la causalité de la cause première demande encore à être élucidée.

---

450 On lit une interprétation similaire dans G. Patzig [1960], p. 192. Pour les prémisses d'une telle interprétation dans le commentarisme néoplatonicien, cf. J.-F. Courtine [2005], p. 197 sq.

451 On se rappelle qu'Aristote emploie « ἤρτηται » aussi bien en Γ 2, 1003b 16-17 (« πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἢ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται ») qu'en Λ 7, 1072b 13-14 (« ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις »). Sur ce double emploi, cf. P. Aubenque [1985a] / [2009a], p. 297-298. Sur cet « amalgame » (entre ordre vertical ou transcendantal et ordre horizontal ou prédicamental), cf. aussi M. Zingano [1997], p. 355-356, pour qui cet amalgame est au moins en partie préparé par Aristote.

### 3.3.2. L'ordre du monde<sup>452</sup>

#### a) *Dramatis personae*

Si, pour les besoins de la présentation, nous nous sommes d'abord focalisés sur la dimension noétique de la cause première selon Alexandre, il convient toutefois de ne pas céder à l'effet de perspective ainsi induit. Dans la conception alexandrinienne, les dimensions noétique et cosmologique sont inséparables. Cela ressort des deux textes qui abordent la réalité cosmologique de la cause première : le *De principiis* et la *Quaestio I 1*.

Avant toute chose, ces deux textes ont l'intérêt de confirmer la thèse selon laquelle l'intellect agent du *De anima* est le premier moteur immobile, le dieu de  $\Lambda$ <sup>453</sup>. L'expression « cause première » a pu tromper certains lecteurs, mais il est indiscutable que telle est l'appellation alexandrinienne du premier moteur. D. Papadis ainsi tenté de soutenir que la noétique alexandrinienne était parfaitement fidèle à l'indécision aristotélicienne. La question de l'identité de l'intellect agent avec l'intellect divin demeurerait encore ouverte, non tranchée par l'Exégète. Certes, à aucun moment, Alexandre ne parle de Premier moteur immobile, ni ne dit que l'intellect agent est le « θεός ». Alexandre emploie en outre, il est vrai, l'adjectif « divin » en un sens aussi large que ce que fait Aristote<sup>454</sup>. D'autre part, l'expression de « première cause » ne se trouve qu'une fois chez le Stagirite pour qualifier non pas le premier moteur immobile, mais la première cause au sens de premier moyen<sup>455</sup>. L'expression chez Alexandre ne constituerait donc rien d'autre que la glose du caractère agent de l'intellect<sup>456</sup>.

C'est oublier, cependant, que, dans l'ensemble du *corpus*, les expressions « πρώτον αἴτιον » ou « πρώτη αἰτία » désignent indéniablement le premier moteur immobile. Ainsi en va-

452 Pour cette expression, cf. *Quaestio II 19*, dont les premières lignes (63, 10 sq) sont : « Εἰ ὁ κόσμος ἀίδιος τῇ ἑαυτοῦ φύσει, τὸ δὲ κόσμῳ εἶναι ἐστὶ τὸ ἐν τοιαύτῃ τάξει εἶναι τι, εἴη ἂν καὶ τὴν τάξιν παρὰ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως ἔχων. » L'expression est courante chez les stoïciens et est parfois aussi construite comme un hendyadin (τάξιν δὲ καὶ κόσμον ; τάξει καὶ κοσμίως...), par exemple chez Musonius ou Épictète.

453 On rappellera la parcimonie d'Aristote dans l'emploi de « θεός » à propos du premier moteur immobile – mais le terme apparaît bien en 1072b 25 et 30.

454 D. Papadis [1991], p. 149.

455 Cf. Aristote, *EN II, 5*, 1112b 19 ; D. Papadis [1991], p. 142.

456 D. Papadis [1991], p. 144.

t-il dans la *Quaestio* I, 1 comme dans le *De principiis*<sup>457</sup>. Ce vocable se lit déjà dans le *De mundo*<sup>458</sup>. Du reste, l'identité entre intellect agent et premier moteur, le fait qu'il soit le dieu et une forme sans matière, tout cela découle nécessairement des argumentations alexandriniennes.

La thèse est en effet doublement confirmée par la *Quaestio* I 1 et le *De principiis*. Comme l'a montré S. Fazzo, ces textes exemplifient la thèse selon laquelle tout écrit alexandrinien dérive, d'une manière ou d'une autre, d'Aristote<sup>459</sup>. En l'occurrence, les progressions argumentatives de ces deux textes peuvent s'expliquer par le(s) passage(s) d'Aristote qu'ils commentent. La *Quaestio* I 1, en effet, se constitue de deux moments principaux. Le premier qui se fonde sur  $\Lambda$  6 (jusque 1071b 22) et  $\Lambda$  7 (jusque 1072a 27). Alexandre y accumule une suite d'argument pour « établir la cause première » (« συστήσαι τὸ πρῶτον αἴτιον » 2, 19). Ainsi le fait-il d'abord par *modus tollens* en démontrant l'impossibilité que tout soit corruptible, afin de justifier que, puisque le mouvement est éternel, il doit y avoir un premier mouvement non engendré (2, 20-29), puis qu'il doit y avoir un premier mû continûment et non une suite ininterrompue de mouvements se transmettant de proche en proche (3, 1-7). À cet endroit intervient la prémisse selon laquelle seul le déplacement circulaire peut être un mouvement éternel et continu ; le corps ainsi mû doit être le meilleur des corps, il est donc animé (3, 7-14). Dès lors, pour pouvoir être mû, comme tout être animé, il doit l'être par une impulsion et un désir (« καθ' ὁρμήν καὶ κατ' ἔφεσιν τινος », 3, 17). Son moteur doit donc être en acte et continûment en acte pour éviter la régression à l'infini (3, 14 – 4, 1). La thèse centrale, sur laquelle on reviendra, tirée d'une certaine lecture de  $\Lambda$  7 1072a 26-27, surgit alors : le corps divin est mû parce qu'il contemple son moteur immobile, le désire et tend à l'imiter (« τῷ νοεῖν τοῦτο<sup>460</sup> καὶ ἔφεσιν καὶ ὄρεξιν ἔχειν τῆς ὁμοιώσεως αὐτοῦ » 4, 1-3)<sup>461</sup>. Suit une précision méthodologique qui nous retiendra également plus loin et signe la fin du premier

---

457 Cf. *Quaestio* I 1, 2, 19 ; *De principiis* § 3 (A. Badawi [1987], p. 135). Voir aussi *In Met.*, 12, 10-11 (« τὸ γοῦν πρῶτον αἴτιον τὸ κινητικόν ») ; 15, 3-5 (sur le premier bien comme cause première) ; 18, 5-11 (où Alexandre parle du « θεός » comme « ἀρχὴ πρώτη καὶ αἰτία τῶν ἄλλων »).

458 En 398 b 36 et 399 a 26. Contrairement à ce que soutient C. Genequand ([2001], p. 145) l'expression n'est pas si rare en grec. On la lit par exemple dans Stobée (Aetius, 310, 12) ou Marc Aurèle (*Pensées*, IX, 1, 2).

459 S. Fazzo [2008a], p. 615, n. 23. On a émis ci-dessus quelques réserves sur cette thèse, et évoqué la nécessité de distinguer entre hypertexte et métatexte, § 1.1.1.b.

460 Sur la correction du τὸ αὐτὸ des mss en τοῦτο, cf. l'apparat de Bruns, suivi par R.W. Sharples [1992], p. 120 et M. Rashed [2007b], p. 292, n. 790 qui explique : « Les neutres de la phrase, qui reprennent le féminin οὐσία de la phrase précédente, s'expliquent sans doute par la réticence d'Alexandre à féminiser le premier principe, dieu. »

461 Pour les références à  $\Lambda$  6 et 7, voir S. Fazzo [2008a], p. 619-623. Sur cette *Quaestio* I 1, voir aussi la traduction de M. Rashed [2007b], p. 291-293.

moment.

Le second moment reprend plus ou moins  $\Lambda$  7 (1072a 27 sq.), mais, comme le note à raison S. Fazzo, de façon bien moins servile que dans le premier moment<sup>462</sup>. C'est donc aussi la partie qui nous intéresse le plus. Alexandre y entreprend de démontrer trois caractéristiques du moteur immobile : qu'il est le premier intelligible, au plus haut point, qu'il est le premier désirable, et « surtout » (« μάλιστα ») la « forme motrice du mouvement circulaire » (« τὸ κινητικὸν τῆς κύκλω κινήσεως εἶδος », 4, 8). À vrai dire, l'élément intéressant est que, dans la discussion qui suit, jamais Alexandre ne justifie que la cause première soit une forme. Bien au contraire, même, le fait qu'elle soit une forme sert à fonder ses autres caractéristiques. Ainsi, pour l'intelligibilité :

Κυρίως νοητὸν τὸ εἶδος. Ἡ γὰρ ὕλη, οὐδὲν οὔσα [4.10] τῶν ὄντων ἐνεργεία, κατ' ἀναλογίαν ἐστὶν νοητή, καὶ ὡς ὁ Πλάτων φησὶ νόθῳ λογισμῶ, τὸ δὲ εἶδος νοητὸν ἐνεργεία τι ὄν, καὶ τῶν εἰδῶν μᾶλλον νοητὸν τὸ ἐν οὐσίᾳ, ἢ τὸ ἐν ἄλλῳ τινί, ὅτι καὶ μᾶλλον ὄν<sup>463</sup>, καὶ τῶν ἐν τῇ οὐσίᾳ τὸ μάλιστα ἀπλοῦν καὶ ἀεὶ ὄν ἐνεργεία· μάλιστα γὰρ νοητὸν τοῦτο τῷ τε μάλιστα εἶναι ἀεὶ ὄν ἐνεργεία καὶ τῷ τῇ ἑαυτοῦ φύσει τὸ ἀπλοῦν [4.15] νοητόν. Καὶ γὰρ τὰ ἐν τοῖς συνθέτοις τότε νοητά, ὅταν ὁ νοῦς αὐτὰ χωρίσῃ τῶν ἐν οἷς ἐστὶ καὶ ὡσπερ ἀπλᾶ αὐτὰ θεωρῇ. Τοιαύτη δὲ ἡ κινητικὴ τοῦ παντὸς οὐσία· μάλιστα αὕτη νοητή.

La forme est éminemment intelligible, car la matière, qui n'est aucun des étants en acte, n'est intelligible que par analogie et, comme l'affirme Platon, par un « raisonnement bâtard »<sup>464</sup>, tandis que la forme est quelque chose en acte. Et, parmi les formes, celle dans la substance est plus intelligible que celle dans autre chose, parce qu'elle est aussi davantage un étant ; et, parmi les formes dans la substance, <est plus intelligible> celle qui est simple au plus haut point et qui est toujours en acte. En effet, elle est intelligible au plus haut point du fait qu'elle est au plus haut point, étant toujours en acte, et que le simple est intelligible du fait de sa propre nature. De fait, <les formes> qui résident dans les composés ne sont intelligibles que lorsque l'intellect les sépare de ce dans quoi elles résident, et qu'il les contemple comme si elles étaient simples. Telle est la substance qui meut le tout : elle-même est intelligible au plus haut point.

(*Quaestio* I 1, 4, 9-17)

Outre le caractère injustifié de la nature formelle de la cause première, ce texte appelle trois autres remarques. En premier lieu, l'extrait montre comment Alexandre lisait le passage connu de  $\Lambda$  7, 1072a 25-26. Ross et Jaeger impriment ainsi la participiale : « ἀίδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνεργεία οὔσα ». Pour autant que l'on puisse tirer quoi que ce soit de substantiel d'un maigre

462 S. Fazzo [2008a], p. 618 et 623.

463 M. Rashed suppose une haplographie ([2007b], p. 293, n. 791) ; R.W. Sharples [1992], p. 120 avec le Ps.-Alexandre.

464 Platon, *Timée*, 52b – passage qu'Alexandre affectionne particulièrement.

iota souscrit, la proposition dit que le premier moteur n'est pas « en acte », mais « acte »<sup>465</sup>. Alexandre, quant à lui, a très probablement interprété le texte qu'il avait sous les yeux dans le sens d'un datif<sup>466</sup>. La cause première n'est pas « acte », elle est un étant « en acte », parmi d'autres, le sommet d'une série.

La chose pourrait paraître minime si elle ne s'inscrivait dans le mouvement général du raisonnement. Alexandre ne fait pas encore ici explicitement usage du principe de causalité du maximum, mais de sa moitié, si l'on peut dire, *i.e.* la logique du μᾶλλον et du μάλιστα. Cette tendance est certes déjà chez Aristote : elle préside, en Λ 7, à l'argument de la συστοίχια (1072a 26 – b 4). Elle se retrouve dans la description de la διαγωγή de l'intellect divin comme étant la meilleure, la plus agréable et dans la description de son intellection comme la plus haute parce que portant sur ce qu'il y a de plus haut (1072b 14-19)<sup>467</sup>.

Chez Alexandre, que ce soit dans la *Quaestio* I 1 ou dans le *De principiis*, cette logique de l'intensification connaît une véritable explosion<sup>468</sup>. Elle est évidemment facilitée par l'homogénéisation de la série des formes que suppose l'argument alexandrinien. Parce que la cause première est elle-même une forme, elle se laisse comparer aux autres formes, celles qui inhérent à des composés et ne sont intelligibles en acte et « séparées » que par la pensée. De cette logique découlent, dans l'argumentation, les propriétés de la cause première comme simple au plus haut point et toujours en acte (grâce en outre à l'exploitation de l'opposition de la substance aux autres catégories). Couplée avec la détermination de la cause première comme forme, cette logique du maximum conduit aussi à sa qualification de « désirable au plus haut point » (« μάλιστα ὀρεκτὴ », 4, 17-18), et de « belle au plus haut point » (4, 18-19). C'est alors que resurgit plus clairement le principe de causalité du maximum, qui conclut la *Quaestio* :

Ἐν τῷ εἶδει τὸ καλὸν μᾶλλον, ἢ ἐν τῇ | Le beau est plus dans la forme que dans la

465 Voir aussi Λ 6, 1071b 20 et Λ, 7, 1072 b 27-28. Pour les interprétations de ce nominatif, voir entre autres G. Aubry [2006], p. 19 (qui renvoie à tous les passages où Aristote associe l'être du premier moteur à l'acte) et p. 166 ; A. Laks [2007] (version remaniée et complétée de A. Laks [2000]), p. 112 pour le lien avec *DA* III, 5, 430a 17. Voir aussi plus généralement les p. 93-98 pour l'interprétation de 1072a 23-26.

466 À propos de *Quaestio* I 1, 3, 25-26 (« ἔσται τις αἰδιος οὐσία ἀπλή και ἀκίνητος ἐνεργεία <αἰτία> » l'addition de αἰτία par Bruns, qui se justifie par le passage parallèle du Ps-Alexandre, est acceptée par R.W. Sharples), cf. S. Fazzo [2008a], p. 622, n. 42 : « le manuscrit le plus ancien, J (Vind. gr. 100), a ἐνεργεία sans accent. C'est le signe que l'onciale devait être interprétée. Les autres copistes ont interprété le nom au nominatif, alors qu'Alexandre, autour de l'an 200 ap. J.-C., semble pour sa part l'avoir lu ou interprété au datif. » La thèse se vérifie dans le *De principiis*, par exemple.

467 Pour cette logique de l'« intensification » (et les problèmes qu'elle pose), cf. A. Laks [2007], p. 115-117.

468 Voir *De principiis*, § 7-8 ; 19 ; 24 ; 26-27 ; 99-100 ; 104-15 ; enfin et surtout voir le § 126 qui relie cette logique de l'intensification aux notions communes sur le dieu.

ὑλη, καὶ ἐν εἶδει τῷ ἐν οὐσίᾳ μᾶλλον ἢ ἐν  
τινὶ ἄλλῳ τῶν γενῶν. Διὰ γὰρ τοῦτο καὶ τὰ  
ἄλλα ἔστιν. Καὶ τῶν ἐν οὐσίᾳ τὸ μάλιστα ὄν  
καὶ ἀπλοῦν [4.25] καὶ ἄμοιρον τοῦ δυνάμει  
καλὸν μάλιστα. Τοιαύτη δὲ οὐσα δέδεικται ἢ  
προειρημένη φύσις, κυρίως καὶ πρῶτως αὕτη  
ὀρεκτὴ τε καὶ νοητὴ.

matière, et plus dans la forme qui est dans la  
substance que dans un autre genre. C'est en effet à  
cause d'elle que sont aussi les autres choses. Et parmi  
ce qui est dans la substance, ce qui est au plus haut  
point, ce qui est simple et exempt de puissance<sup>469</sup> est  
beau au plus haut point. Telle est, comme on l'a  
montré, la nature précédemment mentionnée :  
éminemment et au premier chef, à la fois désirable et  
intelligible.

(4, 22-26)

Il est ici légitime de lire une application du principe de causalité du maximum parce que le texte opère l'articulation explicite (qui était jusqu'alors implicite) entre le statut de cause et le statut de maximum pour la forme sans matière. Alexandre justifie (« γὰρ », 4, 23) la gradation en beauté, qui va de la forme à la forme dans la catégorie de la substance, par la causalité de cette forme.

La *Quaestio*, enfin, appelle une dernière remarque : elle prouve en effet que la détermination de la cause première comme forme sans matière ne provenait pas seulement du contexte noétique du *De anima*. Plus : son être formel est une donnée du raisonnement, qui n'est dérivée de rien d'autre, sans doute parce qu'elle n'est pas une propriété ou un mode d'être de la cause première, comme sa simplicité, son actualité, sa beauté et son caractère désirable. La forme dit l'être même de la cause première. En ce sens aussi, son incorporéité est littéralement primordiale : si la cause première est forme et intelligible au plus haut point, elle ne peut qu'être sans matière. Trop évidente, l'incorporéité n'est d'ailleurs même pas mentionnée ici, mais la *Quaestio* I 25 et le *De anima* suffisent à confirmer sa position de propriété primordiale<sup>470</sup>. Noétique et cosmologie s'articulent donc sans difficulté dans la théologie alexandrinienne. C'était déjà vrai d'Aristote puisqu'on a maintes fois souligné les liens entre le *De anima* et *Métaphysique* Λ ; ça l'est d'autant plus, chez Alexandre, que le premier moteur est l'intellect agent.

Dès lors, les doutes de C. Genequand à propos de la présence du passage proprement noétique dans le *De principiis* (§ 99-120) sont au moins partiellement infondés. C. Genequand considère en effet qu'à rompre ainsi l'ordre de l'argumentation, ce passage est une

469 Ou, comme le propose, M. Rashed [2007b], p. 293 : ce qui est « exempt de l'en-puissance ». Sur cette traduction, voir aussi G. Aubry [2006].

470 *DA*, 87, 25 sq. ; *Quaestio* I 25, 39, 9 sq. Voir aussi la démonstration de l'incorporéité dans le *De principiis*, § 109-112.



interpolation<sup>471</sup>. Mais c'est simplement que ces paragraphes, pour des raisons de logique interne à l'argumentation, intègrent une discussion sur le statut noétique du premier moteur, tirée de  $\Lambda$  9 (§ 113-119), à un développement général sur la causalité du premier moteur comme éromène intelligible (§ 97-112 ; 120-126)<sup>472</sup>. Ce long passage découle donc de ce qui précède, puisque les paragraphes 95-96 ont clos la discussion sur l'unité ou la pluralité des moteurs immobiles en soulignant la difficulté de cette question, eu égard à l'immatérialité du ou des moteur(s) et en revenant à la façon dont les sphères célestes sont mues. À l'autre bout du développement noétique, enfin, les paragraphes 126 et suivants entérinent le fait que le premier moteur meuve comme objet de désir et d'imitation et décrivent les conséquences du mouvement qu'il met en branle.

Non seulement la thèse de la cause première comme forme n'est pas démentie par les textes plus directement théologiques d'Alexandre, mais elle s'y trouve même renforcée. Ici se situe la fine pointe de l'extension alexandrinienne de l'hylémorphisme – et l'écart avec Aristote. Il faut en effet rappeler que jamais le Philosophe ne qualifie explicitement le premier moteur de forme et semble même réticent à employer ce vocabulaire en  $\Lambda$ <sup>473</sup>. Un passage, en  $\Lambda$  8, parle certes de la « première quiddité » qui est sans matière et entéléchie, et en tire, dans la proposition immédiatement suivante, une conclusion sur le premier moteur immobile<sup>474</sup>. Le passage est toutefois bien peu clair et requiert une extrême prudence<sup>475</sup>. Que ce passage ait ou non servi à

---

471 C. Genequand [2001], p. 16-17. C. Genequand avance aussi, à partir de l'arabe, des arguments textuels que nous ne sommes pas en mesure d'évaluer.

472 Sur la division de ce passage en fonction de ses textes-sources, cf. S. Fazzo [2008a], p. 616.

473 Cf. E.E. Ryan [1970] ; G. Aubry [2006], p. 19-20. On a repris ces éléments dans G. Guyomarc'h [2008], p. 326 sq. De  $\Lambda$  6 à 9, « εἶδος » n'apparaît que trois fois : deux fois pour dire les Idées platoniciennes, et une fois, au datif, pour exprimer l'unicité spécifique du ciel (1071 b 15 ; 1071b17 ; 1074 a 32). Comme nous l'a suggéré M. Crubellier, on pourrait ajouter qu'en  $\Lambda$  4, Aristote propose un schéma dans lequel le moteur est un facteur distinct de la forme, et que la fin du chapitre étend explicitement ce schéma au « premier de tous les moteurs », qui « meut toutes choses », cf.  $\Lambda$  4, 1070b 34-35 et sur les deux interprétations possibles de cette proposition, M. Crubellier [2000], p. 158. M. Crubellier y discute l'interprétation d'Averroès (p. 1529-1530 Bouyges) selon qui la forme du premier moteur est en un sens toutes les formes. Or Averroès se réfère juste après à Alexandre (Fr. 20a et 20b Freudenthal) et l'on peut dès lors se demander si l'interprétation du moteur comme forme de toutes les formes n'est pas déjà d'Alexandre.

474 *Met.*  $\Lambda$ , 8, 1074a 35-37 : « τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον ὄν ».

475 Le raisonnement se construit ainsi : tout ce qui est multiple a une matière ; or la première quiddité est sans matière ; donc le premier moteur et le premier mû sont numériquement un. Rien, logiquement, n'implique que la première quiddité désigne le premier moteur, elle peut aussi tout à fait désigner le premier mû. Pour les anomalies de ce passage et son apparente contradiction avec la section 1073b 3 – 1074a 14, cf. G.E.R. Lloyd [2000], p. 266-267 et F. Baghdassarian [2011], p. 407-408 et p. 442 sq. (« une

Alexandre, ou que la thèse de la cause première comme forme soit la continuation d'une tradition antérieure, il reste qu'elle fait système dans la pensée de l'Exégète<sup>476</sup>.

L'univers alexandrinien compte donc trois types de formes, qui correspondent aux trois sortes de substances mentionnées dans le commentaire à Γ. Alexandre y reprenait la distinction entre substances mobiles et corruptibles, mobiles mais incorruptibles, immobiles et éternelles<sup>477</sup>. Au plus bas de l'échelle résident donc ces formes données dans une matière qui ne sont séparables et intelligibles en acte que par la pensée. Le deuxième niveau correspond aux âmes des sphères célestes. Il n'y a plus pour Alexandre que huit sphères : celle des fixes, celles des cinq planètes, celles enfin du soleil et de la lune<sup>478</sup>. Leur matière, pour autant qu'elle mérite ce nom, n'étant que locale, ces substances sont effectivement incorruptibles<sup>479</sup>. Immobiles en elles-mêmes, leurs âmes sont cependant mues par accident<sup>480</sup>. Or Alexandre distingue les âmes des sphères célestes de leur(s) moteur(s). Chaque sphère est animée et son âme est différente du moteur

---

contraction finale ». Certains auteurs ont en effet été tentés de considérer ce passage final comme une addition ultérieure (par exemple W. Jaeger [1948], tr. fr. [1997], p. 367 ; B. Dumoulin [1986], p. 337). Il n'est pas certains que ces arguments soient les plus convaincants, mais ils montrent à tout le moins combien il est hasardeux de tirer de ce passage des conclusions définitives quant à l'être du premier moteur.

476 La thèse de la cause première comme forme se lit aussi en *In Met.*, 171, 9 sq. ; *Quaestio* I 25, 39, 10-15 ; *De intellectu*, 108, 2. Un passage du commentaire à la *Physique* semble remettre en cause cette conclusion (M. Rashed [2011a], scolie 818, p. 639 ; cf. Simplicius, *In Phys.*, 1354, 25-34), qui affirme que le premier moteur n'est pas une forme. En fait, le passage vise plus exactement l'inhérence du premier moteur et refuse que celle-ci soit assimilable à l'inhérence d'une forme. Sur ce texte, cf. M. Rashed [2007b], p. 314. Quant à savoir si la thèse de la cause première comme forme est simplement un héritage, cf. tout de même Ps-Plutarque (Aetius), *Placita philosopharum*, 381e-f : « Ἀριστοτέλης τὸν μὲν ἀνωτάτω θεὸν εἶδος χωριστὸν ἐπιβεβηκότα τῇ σφαίρᾳ τοῦ παντός, ἥτις ἐστὶν αἰθέριον σῶμα, τὸ πέμπτον ὑπ' αὐτοῦ καλούμενον... ».

477 *In Met.*, 251, 23-38 (texte 2 ci-dessus au § 2.4.2.a). Cf. M. Rashed [2007b], p. 319-322.

478 *Quaestio* I 25, 40, 23-27 : « πλειόνων δὲ σφαιρῶν οὐσῶν τῶν τοῦ θεοῦ σώματος ἢ μὲν πρώτη τε καὶ ἐξωτάτω ἀπλῆν τε καὶ μίαν κινεῖται κίνησιν ἐκείνης ἐφέσει τῆς οὐσίας, αἱ δὲ μετὰ ταῦτα ἑπτὰ κινουῦνται μὲν καὶ τούτων ἑκάστη ἐφέσει τε καὶ ὀρέξει τῆς οὐσίας, ὁποίας καὶ ἡ πρὸ αὐτῶν ». Sur le lien de cette réduction du nombre de sphères par rapport aux 55, 47 ou 49 d'Aristote, cf. R.W. Sharples [1982a], p. 209, n. 91 et [1992], p. 85, n. 261. Sharples renvoie aux modifications de l'astronomie avant Alexandre, cf. par exemple Théon de Smyrne, *De utilitate mathematicae*, 180, 22 sq., à propos d'Adraste d'Aphrodise. Voir aussi *In Met.*, 40, 28 sq.

479 Cf. *Quaestiones* I 10 et I 15 ; *De mixione*, 229, 6-9 ; I.M. Bodnar [1997], p. 190, n. 3 ; M. Rashed [2007b], p. 321

480 Selon le témoignage de Simplicius, *In Phys.*, 1261, 30-33 : « καὶ ὁ μὲν Ἀλέξανδρος τὰς ἐν ταῖς πλανωμέναις σφαίραις ψυχὰς κατὰ συμβεβηκὸς κινεῖσθαι φησιν, οὐχ ὑφ' ἑαυτῶν μέντοι, ἀλλ' ὑπὸ τῆς τὰ σώματα αὐτῶν κινούσης, διότι ἐν τούτοις εἰσὶ κινουμένοις οὐκ ἐπὶ τὰ αὐτά, ἐφ' ἃ κινεῖται ὑπὸ τῶν ἐν αὐτοῖς ἀκινήτων. » Sur ce passage, voir R.W. Sharples [1982a], p. 209.

qu'elle désire<sup>481</sup>. Enfin, l'ultime sorte de forme est ce moteur, la cause première, forme de toutes les formes<sup>482</sup>. Cette description requiert une explication.

Le problème réside en effet dans le nombre de moteurs immobiles, c'est-à-dire le nombre de formes pures qu'Alexandre accepte : faut-il accorder à chaque sphère son propre moteur, le premier moteur désignant alors celui de la sphère des fixes ; ou bien n'y en a-t-il qu'un, que toutes les sphères désirent, chacune à leur façon ? La question répète une difficulté chez Aristote lui-même et l'on peut attendre de son Exégète qu'il l'ait traitée. Or les choses ne sont pas aussi simples, d'autant que, chez les lecteurs d'Alexandre, la question se déporte immédiatement vers celle de son supposé platonisme – diagnostic qu'il vaut mieux suspendre pour traiter la question<sup>483</sup>.

Tout d'abord, lorsque le *De anima* opère une typologie des formes, le nombre des formes séparées oscille sans cesse entre l'unité et la pluralité. Le passage (87, 6 – 88, 16) va permettre à Alexandre de poser l'existence de l'intellect agent<sup>484</sup>. L'Aphrodisien y repart de la différence entre sensation et intellection, qu'il distingue à la fois par leurs objets et par la manière dont toutes deux les discernent. La sensation reçoit la forme dans la matière et porte donc sur l'individu, elle discerne le composé. L'intellect discerne la forme du composé, sans sa matière ni en tant que matière. Ici, intellect et sensation portent donc sur les mêmes formes, les formes « matérielles » ou « données dans une matière » (τὰ ἐνυλα εἶδη) mais « c'est en un sens que la sensation les discerne et l'intellect, en un autre »<sup>485</sup>.

Mais Alexandre pose un second type de formes : des « formes par soi, séparées de la

---

481 *Quaestio* I 1, 4, 1 sq. ; *Quaestio* I, 25, 40, 8-10. Voir R.W. Sharples [1982a], p. 208. Sur le contexte exégétique d'une telle position d'Alexandre, cf. Simplicius, *In De caelo*, 381, 5 sq. ; R.W. Sharples [2002a], p. 4 sq. Voir aussi, pour le *De principiis*, par exemple § 96 et C. Genequand [2001], p. 9-10. Sur l'apparente remise en question de cette thèse par Simplicius (*In Phys.*, 1261, 33-37), cf. R.W. Sharples [1982a], p. 208 et [2002a], p. 18-19.

482 Si l'on accepte notre hypothèse selon laquelle la proposition d'Averroès (p. 1529 Bouyges), qui veut que la forme du premier moteur est en un sens toutes les formes, reprendrait déjà une thèse alexandrinienne. Cette thèse du Cordouan se situe en effet juste avant une citation d'Alexandre (Fr. 20a Freudenthal). Pour mémoire on trouve l'expression « forme des formes », pour l'intellect, chez Aristote, *DA* III, 8, 432a 2, mais Aristote ne veut sans doute pas y dire que l'intellect est une forme suprême.

483 P. Merlan [1963], par exemple, p. 17 : « we see that Alexander unhesitatingly assumes the existence of immanent eidè, roughly corresponding to Aristotle's forms, i.e. Platonic ideas made immanent, but also of immaterial transcendent intelligibles. » Alexandre serait donc fidèle à la distinction d'Alcinoos entre intelligibles premiers et seconds (*Didaskalikos*, 155, 39-41).

484 R.W. Sharples [1987], p. 1211.

485 *DA*, 87, 5-6.

matière et de tout substrat »<sup>486</sup> (87, 26). Pour ces formes, il n'y a pas de distinction entre l'ὑπαρξις et l'εἶναι τῆ ἐπινοία, il n'y a pas de différence entre ce qu'elles sont en elles-mêmes (« par leur subsistance propre »<sup>487</sup>) et ce qu'elles sont par la pensée. Pour elles, « le ceci est identique à l'essence »<sup>488</sup>. L'unification des modes d'existence va de pair avec celle des facultés qui les saisissent : « seul l'intellect est capable de les contempler »<sup>489</sup>. Mais cette contemplation n'est pas actualisation de l'intelligibilité, comme il en va pour les formes des composés sensibles, parce que, précisément, l'existence de ces formes incorporelles ne compose pas avec la matière et que ces formes sont dès lors intelligibles en acte, « sans le secours de ce qui les pense » : elles sont des intellects<sup>490</sup>.

Or si Alexandre emploie un pluriel en 87, 26, il revient au singulier en 88, 2. C'est pourquoi R.W. Sharples ne lit dans ce pluriel qu'une généralisation transitoire<sup>491</sup> et l'on peut porter au crédit de sa lecture le fait que ce pluriel se trouve au sein d'une proposition hypothétique. Cependant, le pluriel se retrouve clairement répété en 88, 6-9, mais sera finalement réduit à l'unité lorsqu'il sera question de l'intellect agent.

Le texte est donc peu stable, et cette même instabilité traverse le *Commentaire à la Métaphysique* : le début du commentaire à B n'évoque qu'une « cause », forme absolument sans matière qui est le dieu et l'intellect<sup>492</sup>. Quelques pages plus loin, dans le commentaire à la présentation de la huitième aporie, Alexandre annonce l'enquête de *Métaphysique* Λ, 8 et laisse à deux reprises ouverte la possibilité que ces formes sans matière soient plusieurs en nombre<sup>493</sup>. Enfin, dans le commentaire à Δ 8, Alexandre mentionne au pluriel les moteurs des sphères célestes, en les opposant aux formes des composés sublunaires et en les décrivant comme des

---

486 DA, 87, 25-27 : « εἰ δὲ τινὰ ἐστὶν εἶδη, ὡς τὰ καθ' αὐτά, χωρὶς ὕλης τε καὶ ὑποκειμένου τινός, ταῦτα κυρίως ἐστὶ νοητά... »

487 DA, 88, 7 : « κατὰ τὴν οἰκείαν ὑπόστασιν ».

488 DA, 87, 20.

489 DA, 87, 21-22.

490 DA, 87, 28 – 88, 1.

491 R.W. Sharples [1987], p. 1211 : « the references to pure forms in this passage are generally in the plural ; but both these and the exceptions in the singular seem to be abstract generalizations ».

492 In Met., 171, 9-11 : « περὶ γὰρ τοῦ αἰτίου καὶ εἶδους, ὃ πάντη ἄυλός ἐστιν οὐσία κατ' αὐτόν, ἦν καὶ πρῶτον θεὸν καὶ νοῦν καλεῖ, ὃ λόγος ἐν τούτοις προηγουμένως αὐτῷ γίνεται. »

493 In Met., 178, 19-21 (« καὶ εἰ ἔστι τι αἴτιον χωριστὸν καὶ ἄυλον, πότερον ἐν τούτῳ κατ' ἀριθμὸν ἐστὶν ἢ πλειῶν, περὶ ὧν αὐτὸς ἐν τῷ Λ τῆσδε τῆς πραγματείας λέγει ») et 179, 1-2 (« καὶ εἰ ἔστιν ὅλως ἄυλά τινα εἶδη, ὅποσα ταῦτά ἐστι, περὶ ὧν, ὡς προεῖπον, ποιήσεται λόγον ἐν τῇ περὶ τῶν ἀνελιπτουσῶν θεωρίᾳ »).

substances au sens des *Catégories*. Ces formes réalisent l'unification de l'ensemble des critères de la substantialité : ce sont non seulement des formes, mais encore des formes autonomes, subsistant par elles-mêmes.

Ἐπιζητήσαι τις ἂν πρὸς τοῦτο περὶ τῶν εἰδῶν τῶν ἐν τοῖς θείοις [376.1] σώμασιν· ταῦτα γὰρ οὔτε ἔνυλα οὔτε φθαερά καὶ χωριστὰ τῇ ἐπινοίᾳ τοῦ ὑποκειμένου αὐτοῖς σώματος. Τὰ μὲν γὰρ κινητικὰ αὐτῶν εἶδη εἶη ἂν ἐν τῇ πρώτῃ μοίρᾳ τῆς οὐσίας· ἄτομοι γὰρ καὶ αὐταὶ οὐσίαι καὶ ἔσχατοι καὶ ἐν μηδενὶ οὔσαι.

On peut enquêter en outre sur les formes dans le domaine des corps divins. Celles-ci, en effet, ne sont ni dans une matière, ni corruptibles, ni séparables par la pensée du corps qui serait leur substrat. D'une part, en effet, les formes qui les meuvent seraient des substances de premier ordre, car elles aussi sont indivisibles, ultimes et ne résident dans rien.

(*In Met.*, 375, 37 – 376, 3)

Si ce texte identifiait l'âme des sphères avec leurs moteurs, il irait contre la thèse standard de l'Exégète. Mais les formes en question correspondent bien aux moteurs immobiles des sphères célestes et non à leur âme, comme l'indique le « κινητικὰ »<sup>494</sup>. La mention « ἐν τοῖς θείοις σώμασιν » ne doit pas égarer : elle ne signifie pas que les moteurs inhèrent aux sphères au sens de l'inhérence hylémorphique<sup>495</sup>. Ces formes sont bien les substances premières du commentaire à *Métaphysique Γ*, distinctes des substances au second sens, les sphères elles-mêmes ou leur âme.

La question de la pluralité ou de l'unité des moteurs immobiles mériterait d'être poursuivie, mais une remarque de simple logique s'impose. D'un point de vue linguistique, l'emploi par Alexandre d'un singulier est aisément compatible avec la thèse d'une pluralité de formes sans matières. Soutenir que la théologie a pour objet une forme (parce qu'elle est première et éminente) ne contredit pas la conception d'une pluralité des moteurs célestes – et peut s'accompagner en sous-main, par exemple, d'une hiérarchie de ces moteurs. En revanche, l'emploi du pluriel dans les textes ne s'accorde que difficilement avec une doctrine de l'unicité du premier moteur. Or ce pluriel est récurrent. Toutefois, comme on va le voir plus loin, dans le feu de l'action argumentative, lorsqu'Alexandre élabore la complexe mécanique céleste du mouvement des sphères, il ne présuppose jamais qu'*un seul* moteur immobile<sup>496</sup>.

L'hésitation de l'Exégète, si, comme nous tendons à le penser, il y en a une, porte au fond

494 Alexandre ne distingue pas entre κινητικόν qui désignerait un moteur mû et κινουῶν un mouvant immobile (à la façon de L. Couloubaritsis [1997], p. 75, n. 71). Cf. par exemple *In Met.* 12, 11 ; *Quaestio I* 1, 4, 8

495 Cf. le témoignage clair de Philopon qui cite le commentaire d'Alexandre au *DA* II, 3, 415a 11 (*In DA*, 261, 10-15) et le passage cité ci-dessus du commentaire perdu à la *Physique* (M. Rashed [2011a], scolie 818, p. 639 ; cf. Simplicius, *In Phys.*, 1354, 25-34).

496 Cf. en ce sens I.M. Bodnar [1997], p. 192, n. 8.

sur la difficulté de savoir comment des formes sans matière pourraient être numériquement multiples et distinctes les unes des autres. C'est l'un des problèmes que pose la section finale de  $\Lambda$  8, problème repris par Théophraste<sup>497</sup> et Alexandre dans son *De principiis*. Même en réduisant le nombre de sphères à huit, on n'élimine en effet pas la question de la multiplicité numérique de leurs moteurs puisqu'ils sont absolument sans matière. Le *De principiis* affirme ainsi qu'ils ne peuvent être ni spécifiquement identiques (sinon leur distinction exigerait une matière), ni spécifiquement multiples (sinon il faudrait une différence spécifique, donc une composition qui contredirait leur simplicité)<sup>498</sup>.

La solution de l'aporie consiste à soutenir une multiplicité en ordre, selon l'antérieur et le postérieur. Cette solution est d'abord critiquée, parce qu'elle semble supposer une forme de contrariété qui est inacceptable dans le supralunaire<sup>499</sup>. Au comble d'une ontologie scalaire, l'Aphrodisien comprend en effet ici l'ordre selon l'antérieur et le postérieur en termes d'augmentation et de diminution, ce qui suppose que les choses ainsi ordonnées participent de l'un des contraires, au sens où quelque chose de moins chaud le serait par participation du froid. Mais l'objection est ensuite retournée : un ordre selon l'antérieur et le postérieur n'implique pas nécessairement de contrariété. Alexandre renvoie ici au fameux sens de l'antériorité qui semble jouer un rôle crucial dans sa métaphysique, l'antériorité substantielle<sup>500</sup>. Il explique alors pourquoi une différence en antériorité et postériorité n'implique pas de contrariété, *via* l'exemple de la chaleur : une chose peut être moins chaude qu'une autre sans pour autant être mélangée à du froid (§ 93). Il est donc légitime de parler d'une hiérarchie des moteurs célestes selon Alexandre, c'est-à-dire une pluralité de formes qu'on peut bien qualifier de « pures »<sup>501</sup>, ordonnée

---

497 Théophraste, *De principiis* (« Métaphysique »), 5a 14 sq.

498 Voir respectivement *De principiis*, § 86 et 87. Cf. C. Genequand [2001], p. 10-11 et déjà R.W. Sharples [1982a], p. 209.

499 *De principiis*, § 88.

500 *De principiis*, § 92, en référence sans doute à *Met.*  $\Lambda$ , 8, 1073b 1-3 comme le note C. Genequand [2001], p. 11. Mais, contrairement à ce que dit C. Genequand (note *ad loc.*, p. 160), Aristote parle bien dans la *Métaphysique* d'une antériorité selon la substance, à savoir en  $\Delta$  11. Passons sur la confusion dans laquelle tombe ensuite (p. 11-12) C. Genequand entre  $\pi\rho\omicron\varsigma$  ἔν et ἐφεξῆς. Sur les substances divines comme « plus nobles » (« τιμιώτεροι »), cf. *In An.Pr.*, 4, 5-7. L'antériorité substantielle du premier moteur est aussi affirmée dans le *De principiis* § 62 qui justifie que le premier moteur soit une substance parce qu'il est impossible que ce qui est antérieur à la substance ne soit pas une substance.

501 Le terme n'est pas chez Alexandre mais si l'on entend par là, comme il est courant, une forme immatérielle et séparée, alors cela s'applique parfaitement à ce qu'il en dit. Sur cette expression, cf. E.E. Ryan [1973].

selon leur noblesse et leur degré d'être<sup>502</sup>.

*b) À quoi bon un dieu ?*

Les personnages étant posés, il faut maintenant esquisser comment se joue la pièce.

Au sommet de l'ordre du monde, ou plus exactement à sa circonférence<sup>503</sup>, réside le premier moteur immobile, forme pure qui se pense elle-même, intellect éternellement en acte, voire « acte pur » – l'expression trouve peut-être sa première occurrence chez Alexandre<sup>504</sup>. Le premier moteur, conformément à la double critique du platonisme et du stoïcisme présentée dans le commentaire à la huitième aporie de B, n'est ni purement séparé ni immanent<sup>505</sup>. La thèse permet en outre à l'Exégète d'assigner un « lieu » à un être qui n'est pas corporel. Le premier moteur est une « substance par soi qui emplit la totalité de la surface extérieure » du ciel<sup>506</sup>.

Une question est de savoir si sa pensée s'étend également à ce qui découle de lui, ce qu'il met en mouvement. Le *De anima* n'aborde pas cette question et reste malgré tout focalisé sur l'intellection humaine. De même, la pensée de soi n'est octroyée qu'à l'intellect humain quand il est en acte, et seulement de façon accidentelle ; elle n'y est pas explicitement accordée à la cause première<sup>507</sup>. En revanche, le *De principiis* argumente clairement en faveur d'une intellection du premier moteur restreinte à lui-même<sup>508</sup>. La thèse est confirmée par une citation d'Averroès, le *De*

---

502 Cela découle de l'exemple du chaud, mais aussi et surtout du commentaire à *Métaphysique* α, cf. *In Met.*, 147, 3 – 148, 10 (cité ci-dessus § 2.1.3.a). Qu'il y ait un ordre dans le ciel, voire une hiérarchie, selon les péripatéticiens est mentionné par Atticus, Fr. 3, § 9 (« εἰ καὶ τὰ κατ' οὐρανὸν ἐν τάξει τινὶ καὶ κόσμῳ διοικεῖται. »)

503 Cf. par exemple Simplicius, *In Phys.*, 1354, 26 sq.

504 Voir l'expression, en arabe du moins, dans le *De principiis*, § 64. R. Brague fait l'hypothèse qu'il s'agirait de la première occurrence dans R. Brague [2002], p. 202.

505 Cf. ci-dessus § 1.1.3.b. « Séparé » doit s'entendre ici au sens du χωρισμός reproché à Platon, non au sens de l'indépendance d'existence, que possède le premier moteur immobile.

506 *Commentaire perdu à la Physique*, scolie 821 (M. Rashed [2011a], p. 640-641).

507 Pour la pensée de soi par accident, cf. *DA* 86, 15 sq. Sauf erreur, l'expression « νόησις νοήσεως » n'apparaît à aucun moment du *corpus* grec d'Alexandre.

508 *De principiis*, § 107, 112-116. Logiquement la chose devrait s'appliquer aux autres moteurs immobiles mais ces passages n'évoquent le premier moteur qu'au singulier. La thèse selon laquelle les moteurs immobiles devraient se penser les uns les autres a été avancée par P. Donini [1974], p. 32-34. Contrairement à ce que soutient R.W. Sharples [2002b], p. 8, n. 31, le paragraphe 114 ne soutient pas vraiment que le premier moteur pense autre chose que lui-même : à la suite du § 114 l'hypothèse selon laquelle il pourrait le faire est contredite par l'impossibilité qu'il pense quelque chose de moins noble que lui.

*intellectu* et la *Quaestio* I 25, dans une argumentation très semblable à celle du *De principiis*<sup>509</sup>.

Un passage du *De principiis*, cependant, laisse ouverte la possibilité qu'il faille aussi au premier moteur penser ce qui résulte du mouvement du corps divin qu'il meut (§ 120). Le *De providentia* propose la même thèse (65, 13 sq. Ruland) en arguant que l'opinion selon laquelle le dieu ne connaîtrait pas ce qui advient grâce à lui est absurde<sup>510</sup>, parce qu'étant le plus sage des êtres, il doit aussi connaître ce qui émane de lui. Mais le *corpus* ne semble pas, à notre connaissance, contenir de développement explicitant l'apparente contradiction avec les passages qui soutiennent une intellection divine limitée à elle-même<sup>511</sup>.

Après la cause première vient le premier mû. Le mouvement de la sphère des fixes est simple, continu, éternel et circulaire. Il est seulement causé par le désir d'imiter le premier moteur immobile<sup>512</sup>. Les sphères des planètes, du soleil et de la lune, quant à elles, sont mues de deux mouvements<sup>513</sup>. Elles le sont d'une part par un mouvement autonome, d'ouest en est, causé par le même désir d'imiter le moteur immobile<sup>514</sup>. Elles sont mues en outre par un mouvement diurne

509 Pour le témoignage d'Averroès, cf. p. 1623 Bouyges (C. Genequand [1986], p. 161) = Fr. 32 Freudenthal. Cf. à ce sujet S. Pines [1987], p. 179. *De intellectu*, 109, 23-25 : « καὶ ὁ πρῶτος δὲ νοῦς καὶ ἐνεργεῖα νοῦς αὐτὸν νοεῖ παραπλησίως καὶ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν. Ἀλλ'ἐκεῖνος πλεον τι παρὰ τοῦτον ἔχει. Οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἢ αὐτὸν νοεῖ. » ; « Quant au premier intellect, c'est-à-dire l'intellect en acte, il se pense aussi lui-même presque de la même manière et pour la même raison. Mais celui-ci possède quelque chose de plus que le précédent [*i.e.* l'intellect humain] : il ne pense rien d'autre que lui-même. » Le passage de la *Quaestio* I 25 est le suivant (39, 11-14) : « ...νοῦν δὲ τὸν κατ' ἐνεργεῖαν, αἰεὶ γὰρ νοοῦντα καὶ νοοῦντα τὸ τῶν ὄντων ἄριστον, τοῦτο δ' ἐστὶν αὐτός. αὐτὸν δὲ αἰεὶ νοεῖ ὁ νοῦς οὗτος· τὸ γὰρ μάλιστα νοητὸν ὁ μάλιστα νοῦς νοεῖ, μάλιστα δὲ νοητὸν τὸ χωρὶς ὕλης εἶδος » ; et quelques lignes plus loin (39, 19-20) : « ἀλλὰ μὴν ἢ τοιαύτη οὐσία ὁ προειρημένος νοῦς ἐστὶν, διὸ ἑαυτὸν νοεῖ ».

510 S. Fazzo, M. Zonta [1999], p. 143 ; P. Thillet ([2003], p. 115) donne une traduction en tout point similaire : « En outre, la thèse selon laquelle Dieu ne connaîtrait pas les choses qui viennent à l'être par lui est tout à fait absurde ». Sur la possibilité que cette thèse se lise aussi dans la *Quaestio* II 21, cf. R.W. Sharples [2002b], p. 8 et n. 32.

511 Pour un contraste, sur cette question, avec Thémistius, cf. S. Pines [1987]

512 Voir entre autres *De principiis*, § 7-12.

513 La description qui suit est tirée de la *Quaestio* I 25, dans la lecture défendue par I.M. Bodnar [1997] qui entreprend de résoudre, sans transformation excessive du texte, les problèmes soulevés par R.W. Sharples [1982a], p. 209-210, à propos du passage de 40, 23 -30. Voir aussi, pour une description similaire, le témoignage de Simplicius, *In De caelo*, 472, 8 sq.

514 La difficulté reste entière de savoir s'il s'agit de leur propre moteur immobile ou du premier d'entre eux (mais dans ce cas, à quoi serviraient les autres moteurs ?). Le problème repose entre autres sur la lecture de la *Quaestio* I 25, 40, 25-27 : « αἰ δὲ μετὰ ταῦτα ἐπτὰ κινοῦνται μὲν καὶ τούτων ἐκάστη ἐφέσει τε καὶ ὀρέξει τῆς οὐσίας, ὅποιας καὶ ἡ πρὸ αὐτῶν ». Dans « ἐφέσει τε καὶ ὀρέξει τῆς οὐσίας », le « τῆς » est une correction de Bruns, contre un « τινὸς οὐσίας » donné par tous les manuscrits, qui convient mieux à l'ὅποιας qui suit (R.W. Sharples [1982a], p. 209, n. 92 ; I.M. Bodnar [1997], p. 192, n. 8). Sur ce désir de l'âme des sphères pour le premier moteur : cf. le commentaire à *Métaphysique* Λ Fr 21 Freudenthal (Averroès, p. 1534-1535 Bouyges). Cf. aussi Simplicius *In Phys.*, 1354,



opposé au précédent, causé par le mouvement de la première sphère. En un sens, donc, tous les mouvements résultent du premier moteur<sup>515</sup>. Celui-ci meut comme cause finale, objet ultime vers lequel tend la volonté rationnelle des sphères célestes (βουλητόν, βούλησις)<sup>516</sup>. Cette volonté est libre, mais, parce qu'elle est ferme et rationnelle, elle explique la régularité du mouvement de la première sphère<sup>517</sup>.

Que le moteur immobile soit « aimé » par l'ensemble des sphères signifie que celles-ci veulent s'y assimiler, non pas qu'elles veulent l'acquérir<sup>518</sup>. En ce sens, selon Alexandre, le mouvement de la sphère des fixes « imite » le repos du premier moteur immobile. Plus généralement, c'est cette quête d'assimilation qui rend raison de la tendance (ἔφεσις) inhérente à toute substance – et non pas uniquement aux substances animées – à actualiser sa forme, à se perfectionner, et, ainsi, à désirer une immortalité restaurée (« ἐφέσει ἀθανασίας ἐπισκευαστῆς τινος », *DA* 36, 7)<sup>519</sup>. Les substances sont ainsi polarisées par le désir du bien suprême<sup>520</sup>.

Cette conception alexandrinienne des rapports entre les sphères et leur moteur est

---

29-34.

515 C'est ce qui explique sans doute le passage de Simplicius, *In Phys.*, 1357, 6 sq. où il est dit que, selon Alexandre, même le mouvement diurne est causé par le moteur de la première sphère. Cf. R.W. Sharples [1982a], p. 2010 et I.M. Bodnar [1997], p. 199, n. 25. Voir de même *De principiis*, § 55.

516 Simplicius, *In Phys.*, 941, 21 – 942, 2 ; M. Rashed [2007b], p. 297-298. Certains témoignages semblent octroyer au premier moteur une causalité efficiente, par exemple Simplicius, *In Phys.*, 258, 14-15 et *Commentaire perdu à la physique*, scolie 826. Voir à ce sujet R.W. Sharples [2002a], p. 19 n. 94. ; M. Rashed [2007b], p. 198 ; M. Rashed [2011a], p. 127, n. 234. Ces passages ne sont pas dirimants.

517 Cf. au sujet de l'emploi en ce contexte de βούλησις, les réflexions de M. Rashed [2011a], p. 130-133. Voir aussi le fragment 30 de Freudenthal (Averroès, 1605, Bouyges) traduit dans C. Genequand [1986], p. 154 et M. Rashed [2011a], p. 130.

518 Cf. *Quaestio* I 25, 40, 17-18 (« ἡ δ' ἔφεσις αὐτῶ οὐ τοῦ λαβεῖν αὐτό ») et 40, 21-23 : « ἔτι τε ὁμοίωσίς ἐστι τῶ τελείῳ καὶ ἡ καθόλου ἦν δύναται ἕκαστον τῶν ὁμοιοῦσθαι ἐφιεμένων αὐτῶ <τελειοῦσθαι> τελειότης, τελειότης δὲ τοῦ κυκλοφορητικοῦ σώματος ἢ τοιαύτη περιφορά. » La distinction entre la fin vers laquelle on tend et la cause finale au sens de ce dont on cherche à s'emparer trouve son origine dans une certaine lecture de *Met.* Α 7, 1072b 2-3, texte extrêmement disputé qu'Alexandre a sans doute lu comme « ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τινός, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι » (reconstruit, avec prudence, par M. Rashed [2011a], p. 127-130, à la différence de E. Berti, par exemple dans E. Berti [2000], p. 230). Alexandre y a en effet lu une distinction entre la fin dont l'être est indépendant de celui qui tend vers elle, et la fin comme le bénéficiaire qui est transformé par l'acquisition de la fin. Sur ce texte, voir entre autres S. Fazzo [2002b] et en particulier, p. 370-375 pour une autre reconstitution du texte lu par Alexandre. Voir aussi A. Laks [2007], p. 107 ; F. Baghdassarian [2011], p. 296 sq. Le passage est souvent lu en lien avec *DA* II, 4, 415b 2-3, mais le lien entre les deux textes n'est pas non plus exempt de toute difficulté. Cf. aussi *GA* II, 6, 742a 20 sq.

519 Pour le fait que même les substances inanimées peuvent être créditées d'une « ἔφεσις », cf. la *Quaestio* II 23 et M. Rashed [2011a], p. 143. Le terme « ἔφεσις » se lit déjà chez Théophrase.

520 Pour l'identification de la « cause première » au bien suprême que « toutes choses désirent » cf *In Met.*, 14, 15 ; 15, 3 sq. ; 160, 12 (« τὸ κυριώτατον ἀγαθόν, οὗ πάντα ἐφίεται »).

devenue, à des degrés divers, l'*opinio communis* de la théologie aristotélicienne<sup>521</sup>. À ce titre, aussi, elle a subi toutefois une cinglante critique de la part d'E. Berti. Rappelons-en brièvement l'enjeu. Que le mouvement circulaire soit d'une certaine manière un repos est attesté dans Aristote lui-même, en *Phys.* VIII, 9, 265b 1-2. Mais jamais Aristote ne se sert du concept d'imitation en  $\Lambda$ . Alexandre étend en fait à l'ensemble du monde une relation qui ne se lit chez Aristote que pour dire métaphoriquement la relation de la nature au ciel<sup>522</sup> – et non pas pas du ciel envers le premier moteur. De surcroît, l'usage des thèses sur la motricité animale et le moteur immobile du désirable<sup>523</sup> ne saurait que difficilement s'appliquer à la relation au premier moteur, lequel n'est pas un « bien pratique ». Enfin, que le premier moteur meuve « comme éromène » ne vaut que par métaphore, une métaphore qui, au demeurant, n'autorise même pas de penser l'idée d'assimilation<sup>524</sup>.

La thèse de l'Exégète représente assurément l'un des plus éclatants exemples de la méthode d'import-export qu'on a évoquée plus haut<sup>525</sup>, qui, égalisant le *corpus*, en vient à effacer les spécificités de ses problématiques locales. Or il est difficile de ne pas penser qu'Alexandre a eu connaissance des critiques que Théophraste avait lancé contre cette interprétation. Théophraste a en effet montré, d'une part, qu'une telle incursion de la notion de « μίμησις » relevait du platonisme, d'autre part que la notion d'imitation ne peut que mal convenir à la relation entre un être immobile et un mouvement, fût-il circulaire<sup>526</sup>. L'accusation de platonisme n'est de fait pas dénuée de raison, non seulement à cause de l'élaboration platonicienne de la relation mimétique qui lie être et devenir, corruptible et incorruptible, mais aussi en raison de son emploi dans le *Timée*, par exemple, un ouvrage qu'indiscutablement, Alexandre connaît. Le geste alexandrinien ne peut pas être purement innocent de ces critiques. Pire, il semble même prêter le flanc à cette critique : dans le *De principiis*, un traité avare en noms propres, qui reprend *Métaphysique*  $\Lambda$  6-10

---

521 E. Berti décline son influence dans E. Berti [2000], p. 237 sq. Pour la transmission arabe des thèses alexandriniennes sur la cause première, voir l'étude passionnante de G. Endress [2002].

522 *GC* II, 10, 337a 3-7 ; *Meteor.* I, 9, 346b 35-36 ; *Met.*  $\Theta$ , 8, 1050b 28.

523 *DA* III, 9-10 et *DMA* 6.

524 Ces critiques se lisent dans les nombreux articles d'E. Berti à ce sujet. Voir E. Berti [1998] ; [2002] ; [2007]. Ces articles sont repris dans E. Berti [2008a]. E. Berti reprend également des arguments d'A. Stevens, exposés par exemple dans A. Stevens [2011]. Sur les problèmes que pose plus généralement l'idée du premier moteur comme cause finale, cf. la synthèse éclairante de F. Baghdassarian [2011], p. 328-358.

525 Cf. ci-dessus, § 1.2.1.

526 Voir Théophraste *De principiis* (« *Métaphysique* »), 5a 23-b 10 ; 7b 23 sq. ; 11a 27 sq.

en l'expurgeant de ses passages proprement doxographiques<sup>527</sup>, Alexandre se pique de citer Platon et sa définition du dieu comme Un parce qu'il se pense lui-même<sup>528</sup>.

Il est toujours loisible de trouver, pour « défendre » Alexandre, tous les lieux du *corpus* dont l'Exégète a tiré cette doctrine – c'est une règle : rien dans Alexandre n'est jamais tout à fait sans raison textuelle<sup>529</sup>. En tant qu'interprétation, la doctrine alexandrinienne demeure séduisante, précisément par sa capacité à synthétiser les textes en proposant un modèle cohérent<sup>530</sup>. Mais surtout – c'est là, à notre sens, l'enjeu principal pour qui veut lire Alexandre –, cette doctrine fait sens avec une interprétation générale de l'ontologie aristotélicienne. Le concept d'imitation trouve sa place dans un modèle du monde finalisé et intégralement gouverné par l'hylémorphisme, dont le dieu est une forme pure, à la fois cause et maximum de l'être. L'imitation décrit la tendance de toute forme, supra- ou sublunaire, à viser sa propre perfection. Autrement dit, non seulement l'écart avec Aristote n'est pas indéfendable en tant qu'interprétation constructive de la pensée aristotélicienne, mais surtout il est partie prenante de l'aristotélisme que bâtit Alexandre.

Ainsi compris, le premier moteur ne penche-t-il pas toutefois vers le paradigme platonicien ? Il est en tout cas certain que la cause première n'est pas un universel substantivé et séparé. Mais, maximum d'intelligibilité et d'être, dont la seule présence suffit à produire l'ordre du monde<sup>531</sup>, elle exemplifie à plein le principe de causalité du maximum. La critique théophrastéenne, qui demande comment un être immobile pourrait bien être imité par des êtres mobiles, ne semble pas gêner outre mesure Alexandre. L'immobilité s'accommode de la notion d'imitation, précisément parce que l'ontologie scalaire à l'œuvre dans le principe de causalité du maximum implique une dénivellation entre la cause qui est maximale  $x$ , d'une part, et le reste des choses qui sont  $x$ , d'autre part. Or, ici, le «  $x$  » en question n'est pas la mobilité ou l'immobilité (qui vient au contraire creuser l'écart entre la cause maximale et le reste), mais l'être ou l'intelligibilité. L'immobilité est là pour garantir l'impossibilité de la régression à l'infini et le

---

527 Cf. S. Fazzo [2008a], p. 616.

528 *De principiis*, § 121. C. Genequand note qu'il est difficile de trouver exactement la source platonicienne d'Alexandre (C. Genequand [2001], p. 163), mais la thèse est courante dans les cercles médio-platoniciens.

529 Voir la reconstruction par M. Rashed du commentaire à *Phys.* I, 9 et la justification de la notion d'assimilation, dans M. Rashed [2011a], p. 136-139.

530 La thèse de la causalité finale du premier moteur compte encore de sérieux défenseurs : cf. A. Laks [2000] et [2007] ; J.-B. Gourinat [2004], etc.

531 Cf. Fr. 30 Freudenthal et R.W. Sharples [2002a], p. 6.

maximum de perfection possible<sup>532</sup>. Comme cause finale et *via* l'action des sphères célestes et de la « puissance divine », le premier moteur produit non seulement l'ordre du monde, mais aussi sa permanence<sup>533</sup>.

Alexandre est en effet connu pour sa théorie de la providence<sup>534</sup>. S'écartant de la thèse courante à l'époque qui limite l'exercice de la providence au supralunaire, et sans doute en lien avec les critiques d'Atticus<sup>535</sup>, l'Exégète affirme que la providence divine s'exerce aussi dans le sublunaire, quoiqu'elle n'aille pas jusqu'au niveau de l'individu et de l'accident<sup>536</sup>. La providence garantit en effet l'éternité spécifique des formes et la succession des générations<sup>537</sup>. Mais Alexandre théorise en outre les effets de cette « puissance divine » qui, instituant une continuité entre les lieux sublunaire et supralunaire<sup>538</sup>, intervient jusque dans l'apparition de l'âme, en produisant les conditions de son émergence<sup>539</sup>. En ce sens, Alexandre peut affirmer que le moteur éternel est « cause de l'être » (« αἴτιον τοῦ εἶναι ») de tous les automoteurs sublunaires<sup>540</sup>. Par effet de « transmission », la nature est comme un montreur de marionnettes qui tire les fils des pantins sublunaires<sup>541</sup>.

---

532 Voir la démonstration de l'immobilité du premier moteur dans le *De principiis*, § 29-44.

533 La source de cette thèse doit être cherchée dans GC II, 10.

534 Sur le texte du *De providentia* et son authenticité, cf. H.J. Ruland [1976], p. 144 sq ; S. Fazzo, M. Zonta [1999] p. 87 sq., 167 sq. ; P. Thillet [2003], p. 64 sq. ; C. Riedweg [2011] (qui, à la suite de P. Thillet, reprend en compte les fragments grecs du traité, les édite et les traduit).

535 Atticus Fr. 3, 7-10 ; R.W. Sharples [2002a], p. 13 sq. Pour une mise en contexte, cf. aussi S. Fazzo, M. Zonta [1999] p. 18-35.

536 Cf. *De providentia*, 63, 2 ; *Quaestio* I 25, 41, 8 sq. ; *Quaestio* II 19, 63, 15 sq. ; *Quaestio* II 21, 65, 25 sq. R.W. Sharples [2002a], p. 30.

537 Sur les différentes interprétations de l'action de la providence, cf. R.W. Sharples [2002a], p. 34-35. Sur la compréhension alexandrinienne de l'éternité spécifique des formes, cf. M. Rashed [2007b], p. 237-246.

538 Sur cette distinction chez Alexandre, cf. M. Rashed [2011a], p. 74 sq.

539 On peut lire cette théorie comme l'insistance sur le rôle du soleil, dans la thèse aristotélicienne selon laquelle c'est un homme qui engendre l'homme, *et aussi le soleil*. Cf. M. Rashed [2007b], p. 284-285. Pour la notion de puissance divine, cf. *In Met.*, 104, 8 ; *In Meteor.* 7, 11 ; *De providentia*, 77, 12 ; *Quaestio* II 3, 47, 30 sq. et 49, 29 ; *Mantissa* 172, 17. Cf. P. Donini [1996] ; S. Fazzo [2002a], p. 201-207 ; R.W. Sharples [2002b], p. 12, n. 53. L'expression se lit déjà dans le *De mundo* 6, 397b 19 ; 398b 8. Sur le caractère mécanique de cette action, cf. R.W. Sharples [2002b], p. 11 sq. et M. Rashed [2007b], p. 278-285.

540 *Commentaire perdu à la physique*, scolie 662 (M. Rashed [2011a], p. 567-568, commenté dans M. Rashed [2007b], p. 277-278). Comme le note M. Rashed (p. 277), étant donné le contexte, « moteur éternel » renvoie sans doute ici au premier mû.

541 Sur ce texte très commenté d'Alexandre, cité par Simplicius, *In Phys.*, 311, 29-37 et l'analogie des « νευροσπαστούμενα », cf. I. Kupreeva [2003], p. 328-330 ; P. Accattino [2003], p. 176-178 ; M. Rashed [2007b], p. 279 sq. Sur le concept de διαδοχή, voir Simplicius, *In Phys.*, 311, 18-19 et la *Quaestio* I 1, 3, 1-9, M. Rashed [2007b], p. 278-285.

Le divin, c'est-à-dire, en dernière analyse le premier moteur<sup>542</sup>, cause ainsi la « permanence » du monde, comme l'affirment deux passages du *De principiis* et le *De providentia*<sup>543</sup>. Le premier passage du *De principiis* décrit en effet l'effet de la puissance divine comme ce qui assure l'unification du monde<sup>544</sup>. Le second passage, plus nettement, décrit comment la « substance première » meut à titre de cause finale. Toutes les substances, dit alors Alexandre, visent cette substance première à la mesure de leurs moyens, selon ce qui est propre à chacune, et c'est ce qui explique le fait qu'elles se maintiennent dans la durée. Les termes arabes sont ici « *baqā'* » et « *thabāt* » qui traduisent très probablement le grec « διαμονή » qu'on lit dans un fragment grec du *De providentia* et la *Quaestio* I 25<sup>545</sup>. La version arabe du *De principiis* de Théophraste traduit d'ailleurs le verbe « διαμένω » par « *baqā' un* » dans un passage selon lequel « le divin est le principe de toutes choses, par lequel toutes choses à la fois sont et demeurent »<sup>546</sup>.

Comme le dit M. Rashed, en remplaçant l'analogie des automates du *De generatione animalium* par celle du montreur de marionnettes, « Alexandre coupe court à une interprétation de GA qui se passerait du Premier Moteur »<sup>547</sup>. Au niveau purement phénoménal, l'univers aristotélicien est peut-être indiscernable d'un univers épicurien, à tout le moins d'un univers épicurien au mieux de sa forme, en terme de régularités des enchaînements de causes et d'effets<sup>548</sup>. Du point de vue aristotélicien, les phénomènes naturels se laissent ainsi intégralement et adéquatement expliquer par leurs propres causes, sans recourir à un premier moteur immobile divin. La santé recouvrée par son patient s'explique intégralement par son premier moteur, la

542 L'action de la providence est indirectement causée par le premier moteur immobile, cf. *De providentia* 93, 8 – 95, 16 Ruland (P. Thillet [2003], p. 124-125 ; M. Rashed [2007b], p. 283-284). Alexandre y commente le « τὰλλα » de *Met.* A, 7, 1072b 3-4 « κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τὰλλα κινεῖ ».

543 Cf. *De principiis* § 128 et 130.

544 Le traducteur arabe du *De principiis* rend le terme grec qu'il avait sous les yeux par deux mots : *'ittihād* et *'intizām* qui disent la réunion et l'unification. Nous remercions chaleureusement M. Crubellier pour ces vérifications.

545 Le fragment se lit dans Cyrille, *Contra Julianum*, III, 625c, Fr. 3 Grant, cf. P. Thillet [2003], p. 105 et C. Riedweg [2011] p. 294. Le passage très proche de la *Quaestio* I 25, 41, 12 sq. est le suivant : « ἐπειδὴ τῆς τούτου χάριν τεταγμένης μεταβολῆς καὶ αἰδίου κατ' εἶδος διαμονῆς κεῖνται κινεῖσθαι τοῦ κυκλοφορητικοῦ σώματος αἰ μετὰ τὴν πρώτην τε καὶ ἀπλανῆ καλουμένην ἑπτὰ σφαιῖραι τὴν κίνησιν τὴν δευτέραν... »

546 Théophraste, *De principiis* (« *Métaphysique* »), 4b 15-16 : « θεία γὰρ ἡ πάντων ἀρχή, δι' ἧς ἅπαντα καὶ ἔστιν καὶ διαμένει. » En ce qui concerne cette relative, A. Laks et G. Most penchent pour une tournure proverbiale (A. Laks, G. Most [1993], p. 31, n. 18).

547 M. Rashed [2011a], p. 151, à propos de GA II, 1, 734b 4-19 et II, 6, 741b 7-9. Sur la présence de l'analogie du montreur de marionnettes dans le *De mundo*, 398b 1-27, cf. aussi p. 152.

548 En mettant de côté le vide et le hasard incompressibles, propres à l'univers épicurien.

science médicale du médecin. À quoi bon un premier moteur immobile, alors ? Pour le dire en peu de mots, le premier moteur d'Aristote est là pour nous assurer que « *nihil sub sole novum* » : il garantit qu'il en sera toujours continuellement ainsi<sup>549</sup>.

Alexandre s'efforce au contraire de penser une puissance divine qui innerve la totalité du monde. Sans doute s'agit-il pour lui de répondre à un anathème lancé par Atticus. Ce dernier décrit précisément le monde aristotélicien comme indiscernable d'un monde épicurien, au sens où il est gouverné par des dieux désintéressés du sort des humains<sup>550</sup>. Aristote, qui aurait éloigné les dieux, ne s'en remettant qu'à sa vue « pour contrôler sa croyance », et frôlant alors l'athéisme, se révèle finalement pire encore qu'Épicure<sup>551</sup>. Atticus s'exclame<sup>552</sup> : nous cherchons une providence qui fasse une différence pour nous ! Alexandre lui répond, mais – c'est là son tour de force – sans pour autant penser une providence qui implique une rationalité au sens de la délibération, ni une providence qui déchoirait jusqu'à l'individuel<sup>553</sup>. Même en limitant ainsi l'action divine sur le monde, Alexandre construit bien une théorie de la providence qui fait une différence pour nous, humains. C'est en effet elle qui est, *in fine*, responsable de l'apparition de la rationalité humaine<sup>554</sup>. La théologie a donc à voir avec la façon dont l'homme lui-même peut

549 Par exemple dans le retour cyclique des saisons, cf. GC II 10 (qui a dû constituer une source d'inspiration forte pour Alexandre). Nous résumons ici de façon drastique une expérience de pensée et l'hypothèse attenante qui nous ont été suggérées par M. Crubellier. Pour ce dernier, le premier moteur est donc en un sens inutile pour les phénomènes naturels, en un autre indispensable (en tant qu'il constitue l'actualité du monde). M. Crubellier renvoie en outre à *Phys.* VIII, 6, 258b 26 sq. Soit dit en passant, les fragments du commentaire d'Alexandre à ces lignes sont peu instructifs, mais c'est en commentant les lignes immédiatement suivantes (259a 5 sq.), qu'Alexandre transforme le « αἷτια κινήσεως » de 259a 6 en « αἷτια τοῦ εἶναι », ce qui signe pour lui l'intervention très active du supralunaire dans le sublunaire.

550 Atticus, Fr. 3, § 7-8 : « Τί οὖν, φῆσαι τις ἄν, ἐν ταυτῶ τάττεις Ἀριστοτέλην καὶ Ἐπίκουρον; πάνυ μὲν οὖν, ὡς γε πρὸς τὸ προκειμένον. Τί γὰρ διαφέρει πρὸς ἡμᾶς ἢ τοῦ κόσμου τὸ θεῖον ἐξοικίσασθαι καὶ μηδεμίαν ἡμῖν πρὸς αὐτὸ κοινωνίαν ἀπολιπεῖν, ἢ ἐν κόσμῳ τοὺς θεοὺς καθείρξαντα τῶν ἐπὶ γῆς πραγμάτων ἀποστῆσαι· κατ' ἴσον γὰρ παρ' ἀμφοτέροις τὸ ἐκ θεῶν ἀμελὲς εἰς τοὺς ἀνθρώπους, καὶ ἴση τοῖς ἀδικοῦσιν ἢ ἀπὸ τῶν θεῶν ἄδεια. » ; « Eh quoi ! dira-t-on, tu mets sur le même pied Aristote et Épicure ? Absolument, au moins sur ce point. [8] Quelle différence, en effet, y a-t-il pour nous entre expulser le divin du monde sans nous laisser aucune relation avec lui, ou bien, après avoir enfermé les dieux dans le monde, les couper des affaires terrestres ? Chez l'un et l'autre, même insouciance des dieux à l'égard des hommes, même absence de crainte chez les malfaiteurs à l'égard des dieux. » (traduction Des Places).

551 Atticus, Fr. 3, § 13-14 Des Places.

552 Atticus, Fr. 3, § 10 : « Πρόνοιαν γὰρ ζητοῦμεν ἡμῖν διαφέρουσαν ».

553 Pour la distinction des trois types de providence dans le médio-platonisme (celle qui ne concerne que le ciel, celle qui garantit la préservation des espèces sublunaires et celle qui préside aux destinées individuelles), cf. R.W. Sharples [2002a], p. 35.

554 *Quaestio* II 3 48, 18-22. Cf. R.W. Sharples [2002a] p. 29, et la probabilité d'une référence au *De providentia* (cf. S. Fazzo [1988], p. 646, n. 23 qui rappelle que le traité relie différenciation des genres d'âmes et

atteindre la perfection de sa forme. Ce que nous apprend finalement la métaphysique, c'est qu'il est à la fois de notre nature et de notre devoir de faire de la métaphysique.

### 3.3.3. Métaphysique et fin de l'homme

On vient de le voir, la théologie comme ultime partie de la métaphysique a pour objet les substances premières et la cause première, principes au-delà desquels il n'est plus possible de remonter. Ce sommet a pour contrepartie de pousser la métaphysique à la limite de ses forces démonstratives. Alexandre le souligne dans la *Quaestio* I 1 : la preuve (« δειξις ») de l'existence et de la nature de la cause première se fait « κατὰ ἀνάλυσιν », en vertu de l'indémontrabilité du premier principe. Il faut entendre par là que le critère du raisonnement est l'accord avec les « choses dernières et manifestes »<sup>555</sup>. Le *De principiis* introduit en son début le même thème de la « symphonie » entre les principes posés par la doctrine et les phénomènes (§ 2<sup>556</sup>), et conclut sur la supériorité de la théorie aristotélicienne eu égard à ce critère (§ 145). Alexandre affronte ainsi l'aporie – d'origine évidemment aristotélicienne – pointée par Théophraste sur la connaissance du premier principe, voire aussi les critiques sceptiques adressées par Galien à l'encontre de la théologie aristotélicienne<sup>557</sup>. La réponse de l'Exégète est à chercher dans la distinction entre le plus connaissable pour nous et le plus connaissable en soi<sup>558</sup>.

Bien que poussée aux limites de la démonstration, il reste que la connaissance des principes premiers ne sort jamais du champ de la première des sciences. Alexandre le dit à plusieurs reprises, par exemple en commentant les opinions sur le sage en A 2 (982a 21 sq.) : la

---

action des êtres divins).

555 *Quaestio* I 1, 4, 4-7 : « ἡ δειξις κατὰ ἀνάλυσιν. οὐ γὰρ οἶόν τε τῆς πρώτης ἀρχῆς ἀπόδειξιν εἶναι, ἀλλὰ δεῖ ἀπὸ τῶν ὑστέρων τε καὶ φανερῶν ἀρξαμένους κατὰ τὴν πρὸς ταῦτα συμφωνίαν ἀναλύσει χρωμένους συστήσαι τὴν ἐκείνου φύσιν ». Alexandre ne procède pas que par analyse, comme l'indique M. Rashed à propos de la seconde partie de la *Quaestio*, qui semble quant à elle progresser à partir de la notion elle-même, cf. M. Rashed [2007b], p. 275, n. 739.

556 Pour une critique de la traduction de ce passage, cf. S. Fazzo [2008a], p. 614 et n. 17. C. Genequand [2001] note la similarité terminologique entre la *Quaestio* et le *De principiis*, p. 144, n. 2.

557 L'hypothèse de discussion avec Galien est proposée par M. Rashed [2007b], p. 275-276 et discutée par S. Fazzo [2008a], p. 622, n. 43.

558 Cf. entre autres *Phys.* I, 1, 184a 19-21. On se rappelle que cette distinction, qui est probablement à l'arrière-fond de la *Quaestio* I 1, est à l'œuvre dans le début du commentaire à B, quand il est précisément question de « métaphysique » et « théologique » (171, 5 sq.). Voir aussi *In Met.*, 138, 13 sq.

connaissance de ce qui est au plus haut point, *i.e.* les principes premiers, est la « science la plus exacte »<sup>559</sup>. L'Exégète ne dévie jamais de l'idée que la sagesse à laquelle incombe la connaissance des premiers principes de l'étant est une science. Cette détermination lui pose assurément problème, eu égard à son désir de calquer cette science sur le modèle de la science démonstrative. On a un exemple frappant de son embarras, à nouveau dans le commentaire à A 2 (*In Met.*, 13, 1-9), dans un passage qui ne dégage aucune solution claire<sup>560</sup>.

Une hypothèse est qu'Alexandre comprend en fait la sagesse comme une discipline à la fois démonstrative (scientifique au sens strict) et noétique. Elle est donc en mesure de démontrer scientifiquement ce qui dépend des principes indémontrables, mais aussi de penser ces principes pour eux-mêmes. La thèse se soutient de passages célèbres de l'*Éthique à Nicomaque* que l'Exégète cite au moins trois fois dans le *corpus*<sup>561</sup>. Parce qu'elle est première, la sagesse ne peut recevoir ses principes d'aucune autre science qu'elle-même. Cette primauté fait, comme on l'a vu, qu'elle doit à la fois être la plus scientifique des sciences, principe de scientificité des autres sciences, tout en ayant à intégrer dans son champ d'étude des objets qui ne sont pas démontrables, mais qui ne peuvent que lui incomber.

La question est alors de savoir si, de ce fait, la métaphysique intègre aussi une activité non discursive, autrement dit s'il y a pour Alexandre un équivalent péripatéticien de l'épopéique. La mention de « l'analyse » dans la *Quaestio* I 1 détermine-t-elle une procédure discursive propre à convaincre d'une connaissance déjà acquise (par une intuition intellectuelle, par exemple), ou la

---

559 *In Met.*, 11, 13-15 : « ἀλλὰ καὶ ἀκριβεστάτη τῶν ἐπιστημῶν ἢ τῶν μάλιστα πρώτων γνῶσις· καὶ γὰρ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἀκριβέστεραι αἱ ἐκ τῶν πρώτων εἰσίν, εἴγε αἱ ἐξ ἐλαττόνων ἀκριβέστεραι ».

560 Cf. ci-dessus 2.3.2. Certains passages refusent simplement de parler de la connaissance des principes comme d'une science au sens strict (une science démonstrative), voir par exemple *In Met.*, 146, 20 sq. Mais l'Exégète se reprend immédiatement : la connaissance des principes premiers est à tout le moins la plus vraie.

561 Une telle hypothèse peut se réclamer de plusieurs textes : le *Problème éthique* 25 (en particulier 151, 5-10 : « καὶ ἐπεὶ ἡ ἀπόδειξις διὰ τινῶν πρώτων τοῦ δεικνυμένου καὶ οικείων καὶ ἀληθῶν καὶ οὐκ ἐπ'ἀπειρον ἐν αὐτοῖς τὸ πρῶτον, ἀλλ' ἔστιν τι καὶ κυρίως ἐν αὐτοῖς πρῶτον, ἢ τοῦ οὕτως πρώτου γνῶσις τε καὶ εὔρεσις νοῦς καλεῖται, σοφία δὲ ἢ ἄμφω ἔχουσα τὴν τε τῶν ἀρχῶν εὔρεσιν καὶ τὴν διὰ τῶν ἀρχῶν τῶν μετ' αὐτὰς εὔρεσιν τε καὶ δεῖξιν » qui se réfère à *EN VI*, 7, 1141a 17-20). Voir aussi *DA*, 66, 16-19 : « ἐπιστήμη δὲ συλλογισμὸς ἀποδεικτικὸς ἢ γνῶσις τῆς τοῦ ἐπιστητοῦ αἰτίας, ὅτι ἐκείνου ἐστὶ καὶ ἀδύνατον αὐτὸ ἄλλως ἔχειν, νοῦς δὲ δύναμις τῶν αὐλῶν εἰδῶν ληπτική, ἢ δύναμις ἢ ἀληθεύομεν περὶ τὰς ἀναποδείκτους ἀρχάς ». Voir enfin et surtout la reprise de la même thèse (issue à nouveau de *EN VI*) en *In Met.*, 7, 24-25. Après y avoir rappelé la définition de la science comme capacité à démontrer et de l'intellect comme capacité à connaître « les principes indémontrables des choses démontrables » (« τὰς τῶν ἀποδεικτῶν ἀρχὰς τὰς ἀναποδείκτους », 7, 24-25), Alexandre définit la sagesse comme « νοῦν καὶ ἐπιστήμην τῶν τιμιωτάτων τῆ φύσει » (7, 25-26). Voir enfin l'allusion en 144, 14-15.



manière même d'acquérir cette connaissance ? Il faudrait ainsi distinguer ici la capacité de notre âme à saisir les premiers principes, à savoir l'intellect, des procédures discursives par lesquelles nous pouvons convaincre autrui de la véracité d'une doctrine à leur sujet ou prouver la supériorité de cette doctrine sur les autres. La chose n'est pas impossible<sup>562</sup>. Mais quand Alexandre évoque l'analyse et le critère de conformité avec les phénomènes, il fait état d'une méthode propre à établir ce qu'est la cause première (« συστήσαι τὴν ἐκείνου φύσιν », 4, 7) conformément à ce qui apparaît<sup>563</sup>.

Il reste toutefois que le passage du *De anima* à propos de la saisie par notre intellect de l'intellect agent et notre « assimilation » laisse ouverte la possibilité d'une lecture intuitionniste. Cet intuitionnisme n'implique pas nécessairement une mystique de la fusion avec le dieu. Alexandre, comme le dit R.W. Sharples, n'est pas tant un mystique qu'un « *provider of ideas that others could use for mystical purposes* »<sup>564</sup>. Le *De anima* décrit en effet l'intellect agent comme cette pensée<sup>565</sup> incorruptible qui, pendant le moment de son intellection, délivre à notre intellect un morceau d'éternité, c'est-à-dire d'atemporalité<sup>566</sup>. L'intellect agent est ainsi cause de notre intellection au sens de la cause finale : il en est l'objet ultime, mais aussi la condition de possibilité parce que, sans cette forme ultime, il ne saurait y avoir d'intelligibilité dans le monde. Le réel est rationnel, parce que son membre le plus éminent est une forme intellectuelle en son état maximal, vers laquelle toutes choses tendent pour réaliser la perfection de leur forme.

Connaissance par l'intellect d'un intellect, la théologie est à même de rendre raison de sa propre nécessité. Le *De providentia* se conclut sur cette idée, qui vient justifier par la pratique la

---

562 Voir en particulier les formulations de la fin du *De principiis* § 145 sq.

563 La question répète une difficulté inhérente à l'aristotélisme et la lecture d'*An.Po.* II, 19, justement. J. Barnes ([1993], p. 269) a ainsi proposé de distinguer dans ce chapitre deux questions : « comment apprenons-nous à connaître les principes ? » (réponse : par l'induction) et « par quel état mental les connaissons-nous ? » (réponse : le νοῦς). Une telle interprétation pose toutefois problème. Comme le notent M. Crubellier et P. Pellegrin ([2002], p. 91), les deux questions sont inséparables chez Aristote – et ce d'autant plus que la science est en elle-même une disposition du sujet connaissant. S'enquérir de la science, de ses manières de procéder, c'est donc aussi toucher à ce qu'un moderne appellerait des questions psychologiques. Il n'y a pas chez Aristote de distinction forte entre le contexte empirique (psychologique) de la découverte scientifique et la logique de la recherche scientifique.

564 R.W. Sharples [2002b], p. 3.

565 Voir, entre autres, DA, 90, 11 et 23.

566 Sur le caractère transitoire de cet accès à l'éternité, cf. 88, 10 et 90, 15. Cette thèse se nourrit de passages bien connus d'Aristote dont il n'est pas certain cependant qu'il faille les prendre en un sens « mystique », cf. l'interprétation générale de M. Crubellier et P. Pellegrin [2002], sur l'éternité de la pensée comme thèse épistémologique, p. 212 et p. 244.

théorie élaborée dans le traité<sup>567</sup>. L'intellect est ce qui nous permet de suppléer à nos défauts en connaissant ce qu'il y a de plus haut dans l'être, le divin. Le texte reprend alors le lieu commun d'un homme démuné par son corps, inférieur en cela aux autres animaux, mais supérieur par son intellect<sup>568</sup>. Le lieu commun se voit cependant réinvesti : notre faiblesse est notre être en puissance et notre « perfection » se réalise dans l'intellection de ce qu'il y a de plus haut. La théologie a ainsi une dimension performative : elle dit, comme science, ce qu'elle réalise dans le même temps, comme état de l'âme.

Or si les analyses conduites dans l'ensemble du présent travail sont correctes, alors cette conclusion sur la théologie peut être étendue à l'ensemble de la métaphysique. Nous avons en effet tenté de montrer que la théologie formait la fine pointe de la métaphysique alexandrinienne, l'accomplissement de l'enquête universelle sur l'étant en tant qu'étant qui conduit à une enquête sur la substance et, finalement, à une étude de la substance première, cause de toutes choses. La *Métaphysique* s'ouvrait sur l'universelle tendance des hommes à connaître. Pour l'Exégète, la proposition aristotélicienne indique la voie du perfectionnement de l'homme<sup>569</sup>, c'est-à-dire ce par quoi chacun, progressant vers lui-même, atteint à la fois son bien, dans lequel il obtient « son être et sa préservation »<sup>570</sup>. Comme on s'y attend, la science que propose le traité accompli, selon Alexandre, cette tendance. Pour être pleinement un homme, et peut-être davantage<sup>571</sup>, il suffit de faire de la métaphysique.

---

567 « Pratique » n'est pas pris ici au sens de théorie de l'action, mais de ce qui, dans la notion de vie contemplative, met davantage en lumière sa dimension existentielle. (Pour cette fin du *De providentia*, cf. p. 99 sq. Ruland. Le passage est confirmé par les fragments grecs du traité (cf. Fr. 4, 6 et 7 Grant).

568 *De providentia*, 99 Ruland. On aura reconnu le mythe de Prométhée. Ces passages consonent avec des thématiques du *Protreptique* dont on sait l'importance pour Alexandre.

569 Cf. *In Met.*, 1, 4 sq. et la profusion de « τελειότης ».

570 *In Met.*, 1, 6-7 : « πᾶσα δὲ τελειότης ἐκάστου τὸ ἐκάστου ἀγαθὸν ἐστίν, ἐν δὲ τῷ ἀγαθῷ ἕκαστον ἔχει τὸ εἶναι τε καὶ σώζεσθαι » ; « <parce que> le bien de chaque chose est, dans tous les cas, la perfection de chaque chose, et que c'est dans son bien que chaque chose obtient son être et sa préservation ». Il est difficile de ne pas songer ici à un emploi de σώζω en consonance avec *DA* II, 5, 417b 2 sq., et l'idée d'un progrès vers soi-même (b 6-7 « εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν »).

571 *DA*, 91, 5-6 : « διὸ οἷς μέλει τοῦ ἔχειν τι θεῖον ἐν αὐτοῖς, τούτοις προνοητέον τοῦ δύνασθαι νοεῖν τι καὶ τοιοῦτον » ; « c'est pourquoi ceux qui se soucient d'avoir en eux quelque chose de divin doivent veiller à parvenir à penser quelque chose qui est aussi de cette nature », à savoir le « νοούμενος ἀφθαρτος » (90, 23).

## CONCLUSIONS

Qu'Alexandre, philosophe et exégète, se propose et s'efforce effectivement de constituer la métaphysique en une science une est certain. Qu'il y soit parvenu est une autre affaire.

À tout le moins avons-nous cru pouvoir repérer une thèse alexandrinienne sur l'unité de la métaphysique. Celle-ci est une science *à la fois* universelle et première<sup>1</sup>, à la fois science modèle et fondatrice des autres sciences. Elle réalise à leur degré maximal les impératifs de scientificité qui incombent aux autres. Mais elle paie aussi le tribut de sa primauté et de sa réflexivité en atteignant les limites du modèle des *Analytiques*, normalement prévu pour des sciences régionales. Autre dérogation, ses objets sont pluriels et lui incombent parce qu'ils ne peuvent être traités par aucune autre science – les axiomes, ou les plurivoques dont elle fait le catalogue en  $\Delta$ , par exemple. Mais la métaphysique n'égare pas son unité dans cette pluralité. L'unité de cette diversité provient, d'une part, de l'unité du projet, lequel impose au métaphysicien d'en passer par plusieurs stades principaux. Elle provient, d'autre part, de l'articulation de ces stades ou programmes. Nous avons tenté de montrer que la métaphysique coagulait ses divers objets en trois programmes principaux : l'étant en tant qu'étant, la substance, la cause première. Ces trois programmes sont distincts, mais coordonnés et suffisamment proches pour ne pas pouvoir être étudiés par une autre science, ni éclatés entre diverses sciences.

Science des principes premiers et des causes premières de l'étant en tant qu'étant, telle est son ambition initiale<sup>2</sup>. À aucun moment, la métaphysique alexandrinienne n'abandonne le projet d'une enquête universelle sur l'étant en totalité. La réalisation de ce projet et la structure même du champ épistémologique de l'étant en tant qu'étant astreignent le métaphysicien à procéder à une étude du premier étant, la substance. Sans abroger la nécessité d'une étude des autres sens de

---

1 Selon la thèse d'*In Met.*, 246, 10.

2 Par exemple *In Met.*, 9, 9-12 ; 134, 7-8, etc.

l'étant, il demeure que, dans le traitement alexandrinien de l'unité ἀφ' ἐνός τε καὶ πρὸς ἓν, la substance aspire en elle l'essentiel de l'être. Elle est non seulement l'étant premier, mais aussi l'étant au plus haut point dans l'ordre catégorial, la cause de l'être de tout le reste. Parce que la substance se révèle première en un sens presque ordinal, et non pas seulement de dignité, l'Exégète pose les fondements d'une ontologie scalaire qui justifie la nécessité d'étudier la substance pour elle-même. Ce moment ontologique de la métaphysique révèle alors que le cœur du réel est constitué par la forme, substance au plus haut point, cause d'intelligibilité et d'être de tout ce qui est. Tel est l'eidétisme ou l'essentialisme d'Alexandre. Le projet d'une enquête sur les principes et les causes de l'étant en tant qu'étant, et donc les principes et les causes de la substance demande enfin d'étudier la substance la plus haute, la substance première dans l'ordre du monde, à savoir la cause première<sup>3</sup>. Comme on pouvait s'y attendre, celle-ci se détermine aussi comme une forme, mais en son état le plus pur, comme une forme sans matière, autonome, qui n'est forme de rien d'autre qu'elle-même. Immobile, elle est cause du mouvement de l'ensemble du supralunaire et du sublunaire. Elle est en effet la fin que toute substance désire, parce que toute substance tend vers la perfection de sa propre forme. Fondement de l'unité du monde, elle l'est aussi de la métaphysique, en tant qu'elle constitue son objet ultime. La métaphysique est une science ordonnée et progressive, mais cette progressivité interne n'a rien de très d'étonnant chez un auteur qui justifie le titre « métaphysique » par rapport à la physique, en recourant à l'idée d'ordre dans la connaissance<sup>4</sup>.

Cette interprétation de la métaphysique alexandrinienne s'atteste selon nous en de nombreux endroits du *corpus*. Assurément, l'établissement de cette thèse ne va pas sans tensions ni hésitations de la part de l'Exégète. Parce qu'il commente, il subit en partie – mais en partie seulement – les vicissitudes des textes qu'il affronte. La description proposée ci-dessus représente en quelque sorte une version lissée de la métaphysique alexandrinienne. Il nous semble toutefois que cette description permet de rendre raison d'un nombre important de textes différents, de la récurrence de certaines thèses et de leur postérité.

La métaphysique comme science constituée et autonome, délimitée et praticable, est une

---

3 Cet enchaînement des causes se lit, on se le rappelle, sous des versions plus ou moins résumées en *In Met.*, 9, 9-12 ; 134, 7-14. On le lit aussi dans un témoignage Averroès, Fr. 21 Freudenthal (Averroès, p. 1534 Boutges).

4 La chose a d'ailleurs un antécédent illustre avec le programme de la physique décrit en *Meteor.* I, 1, 338a20 sq. et son interprétation en terme d'ordre par Alexandre (« ἅμα δὲ καὶ τὴν τάξιν ἡμῶν ὑπογράφει πάσης τῆς φυσικῆς θεωρίας », *In Meteor.* 1, 6-7).

virtualité du texte aristotélicien, que fait donc émerger Alexandre. L'accentuation de la problématique aristotélicienne par P. Aubenque a parfois entraîné la sous-évaluation des efforts du Philosophe lui-même pour proposer des voies de résolution. Il demeure néanmoins vrai qu'en comparaison de ses successeurs, le texte d'Aristote garde effectivement un caractère ouvert, sinon inchoatif. Mais refuser la thèse d'un dogmatisme du Philosophe n'implique pas pour autant de diagnostiquer un inachèvement essentiel. À tout le moins peut-on se rendre attentif à la plasticité des concepts aristotéliciens, à leur caractère souvent fonctionnel, aux effets de reprise des problèmes. Autant dire, si l'on affectionne les paradoxes, qu'il n'y a pas « une métaphysique aristotélicienne ». Le texte d'Aristote présente une pluralité de voies qui s'efforcent de répondre ensemble à une série de problèmes<sup>5</sup>. La *Métaphysique* est ainsi à l'image, mais dans une version immense et déployée, du chapitre III, 5 du *De anima*. La profusion des commentaires est à la mesure inverse de la brièveté décourageante du chapitre. L'intelligibilité même du texte requiert le travail de ce disciple aristotélicien, dont F. Wolff a montré qu'il prenait nécessairement la figure de l'interprète<sup>6</sup>. Pour la *Métaphysique*, il appartient au lecteur de sonder voire de construire la cohérence et l'enchaînement de ces programmes.

C'est ce à quoi se livre le premier de ces lecteurs, Alexandre, qui propose une conception possible de l'unité de la métaphysique. Pour s'actualiser, cette virtualité a requis une certaine cristallisation des positions aristotéliciennes, c'est-à-dire aussi parfois un durcissement. L'intervention la plus nette de l'Exégète a consisté à systématiser les relations causales, sous la forme en particulier du principe de causalité du maximum qui implique et permet de passer de l'étant en tant qu'étant au premier étant, la substance, et des substances à la première d'entre elles, la substance divine, ou bien, pour cette dernière étape, des formes intelligibles données dans la matière, à la forme sans matière qu'est l'intellect agent. Cet enchaînement de causalités se lit explicitement en de nombreux endroits du *corpus*. Pour rappeler et formuler en un tableau ce qu'on a expliqué ci-dessus :

<i>Propriété</i>	<i>Premier terme</i>	<i>Autres termes</i>
Être (être un étant)	Substance, étant premier et maximal	Les accidents de la substance <sup>7</sup> , autres étants.
Intelligibilité	Intellect agent = Forme sans matière	Intelligibles.

5 La cohérence de la *Métaphysique* n'est pas que problématique, elle réside aussi dans cet effort théorique.

6 F. Wolff [2000] en particulier p. 207 et 299-307.

7 Cf. *In Met.*, 242, 15 ; 242, 30-31 ; 243, 3-5.

On pourrait y ajouter les exemples favoris d'Alexandre : le feu est chaud au maximum et cause de la chaleur des choses chaudes, la lumière est visible au maximum et cause de la visibilité des choses visibles. Et, plus crucial, le bien premier est cause de la bonté des autres biens<sup>8</sup>. La systématisation du principe de causalité du maximum fait elle-même système avec tout un ensemble de thèses, à savoir la position essentialiste qui conçoit la forme comme le cœur de tout être, la contamination de la métaphysique par certains traits de la dialectique platonicienne qui lui permet de tenir son rang de philosophie « à la fois » première et universelle. Une question finale pourrait donc être : y a-t-il platonisation de la métaphysique par Alexandre ?

La réponse à cette question est à notre sens positive, mais à l'importante condition d'y lire un platonisme qui se trouve dans Aristote. Alexandre n'est pas un précurseur ou un héritier des projets de lecture « symphonique » de Platon et Aristote. Si l'on nous passe le paradoxe, le platonisme d'Alexandre n'est pas celui de Platon. Le platonisme d'Alexandre est celui qu'il trouve chez Aristote, à savoir un ensemble de thèses qui sont présentes chez le Stagirite, si ce n'est positivement, du moins négativement. Alexandre lit Platon dans ce qu'en dit le Stagirite et il s'avère que certains lieux ou certaines thèses les plus « platonisants » du *corpus* sont aussi les plus cardinaux pour l'Exégète. Ce platonisme est la reprise d'un héritage qui se lit dans le *corpus* aristotélicien, il est une virtualité d'Aristote en deux sens : 1/ il repose sur des éléments textuels platoniciens qui se lisent chez Aristote (soit repris, soit critiqués). Alexandre n'importe que très peu d'éléments textuels platoniciens, de références platoniciennes<sup>9</sup>, et cela suffit à le distinguer des commentateurs ultérieurs. 2/ Il s'agit d'un platonisme qui représente une version exacerbée de ce qu'il y a de platonicien en Aristote. L'exploitation de la parenté entre dialectique et philosophie première en est un exemple. De même, la compréhension du  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$  à partir du principe de causalité du maximum n'est pas sans lien avec l'éponymie platonicienne, celle que discute Aristote.

M. Rashed fait ainsi état, chez Alexandre de « sa propension non entièrement contrôlée à s'en remettre à des schèmes verticaux et gradualistes de l'efficience »<sup>10</sup>. Le principe de causalité

---

8 Sur les biens comme plurivoques relatifs un terme unique, cf. *In Met.*, 242, 5 et, ci-dessous, T5, *In Met.*, 244, 16-17.

9 Sauf peut-être l'idée que la matière est connue par un « raisonnement bâtard ». Sur les indices d'une lecture de Platon par Alexandre, cf. R.W. Sharples [1990], p. 90-92.

10 Le passage dit : « Mentionnons [...] sa propension non entièrement contrôlée à s'en remettre à des schèmes verticaux et gradualistes de l'efficience qui, s'ils ne sont pas absents du corpus aristotélicien,

du maximum peut se classer dans ces « schèmes verticaux ». Un tel principe se lit effectivement chez Aristote, mais celui-ci ne l'applique jamais au cas de la substance ou du premier moteur immobile. Que ce principe puisse ou non se revendiquer de Platon fait problème<sup>11</sup>, de même que fait problème son application chez Plotin.

On lit en effet chez ce dernier la thèse selon laquelle le premier principe, selon une belle formule de J.-L. Chrétien, « donne ce qu'il n'a pas »<sup>12</sup>, qu'il est principe dans la mesure même où il ne possède pas ce qu'il cause dans ses principiés. Toutefois, certains passages des *Ennéades* semblent également soutenir qu'un principe possède au plus haut degré la propriété dont il cause la présence – ce qui correspond exactement à ce que nous avons appelé principe de causalité du maximum (ou du maximum de la causalité, puisqu'on a montré qu'Alexandre le lisait dans les deux sens) et qui a aussi été nommé « causalité par éminence »<sup>13</sup>. La question de savoir si, chez Plotin, le principe de causalité du maximum vaut de tous les principes, ou bien de tous sauf du premier d'entre eux, ne nous occupe pas ici directement<sup>14</sup>. À tout le moins peut-on tirer de cela que, hormis la difficulté de son application au premier principe, cette structure est effectivement reprise par les néoplatoniciens. Elle se trouvera ainsi formalisée par Proclus<sup>15</sup> et, par ce biais, transmise au Moyen Âge. Il n'est pas extravagant de formuler l'hypothèse qu'Alexandre a ouvert cette voie, en extrayant le principe de ses deux passages aristotéliens d'origine, pour lui permettre de structurer sa métaphysique. Et, pour nous avancer, cette extraction a probablement à voir avec le fait que l'un de ces passages relève de ceux qui, dans le *corpus* aristotélien,

---

sont au nombre des éléments qui, historiquement, le rattachent le plus étroitement au platonisme. », M. Rashed [2007b], p. 324.

- 11 En *République* VI, le Bien n'est pas cause de la bonté des autres choses, mais de leur connaissabilité, de leur être et de leur essence : « Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶτος καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. » ; « Eh bien donc, pour les choses connaissables, ce n'est pas seulement la connaissabilité qu'elles reçoivent manifestement du Bien, mais aussi à la fois l'être et l'essence qui, par lui, s'attachent à eux, alors que le Bien n'est pas une essence, mais qu'il est même au-delà de l'essence, l'emportant en dignité et en puissance. » (509b 6-10). Si l'on veut trouver une causalité du maximum, il faudrait alors songer à l'explication « sûre mais naïve » dans la « seconde navigation » du *Phédon*, mais, sauf erreur, jamais Socrate n'y dit que le Beau en soi est beau au plus haut point. On pourrait renverser et tirer un tel principe du *Didaskalikos* d'Alicinoos, à propos de la fameuse voie d'éminence, cf. Alicinoos, *Did.*, 165, 26 sq.
- 12 J.-L. Chrétien [1980].
- 13 Par exemple en III, 6 [26], cf. C. D'Ancona [2009], p. 362. Pour l'expression de causalité par éminence, cf. L. Lavaud [2008a], p. 209 sq., en référence à la *via eminentiae* qu'on lit par exemple chez Alicinoos.
- 14 Voir à nouveau C. D'Ancona [2009] et L. Lavaud [2008a], p. 205-207 et 209 sq.
- 15 *Éléments de théologie*, propositions 7 et 97 et A.C. Lloyd [1976], p. 152 sq.

supportent le mieux une lecture gradualiste<sup>16</sup>, tandis que l'autre donne comme exemple l'amant et l'aimé<sup>17</sup>, qui a pu consoier pour Alexandre avec l'analyse de la cause première comme premier désirable.

L'interprétation d'Aristote a certes requis pour Alexandre une forme de cristallisation de la pensée d'Aristote, mais cette cristallisation n'a donc, d'une part, rien à voir avec les « dévitalisations » que déplorait Heidegger dans la tradition aristotélicienne. L'interprétation alexandrinienne produit du sens et de l'histoire. Elle a, d'autre part, pour agent une certaine forme de platonisme. Cette platonisation de la métaphysique par Alexandre relève non pas tant d'un contresens, mais de l'un de ces « hypersens », que mentionne brièvement M. Rashed dans une publication récente et qui consiste à « accentuer certaines thématiques présentes en puissance chez Aristote »<sup>18</sup>. L'idée, magistralement exprimée par l'*École d'Athènes*, selon laquelle l'histoire de la philosophie est l'histoire du dialogue entre Platon et Aristote, peut ainsi s'appliquer à l'histoire des origines de la métaphysique. Celle-ci résulte, dans un contexte conceptuel dominé par les stoïciens, de la renaissance d'un aristotélisme qui, sous plusieurs aspects et jusqu'à un certain point, flirte avec le platonisme comme son allié objectif. La conservation d'une partie du *Commentaire* alexandrinien n'est ainsi pas sans lien avec une reprise néoplatonicienne qui se comprend dès lors d'autant plus aisément<sup>19</sup>.

Pour situer la thèse interprétative d'Alexandre dans le champ contemporain, on affirmera que l'Exégète assume une position unitarienne forte. Mais il ne s'agit pas seulement d'une unité théorique de la science, par opposition à l'absence d'unité textuelle du traité. L'Exégète s'efforce aussi de rendre intégralement raison de la forme du traité tel qu'il lui est parvenu – c'est-à-dire, pour autant qu'on puisse en juger, dans un état similaire à celui que nous possédons – et ce, avec une méthode de lecture interne qui n'est pas si éloignée de la situation du lecteur contemporain, privé de renseignements précis sur la formation du traité. La *Métaphysique* est un traité un, la métaphysique est une science une. La position de l'Aphrodisien est en outre totalisante et

---

16 Quoiqu'on ait tenté de montrer ci-dessus (§ 2.1.3.a) que telle n'était pas la lecture la plus respectueuse de la lettre du texte d' $\alpha$  1, 993b 23-31, il reste que l'interprétation gradualiste, si elle nous paraît discutable, est bien compréhensible.

17 Aristote, *An.Po.* I, 2, 72a 30 : « δι' ὃ φιλοῦμεν, ἐκεῖνο φίλον μᾶλλον ».

18 M. Rashed [2011b], p. VI.

19 Toutefois on peut se demander s'il n'a pas fallu attendre Syrianus et Asclépius pour que l'institution alexandrinienne de la métaphysique comme science une gagne une postérité. Il faudrait étudier le rôle de la lecture d'Alexandre chez Porphyre et son lien, ou non, avec la classification porphyrienne des *Ennéades* en éthique – physique – théologie.



intégratrice : la métaphysique est tout ce qu'en dit Aristote, elle étudie tous les objets que lui fixe le traité. Alexandre se distingue donc des interprètes contemporains pour lesquels, par exemple, ontologie et théologie forment deux sciences distinctes<sup>20</sup>. Mais Alexandre se distingue aussi de ceux qui forcent l'unité en identifiant « étant en tant qu'étant » et premier moteur divin<sup>21</sup>. La thèse alexandrinienne est, on l'a vu, celle d'une articulation entre les études de l'étant en général, de la substance et du divin. Alexandre est alors à classer avec ceux pour qui il n'y a « aucun obstacle insurmontable dans la remontée depuis la dispersion catégoriale de l'être, envisagée par l'ontologie, jusqu'à la catégorie première, *i.e.* la substance, fondement des autres catégories (ousiologie), pour parvenir enfin à la substance suprême, Dieu, principe de toutes les substances sensibles comme aussi, de manière médiate, de toutes les autres catégories de l'être »<sup>22</sup>.

La métaphysique telle que construite par Alexandre déploie alors une certaine forme d'onto-théologie<sup>23</sup>. Elle le fait même de manière assez rigoureuse si l'on entend par onto-théologie la figure d'une métaphysique qui, pour mieux réaliser l'ambition universaliste d'étudier tout l'étant, promeut un étant éminent et exemplaire, mais ce (et c'est important), sans pour autant abandonner l'ambition universaliste. Contre les simplifications de ladite constitution, il est indispensable de rappeler que celle-ci ne signifie pas une réduction de la métaphysique à la théologie<sup>24</sup>. Pour Heidegger, l'onto-théologie signifie l'articulation entre deux formes de totalité, celle de l'étant en tant qu'étant, « dans ses traits les plus généraux », et celle qui se résume ou se concentre dans l'étant le plus haut<sup>25</sup>. La « dimorphie »<sup>26</sup> de la métaphysique signifie que celle-ci est *à la fois* ontologie et théologie (et non pas seulement théologie) parce que, comme l'écrit Heidegger, elle vise « l'étant comme tel *et* dans son tout » (les italiques sont de Heidegger)<sup>27</sup>. En ce qui concerne en tout cas les textes de 1927 jusque 1957, c'est le projet ontologique qui prime dans la « constitution » et c'est la réalisation de ce premier projet qui commande le passage à l'enquête

---

20 Par exemple A. Stevens [2000], p. 234.

21 Par exemple P. Merlan [1957].

22 J.-M. Narbonne [1992], p. 111.

23 La citation précédente sert précisément à J.-M. Narbonne pour décrire la position onto-théologique.

24 En ce sens, certains des arguments avancés par E. Berti contre une constitution onto-théologique de la métaphysique chez Aristote (thèse avec laquelle, au demeurant, nous sommes pleinement d'accord), tombent à côté. Cf. par exemple E. Berti [1996].

25 Voir par exemple « Qu'est-ce que la métaphysique ? », tr. fr. dans *Questions I et II* [1968], p. 40.

26 Qu'on lit par exemple dans sa formule classique dans le *Kantbuch* de 1929 (p. 7 de l'édition allemande).

27 « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique », tr. fr. dans *Questions I et II* [1968], p. 289. Sur ce passage, l'italique et la question du trait d'union (ou non) entre *théo* et *logique*, cf. B. Mabilie [2004], p. 118-119.

théologique sur le « fond » de l'étant, son principe.

Ainsi chez Alexandre l'ontologie s'accomplit-elle, sans se renier, en ousiologie, laquelle s'accomplit en théologie. Ce mouvement suppose l'élection d'une manière d'être éminente et première, celle de la substance comprise comme forme, dont on a vu comment Alexandre la systématise dans toute l'échelle de l'être, et qui vient se réaliser au plus haut point dans l'intellect agent. En pensant la cause première comme une substance antérieure à toutes les substances<sup>28</sup>, forme sans matière purement en acte, qui est donc au plus haut point, Alexandre rend possible une unification onto-théologique. Et, de fait, certaines des formules qu'emploie Heidegger, au mépris avoué des « interprétations historico-philologiques », pour décrire la constitution onto-théologique dès Aristote (en citant le *De mundo*) s'appliquent beaucoup mieux à Alexandre<sup>29</sup>.

Mais, parce qu'elle ne résout pas l'étant en un concept unique, la constitution onto-théologique de la métaphysique alexandrinienne reste relative. Il a été en effet souligné combien, pour pouvoir être décelée dans les textes, la constitution onto-théologique de la métaphysique ne peut fonctionner que soutenue par la thèse d'une univocité de l'étant. Pour que l'enquête sur l'étant en tant qu'étant puisse intégralement s'accomplir dans l'enquête sur le premier étant, il faut que ce « fond » soit, d'une part, *esse ipsum* et, d'autre part, étant *au même sens* que le reste des étants. En ce sens, tant que règne la polysémie aristotélicienne, il ne peut y avoir de véritable onto-théologie<sup>30</sup>. Or, chez Alexandre, la polysémie de l'étant si elle se trouve contrôlée n'est pas totalement évacuée. Comme on l'a vu, l'interprétation alexandrinienne de la relation  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$  ne va pas jusqu'à faire de l'étant un genre.

Nous nous trouvons ainsi dans la situation paradoxale de croire profondément à la pluralité des figures de la métaphysique, tout en devant reconnaître, devant les textes, que la première métaphysique constituée, celle d'Alexandre d'Aphrodise, se rapproche en fait de cette constitution onto-théologique de la métaphysique. Mais découvrir une esquisse de la constitution onto-théologique chez Alexandre va paradoxalement dans le sens de sa relativisation, de son historicisation : comme par un effet de retour, nous sommes autorisés à poser que cette constitution onto-théologique ne se lit pas chez Aristote, parce qu'elle implique une série d'opérations portées sur la *Métaphysique* qui sont le fait d'Alexandre. Ces opérations consistent au

---

28 *De principiis* § 62.

29 Voir les passages, p. 17-19, du tome 26 de la *Gesamtausgabe* (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*) cités et commentés par J.-F. Courtine [1999], p., 149-150.

30 J.-L. Marion [1999] et [2001], p. 175 ; O. Boulnois [1995] et [1999] ; J.-F. Courtine [1999] p. 153 pour la thèse de *l'esse ipsum*, et [2005].

premier chef en une unification généralisée du *corpus* ; l'application d'une certaine compréhension du  $\pi\rho\omicron\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$  aussi bien au niveau prédicamental que transcendantal ; la détermination de la substance comme cause de l'être ; la détermination du premier moteur comme cause de l'être parce que forme pure.

L'intitulé de ce travail insistant sur la pluralité des « origines » de la métaphysique, on n'entend donc pas verser la thèse ainsi obtenue au crédit du slogan selon lequel la totalité de la métaphysique se résoudrait en une unique essence. Alexandre propose une figure possible de la métaphysique, laquelle se pluralisera irrémédiablement juste après lui, dès Plotin et au Moyen Âge<sup>31</sup>. Certes, dans cette histoire, Alexandre joue un rôle de maillon clef, parce qu'il détermine un complexe de concepts et d'ambitions qui joueront à plein dans les traités ultérieurs de métaphysique. Mais cette figure en est une parmi d'autres, telle qu'elle interdit l'unification du mouvement historique de la métaphysique en une seule « constitution ». L'idée que le propre de la métaphysique est de se dépasser continuellement elle-même (selon la fonction « méta »<sup>32</sup>) est sans doute une facilité rhétorique, parce que elle n'est pas discriminante ni réservée à la métaphysique. Mais elle s'avère à tout le moins dans le cas de la métaphysique en son histoire.

Autant dire clairement, pour terminer, que la justification de l'enquête historique sur les origines de la métaphysique n'est donc pas à chercher dans une quelconque croyance en l'épuisement des possibilités du métaphysique en l'homme. Comme si, parodiant la proposition marxienne, jusqu'ici les philosophes avaient fait de la métaphysique et transformé celle-ci, et qu'il ne nous restait plus qu'à l'interpréter. L'esprit de ce travail n'est pas celui du fossoyeur pleurant la métaphysique perdue, ni celui du passéiste se réfugiant dans l'histoire et réclamant vainement le retour à la tradition, ni enfin celui du déconstructeur occupé à « faire passer » la métaphysique.

Seuls la mode ou un esprit chagrin peuvent laisser croire que la métaphysique est morte<sup>33</sup> ou, du moins, qu'elle a « épuisé ses possibilités », qu'elle n'est pas la « pensée à venir »<sup>34</sup>. La mode pousse à l'écholalie, dont on sait les effets pervers pour le sens – un signifiant répété à l'envi finit par n'être plus qu'un bruit. Personne de sérieux ne peut prétendre éteintes les interrogations sur

---

31 Sur Plotin, voir L. Lavaud [2008a]. Pour le Moyen Âge, voir entre autres O. Boulnois [1995] et [2001] ; J.-F. Courtine [2005] ; A. de Libera [2005a].

32 Par exemple J. Greisch [1996].

33 Thèse qui, à strictement parler, ne se lit pas chez Heidegger lui-même, qui pense au contraire que la métaphysique s'est pleinement accomplie au XX<sup>ème</sup> s. et n'en finit pas de finir. Voir à ce sujet la mise au point très claire de J.-L. Marion [2005].

34 Selon, cette fois, deux expressions effectivement heideggeriennes, l'une dans le *Nietzsche II*, p. 179, l'autre à la fin de la *Lettre sur l'humanisme*, déployée par F. Dastur dans F. Dastur [2011].

ce qui fait que les choses sont, qu'elles sont ce qu'elles sont, pourquoi et en quel(s) sens elles sont. Que l'on qualifie ou non ce style d'interrogations de « métaphysique », en un sens large, il n'en demeure pas moins qu'elles sont les héritières d'une figure de pensée qui s'appelle la métaphysique en un sens strict, historique et textuel. Ceux qui s'interrogent encore aujourd'hui sur le sens de « être », sur les modes de donation de tout phénomène, *i.e.* de toute chose en tant qu'elle apparaît, jusqu'à même poser un « archi-phénomène » absolu, ceux qui s'interrogent sur les conditions du sens de notre expérience, ou sur la structure du réel, ceux-là, bon ou mal gré, font de la métaphysique. Décider de l'appeler « philosophie première »<sup>35</sup> ne trompe personne.

Ce travail est ainsi né de la conviction que, pour redonner sens à la métaphysique, il est encore possible et nécessaire de questionner et créer des concepts pour penser ce que c'est que d'être, ce qu'est la réalité, ce qu'est une chose ou ses principes. Mais cet effort peut se nourrir d'un retour à l'histoire du terme, du livre et de la discipline qui se sont ainsi intitulés par après. « Métaphysique » retrouverait alors l'un de ses traits caractéristiques, à savoir qu'elle s'est forgée dans et par le dialogue diachronique qu'ont entretenu les métaphysiciens, dans les reprises successives de son projet. La métaphysique est une discipline qui maintient un lien organique avec sa propre histoire, parce que s'interroger sur le sens, le contenu et la validité du projet métaphysique, c'est déjà faire de la métaphysique. Dit autrement, la méta-métaphysique est de la métaphysique (alors que la méta-mathématique se distingue de la mathématique ordinaire) et ce, parce que la métaphysique représente l'ambition d'un savoir fondamental, premier et donc réflexif<sup>36</sup>.

Au terme de ce travail sur ses origines, on veut affirmer combien le monde contemporain n'échappe pas au besoin de métaphysique. À une ère de privation du monde, de perte de l'historicité, du règne non pas tant de la technique en général que d'une certaine organisation économique de la technique<sup>37</sup>, l'interrogation sur ce qui distingue un objet, une chose et un étant est loin de perdre sa validité et sa nécessité. L'histoire de la métaphysique nous paraît aujourd'hui à même de libérer des possibilités pour la pensée, pour une métaphysique instruite de ses

---

35 Par exemple J.-L. Marion revendiquant la fin de la métaphysique tout en promouvant une philosophie première (cf. J.-L. Marion [2001], p. 3 sq., qui assume que « la philosophie ne reste conforme à sa propre essence qu'en prétendant par essence au rang de "philosophie première" »).

36 À la différence de ce que soutient P. Aubenque [2009b], p. 6 sq., il nous semble possible de penser le rapport spécifique que la métaphysique entretient avec sa propre histoire sans rabattre son objet (l'un de ses objets), l'être, sur l'histoire elle-même – selon le geste heideggerien dans M. Heidegger [1961], p. 489, tr. fr. [1971], p. 398, pour qui « l'histoire de l'être est l'être lui-même ».

37 Cf. F. Fischbach [2011], (mais ce sont là aussi des thèses bien connues de Marx).

origines, de ses revirements ou déconstructions, une métaphysique en un sens large. L'époque n'est plus à la fin de la métaphysique.

## ANNEXES

### BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

Cette bibliographie rassemble les œuvres et études qui sont citées dans ce travail ou qui furent consultées pour sa préparation.

#### *I. Éditions et traductions des textes cités*

##### *I.1. Alexandre d'Aphrodise*

– *Commentaria in Aristotelem graeca (CAG)* :

*In Aristotelis Metaphysica commentaria*, M. Hayduck (ed.), CAG I, Berlin, 1891.

*In librum de sensu commentaria*, P. Wendland (ed.), CAG II. 1, Berlin, 1901.

*In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, M. Wallies (ed.), CAG II. 2, Berlin, 1891.

*Praeter Commentaria scripta minora : De Anima liber cum Mantissa*, I. Bruns (ed.), in *Supplementum Aristotelicum*, II. 1, Berlin, 1887.

*Praeter Commentaria scripta minora : Quaestiones, De Fato, De Mixtione*, I. Bruns (ed.), in *Supplementum Aristotelicum*, II. 2, Berlin, 1892.

– *Autres éditions* :

- |                  |       |   |
|------------------|-------|---|
| Bonitz, H. (ed.) | 1847  | <i>Alexandri Aphrodisiensis Commentarius in libros metaphysicos aristotelis</i> , Berolini.   |
| FREUDENTHAL, J.  | 1884  | <i>Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles</i> , Berlin.  |
| RASHED, M        | 2011a | <i>Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (Livres IV-VIII). Les scholies byantines</i> , Berlin : W. De Gruyter. |

- VITELLI, G. 1902 « Due frammenti di Alessandro di Afrodisia », in M. von Schwind [ed.] *Festschrift Theodor Gomperz dargebracht zum siebzigsten Geburtstage am 29. März 1902*, Vienne : A. Hölder, p. 90-93.

– *Traductions :*

**a) Commentaire à la Métaphysique**

- DOOLEY, W.E. 1989 *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics 1*, London New-York : Duckworth Cornell University Press.
- 1993 *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics 5*, London New-York : Duckworth Cornell University Press.
- DOOLEY, W.E. 1992 *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics 2-3*, London New-York : Duckworth Cornell University Press.
- MADIGAN, A. 1993 *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics 4*, London New-York : Duckworth Cornell University Press.
- MOVIA, G. (ED.) 2007 *Alessandro di Afrodizia, Commentario alla Metafisica di Aristotele*, Milan : Bompiani (Traduction des Livres A et B : P. Lai ; Livre  $\alpha$  : M.C. Pogliani ;  $\Gamma$  et  $\Theta$  : M. Casu ;  $\Delta$  : A. Borgia ; E : N. Cauli ; Z et I : S. Loche ; H : E. Carta ; K : P. Serra ;  $\Lambda$  : R. Salis ; M et N : E. Cattanei).
- SEPÚLVEDA (DE), J.G. 1527 *Alexandri Aphrodisiei Commentaria In duodecim Aristotelis libros de prima Philosophia*, Rome 1527 ; Paris 1536 ; Venise 1544, 1551, 1561.

**b) Commentaire aux Premiers Analytiques**

- BARNES, J.,  
BOBZIEN, S.  
FLANNERY, K.  
IERODIAKONOU, K. 1991 *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Prior Analytics 1.1-7*, London New-York : Duckworth Cornell University Press.
- MUELLER, I. 2006a *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Prior Analytics 1.23-31*, London New-York : Duckworth Cornell University Press.
- 2006b *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Prior Analytics 1.32-46*, London New-York : Duckworth Cornell University Press.
- MUELLER, I. 1999a *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Prior Analytics 1.8-13*, London New-York : Duckworth Cornell University Press.
- GOULD, J. – *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Prior Analytics 1.14-22*, London New-York : Duckworth Cornell University Press.

**c) Commentaire aux Topiques**

- VAN OPHUIJSEN, J.M. 2000 *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Topics 1*, London New-York : Duckworth Cornell University Press.

**d) Autres commentaires**

- GANNAGE, E. 2005 *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle On Coming-to-Be and Perishing 2.2-5*, London New-York : Duckworth Cornell University Press.
- LEWIS, E. 1993 *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Meteorology 4*, London New-York : Duckworth Cornell University Press.
- TOWEY, A. 2000 *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle On Sense Perception*, London New-York : Duckworth Cornell University Press.

**e) De anima**

- ACCATTINO, P. 1996 *Alessandro di Afrodisia, L'anima*, Rome Bari : Biblioteca universale Laterza.  
DONINI, P.
- BERGERON, M. 2008 *Alexandre d'Aphrodise, De l'âme*, Paris : Vrin.  
DUFOUR, R.
- e) Mantissa**
- ACCATTINO, P. 2001 *Alessandro di Afrodisia, De Intellectu, Introduzione, traduzione e commento di Paolo Accattino*, Turin : Thélème.
- SHARPLES, R.W. 2004 *Alexander of Aphrodisias, Supplement to On the soul*, New-York : Cornell University Press.
- SHARPLES, R.W. 2008a *Alexander of Aphrodisias, De Anima libri mantissa, introduction and commentary*, Berlin : W. de Gruyter
- f) Quaestiones – Problemata**
- SHARPLES, R.W. 1990 *Alexander of Aphrodisias, Ethical problems*, London New-York : Duckworth Cornell University Press.
- 1992 *Alexander of Aphrodisias, Quaestiones 1.1. – 2.15*, London New-York : Duckworth Cornell University Press.
- 1994 *Alexander of Aphrodisias, Quaestiones 2.16 – 3. 15*, London New-York : Duckworth Cornell University Press.
- g) De fato**
- SHARPLES, R.W. 1983 *Alexander of Aphrodisias, On fate*, London, Duckworth.
- THILLET, P. 1984 *Alexandre d'Aphrodise, Traité du destin*, Paris : Belles Lettres.
- h) De providentia**
- FAZZO, S 1999 *Alessandro di Afrodisia : La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, Milan : Biblioteca Universale Rizzoli.
- ZONTA, M.
- RIEDWEG, C. 2011 « Alexander of Aphrodisias, *De prouidentia* : Greek Fragments and Arabic Versions » in D. Obbink, R. Rutherford (ed.) *Culture in pieces : essays on ancient texts in honour of Peter Parsons*, Oxford : Oxford University Press, p. 277-301.
- THILLET, P. 2001 *Alexandre d'Aphrodise, Traité de la providence*, Lagrasse : Verdier.
- i) De principiis**
- BADAWI, A. 1968 *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris : Vrin.
- GENEQUAND, C. 2001 *Alexander of Aphrodisias On the cosmos*, Leiden : Brill.

## I.2. Aristote

– *Œuvres complètes* :

O. Gigon (ed.), *Aristotelis Opera*, graece ex rec. I. Bekkeri, Berlin, 1831, vol I-II et IV-V, Berlin : W. de Gruyter, 1960-1961.

J. Barnes (ed.), *The complete works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, 2 vol., Princeton : Bollingen Series, 1984.



E. Flashar (ed.), *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, Berlin : Akademie-Verlag, 20 vol., 1956-.

– *Éditions et traductions :*

**a) Métaphysique**

- ANNAS, J. 1976 *Aristotle's Metaphysics. Books M and N*, Oxford : Clarendon Press.
- BOSTOCK 1994 *Aristotle, Metaphysics books Z and H translated with a commentary*, Oxford : Clarendon Press.
- CASSIN, B. 1998 *La Décision du sens : le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Paris : Vrin.
- NARCY, M.
- CHRIST, W. 1903 *Metaphysica*, Leipzig : Teubner.
- DUMINIL, M.-P. 2008 *Métaphysique*, Paris : GF Flammarion.
- JAULIN, A.
- HECQUET-DEVIENNE, M. 2008 *Aristote, Métaphysique Gamma. Édition, traduction, études*, Louvain : Peeters.
- , A. (ED.)
- JAEGER, W. 1957 *Metaphysica*, Oxford : Oxford Classical Texts.
- KIRWAN, C. 1993 *Metaphysics. Books Gamma, Delta and Epsilon*, Oxford : Clarendon Press.
- REALE, G. 2004 *Introduzione, traduzione e commentario della metafisica di Aristotele*, Milano : (rééd.) Bompiani.
- ROSS, W.D. 1924 *Aristotle's Metaphysics, a Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford : Clarendon Press.
- 1928<sup>2</sup> *Metaphysica*, in *The Works of Aristotle Translated into English*, vol. 8, Oxford : Clarendon Press.
- SCHWEGLER, A. 1960 *Die Metaphysik des Aristoteles, III*, Frankfurt, Minerva (première édition 1847-1848).
- TRICOT, J. 1933 *Métaphysique, tomes 1 et 2, (« editio minor »)*, Paris : Vrin.
- 1952 *Métaphysique, tomes 1 et 2, (« editio major »)*, Paris : Vrin.

**b) De anima**

- BODÉÛS, R. 1993 *De l'âme*, Paris : GF Flammarion.
- JANNONE, A. 1966 *De l'âme*, Paris : Belles Lettres.
- BARBOTIN, E.
- ROSS, W.D. 1961 *De Anima*, Oxford : Oxford Classical Texts.
- THILLET, P. 2005 *De l'âme*, Paris : Gallimard.
- TRICOT 1934 *De l'âme*, Paris : Vrin.

**c) Categoriae – De interpretatione**

- BODÉÛS, R. 2001 *Les Catégories*, Paris : Belles Lettres.
- COOK, H.P. 1938 *Categoriae*, The Loeb Classical Library, Cambridge : Harvard University Press.
- ILDFEONSE, F. 2002 *Catégories*, Paris : Seul.
- LALLOT, J.
- CRUBELLIER, M. 2007 *Catégories. Sur l'interprétation. Introduction, traduction et notes*, Paris : GF.
- DALIMIER, C.
- PELLEGRIN, P.
- MINIO-PALUELLO, L. 1949 *Categoriae et De Interpretatione*, Oxford : Oxford Classical Texts.

- RODIER, G. 1900 *Traité de l'âme, 2 vol.*, Paris : Ernest Leroux Éditeur.  
 TRICOT, J. 1957 *Catégories / De l'interprétation*, Paris : Vrin.

**d) De caelo**

- DALIMIER, C. 2004 *Traité du Ciel*, Paris : GF Flammarion.  
 PELLEGRIN, P.  
 MORAUX, P. 1965 *Du Ciel*, Paris : Belles Lettres.  
 STOCKS, J.L. 1930 *On the Heavens*, in *The Works of Aristotle translated into English*, vol. 2, Oxford : Clarendon Press.  
 TRICOT, J. 1949 *Traité du ciel, suivi du traité pseudo-aristotélicien Du monde*, Paris : Vrin.

**e) De generatione animalium**

- PLATT, A. 1911 *De generatione animalium*, in *The Works of Aristotle translated into English*, vol. 5, Oxford : Clarendon Press.

**f) De generatione et corruptione**

- JOACHIM, H.H. 1922 *Aristotle On Coming-to-Be and Passing-away*, Oxford : Clarendon Press.  
 RASHED, M. 2005 *De la Génération et de la corruption*, Paris : Belles Lettres.  
 TRICOT, J. 1933 *De la Génération et de la corruption*, Paris : Vrin.

**g) Ethica Eudemia – Ethica Nicomachea**

- BLOCH, O. 2011 *Éthique à Eudème*, Paris : Encre Marine.  
 LEANDRI, A.  
 BODÉÛS, R. 2004 *Éthique à Nicomaque*, Paris : GF-Flammarion.  
 BYWATER, I. 1894 *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford : Oxford Classical Texts.  
 DÉCARIE, V. 1978 *Éthique à Eudème*, Paris : Vrin.  
 GAUTHIER, R.-A. 1970 *L'Éthique à Nicomaque*, 4 vol., Louvain : Peeters.  
 JOLIE, J.-Y.  
 TRICOT, J. 1959 *Éthique à Nicomaque*, Paris : Vrin.  
 WALZER, R. R.. 1991 *Ethica Eudemia*, Oxford : Oxford Classical Text.  
 Mingay, J. M

**h) Meteorologica**

- GROISARD, J. 2008 *Météorologiques*, Paris : GF.  
 LOUIS, P. 1982 *Météorologiques*, 2 vol., Paris : Belles Lettres.  
 TRICOT, J. 1941 *Les Météorologiques*, Paris : Vrin.

**i) De motu animalium**

- FORSTER, E.S. 1937 *Movement of Animals, Progression of Animals*, The Loeb Classical Library, Cambridge : Harvard University Press.  
 LOUIS, P. 1973 *Traité du mouvement des animaux*, Paris : Belles Lettres.  
 NUASSBAUM, M. 1978 *De Motu animalium*, Princeton : Princeton University Press.

**j) Parva Naturalia**

- HETT, W.S. 1936 *Parva naturalia*, The Loeb Classical Library, Cambridge : Harvard University Press.

- MOREL, P.-M. 2000 *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris : GF.
- ROSS, W.D. 1955 *Parva naturalia*, Oxford : Clarendon Press.
- k) Physica**
- GRAHAM, D. 1999 *Aristotle Physics Book VIII, Translated with a Commentary*, Oxford : Clarendon Press.
- PELLEGRIN, P. 2002 *Physique*, Paris : GF.
- ROSS, W.D. 1960 *Physica*, Oxford : Oxford Classical Texts.
- ROSS, W.D. 1966 *Aristotle's Physics, a Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford : Clarendon Press.
- STEVENS, A. 1999 *La physique*, Paris : Vrin.
- l) Priora – posteriora analytica**
- BARNES, J. 1975 *Aristotle's Posterior Analytics*, Oxford : Clarendon Press.  
1993<sup>2</sup>
- PELLEGRIN, P. 2005 *Seconds Analytiques*, Paris : GF.
- ROSS, W.D. 1949 *Prior and Posterior analytics*, Oxford : Clarendon Press.
- TRICOT, J. 1947 *Organon III, Les Premiers analytiques*, Paris : Vrin.  
1992
- TRICOT, J. 1995 *Organon IV, Les Seconds analytiques*, Paris : Vrin.  
(rééd.)
- m) Topica – Sophistici elenchi**
- BRUNDSCHWIG, J. 1967 *Topiques*, 2 vol., Paris : Belles Lettres.  
2007
- DORION, L.-A. 1995 *Réfutations sophistiques*, Paris Laval : Vrin Presses de l'Université de Laval.
- ROSS, W.D. 1958 *Topica et Sophistici Elenchi*, Oxford : Oxford Classical Texts.
- TRICOT, J. 1966 *Réfutations sophistiques*, Paris : Vrin.

### I.3. Autres auteurs anciens et médiévaux

#### Sourcebooks :

- A.A. LONG, D.N. SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, 2 vol., Cambridge : Cambridge University Press ; tr. fr. J. Brunschwig, P. Pellegrin, *Les Philosophes hellénistiques*, 3 vol., Paris : GF, 2001.
- R.W. SHARPLES, *Peripatetic Philosophy, 200 BC to AD 200 : An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge : Cambridge University Press, 2010.
- R. SORABJI (ED.), *The philosophy of the commentators, 200-600 AD*, 3 vol., London New-York : Duckworth Cornell University Press, 2005.

- ALCINOOS *Enseignement des doctrines de Platon*, texte introduit, établi et commenté par J. Whittaker, traduit par P. Louis, Paris : Belles Lettres, 1990.
- AMMONIUS *In De interpretatione*, A. Busse (ed.), CAG IV.5, Berlin : 1897.

- « Ammonius, *Commentaire du Peri hermeneias* : Préambule et chapitres I à V », F. Ildefonse, J. Lallot (ed.), *Archives d'histoire et d'épistémologie des sciences du langage*, 2<sup>e</sup> série, n° 7, 1992, p. 1-91.
- ASCLÉPIUS *In Aristotelis metaphysicorum libros A-Z*, M. Hayduck (ed.), CAG VI. 2, Berlin, 1888.
- ASPASIUS *In Ethica Nicomachea*, G. Heylbut (ed.), CAG XIX. 1-2, Berlin, 1889.
- ATTICUS *Fragments*, E. des Places (ed.), Paris : Belles Lettres, 1977.
- AVERROËS *Tafsîr mâ ba'd at-Tabî'at*, *Grand commentaire sur la Métaphysique*, M. Bouygues (ed.), 3 vol., Beyrouth : Dâr el-Machreq, 1938-1948.
- *Ibn Rushd's metaphysics, A translation with introduction of Ibn Rushd's commentary on Aristotle Metaphysics, Book lâm*, C. Genequand (ed.), Leiden : Brill, 1986.
- *Averroès. L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima, III. Traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index*, A. de Libera, Paris : Flammarion, 1998.
- GALIEN *Galen on Language and Ambiguity: An English Translation of Galen's "De Captionibus (On Fallacies)" with Introduction, Text, and Commentary*, R. Eldow, Leiden : Brill, 1977.
- *Traité philosophiques et logiques*, traductions inédites par P. Pellegrin, C. Dalimier et J.-P. Levet, Présentation par P. Pellegrin, Paris : GF, 1998.
- NUMENIUS *Fragments*, E. des Places (ed.), Paris : Belles Lettres, 1973.
- PHILOPON *In De Anima*, M. Hayduck (ed.), CAG XV, Berlin, 1887.
- PLATON *Œuvres complètes*, Paris : Belles Lettres, t. I-XII, 1920-1983.  
*Œuvres complètes*, par L. Robin avec la collaboration de J. Moreau, 2 vol., Paris : Gallimard, 1969<sup>2</sup>.  
*Œuvres complètes*, sous la direction de L. Brisson, Paris : Flammarion, 2008.
- PORPHYRE *Isagoge et in Aristotelis categorias*, A. Busse (ed.), CAG IV. 1, Berlin, 1887.  
*Isagogê*, A. de Libera, A.-Ph. Segonds (ed.), Paris : Vrin, 1998.
- *Introduction*, J. Barnes (ed.), Oxford : Oxford University Press, 2003.
- SIMPLICIUS *In Aristotelis physicorum libros quatuor priores [-posteriores]*, H. Diels (ed.), CAG IX et X, Berlin, 1882-1885.
- *In Aristotelis De caelo*, I.L. Heiberg (ed.), CAG VII, Berlin, 1894.
- *In Aristotelis Catgeorias*, C. Kalbfleisch (ed.), CAG VIII, Berlin, 1907.
- *Simplicius. Commentaire sur les Catégories*, I. Hadot (ed.), Fascicules I et III, Leiden : Brill, 1990.
- *Commentaire sur les "Catégories" d'Aristote, Chapitres 2-4*, I. Hadot (ed.), P. Hoffmann (tr.), Paris : Belles Lettres, 2001.
- SYRIANUS *In Metaphysica*, G. Kroll (ed.), CAG VI. 1, Berlin, 1902.
- *On Aristotle Metaphysics 3-4*, D. O'Meara, J. Dillon, London New-York : Duckworth Cornell University Press, 2008.
- THÉOPHRASTE *Sources for his life, writings, thought and influence*, 2 vol., W.W. Fortenbaugh et al. (ed.), Leiden : Brill 1992.
- *Métaphysique*, A. Laks, G. Most (ed.), Paris : Belles Lettres, 2001.
- *On First Principles (known as his Metaphysics)*, D. Gutas (ed.), Leiden : Brill,
- THOMAS D'AQUIN *In duodecim libros metaphysicorum aristotelis expositio*, édité par M. R. Cathala et P.- Fr. Raymundi M. Spiazzi, Turin Rome : Marietti, 1950.

## II. Études critiques

## II.1. Alexandre

- ABBATE, G. 2009 « Acerca de la primacía del ΧΩΡΙΣΤÓN en la sustancia aristotélica. El comentario de Alejandro de Afrodisia a *Metafísica V*, 8, 1017b 23-26 », *Estudios de Filosofía*, 40, p. 29-52.
- ACCATTINO, P. 1988 « Alessandro di Afrodisia e la trasmissione della forma nella riproduzione animale », *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, 72, p. 79-94.
- 1995 « Generazione dell'anima in Alessandro di Afrodisia *De anima* 2.10-11.13 ? », *Phronesis*, 40, 2, p. 182-201.
- 2003 « Processi naturali e comparsa dell'*eidos* in Alessandro di Afrodisia », in G. Movia [2003], p. 167-186.
- 2009 « Alejandro de Afrodisia intérprete del *De Anima* de Aristóteles », *Estudios de Filosofía*, 40, p. 53-78.
- ACCATTINO, P.  
DONINI, P. 1994 « Alessandro di Afrodisia *De an.* 90 23 sq., a proposito del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha\theta\epsilon\nu$  », *Hermes*, 122, p. 373-375.
- BARNES, J. 1992 « Metacommentary », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, X, p. 267-281.
- BAZÁN, B.C. 1973 « L'authenticité du *De intellectu* attribué à Alexandre d'Aphrodise », *Revue philosophique de Louvain*, n°71, p. 468-487.
- BERTI, E. 2000 « Il movimento del cielo in Alessandri di Afrodisia », in A. Brancacci (ed.) *La filosofia in età imperiale*, Napoli : Bibliopolis, p. 225-243.
- BOBZIEN, S. 1998 « The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem », *Phronesis*, 43, 2, p. 133-175.
- BODNÁR, I.M. 1997 « Alexander of Aphrodisias on Celestial Motions », *Phronesis*, 42, 2, p. 190-205.
- BONELLI, M. 2001 *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Napoli : Bibliopolis.
- 2009a « Dialectique et philosophie première : Syrianus et Alexandre d'Aphrodise », in A. Longo (ed.) *Syrianus et la Métaphysique de l'Antiquité Tardive*, Napoli : Bibliopolis, p. 423-438.
- 2009b « Alexandre d'Aphrodise et la cause matérielle », *Journal of Ancient Philosophy*, Vol. III, Issue 2.
- BOTTER, B. 2009 « El aristotelismo de Alejandro de Afrodisia en la cultura del comentario », *Estudios de Filosofía*, 40, p. 109-134.
- BRAGUE, R. 2002 « *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos* by Charles Genequand », *Studia Islamica*, 94, p. 201-202.
- CASTON, V. 1997 « Epiphenomenalisms, Ancient and Modern », *The Philosophical Review*, 106, 3, p. 309-363.
- CATTANEL, E. 2003 « Gli entici matematici "per astrazione" secondo Alessandro di Afrodisia e lo Pseudo-Alessandro », in G. Movia [2003], p. 255-276.
- CHIANOTIS, A. 2004 « New inscriptions from Aphrodisias (1995-2001) », *American Journal of Archeology*, 108, 3, p. 377-416.

- CHIARADONNA, R. 2008a « Hylémorphisme et causalité des intelligibles, Plotin et Alexandre d'Aphrodise », *Les études philosophiques*, 86, 3, p. 379-398.
- CHIARADONNA, R. 2010 « Before and after the commentators : an exercise in periodization », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 38, p. 251-297.
- RASHED, M.
- CORDONIER, V. 2007 « Matière, qualités, mélange. La physique élémentaire d'Aristote chez Galien et Alexandre d'Aphrodise », *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, 7, p. 79-103.
- 2008 « Corps, Matière, Contact. La cohérence du sensible selon Alexandre d'Aphrodise », *Les études philosophiques*, 86, 3, p. 353-378.
- COROLEU, A. 1996 « The Fortuna of Juan Ginés de Sepúlveda's Translations of Aristotle and of Alexander of Aphrodisias », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 59, p. 325-332.
- CRANZ, F.E. 1958 « The Prefaces to the Greek Editions and Latin Translations of Alexander of Aphrodisias, 1450 to 1575 », *Proceedings of the American Philosophical Society*, 102, 5, p.510-546.
- D'ANCONA, C., 2002 *Aristotele e Alessandro di Afrodizia nella tradizione araba*, Padoue : Il Poligrafo.
- SERRA, G. (ED.)
- DONINI, P. 1971 « L'anima e gli elementi nel De anima di Alessandro di Afrodizia », *Atti della Accademia delle scienze di Torino*, 105, p. 61-107.
- 1995 « Alessandro di Afrodizia e i metodi dell' esegesi filosofica », in C. Moreschini, *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica*, Napoli : Bibliopolis, p.107-129.
- 1996 « *Theia Dynamis* in Alessandro di Afrodizia », in F. Romano, R.L. Cardullo (ed.) *Dunamis nel neoplatonismo*, Firenze, 1996, p. 11-29.
- 2003 « Unità e oggetto della metafisica secondo Alessandro di Afrodizia », in G. Movia [2003], p. 15-52
- 2005 « L'objet de la métaphysique selon Alexandre d'Aphrodise », in M. Narcy, A. Tordesillas [2005], p. 81-98.
- 2010 *Commentary and Tradition, Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, M. Bonazzi (ed.), Berlin : W. De Gruyter.
- ELLIS, J. 1994 « Alexander's Defense of Aristotle's », *Phronesis*, 39, 1, p. 69-89.
- ENDRESS, G. 2002 « Alexander arabus on the first cause. Aristotle's First Mover in an Arabic treatise attributed to Alexander of Aphrodisias », in C. D'Ancona, G. Serra [2002], p. 19-74.
- FAZZO, S. 1988 « Alexander of Aphrodisias and Ptolimy : Aristotelianism and astrology between the 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> centuries », *Rivista di storia della filosofia*, 43, 4, p. 627-649.
- 1999 « Frammenti da Alessandro in *De generatione et corruptione* nel Kitâb al-Tasrîf », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 10, p. 195-203.
- 2002a *Aporia e sistema. La materia, la forma, il divino nelle Quaestiones di Alessandro di Afrodizia*, Pise : Edizioni ETS.
- 2003a « Alexander of Aphrodisias on the cosmos », *Rivista di storia della filosofia*, 58, 2, p. 384-387.
- 2003b « Alexandros d'Aphrodisias », in R. Goulet (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques, Supplément*, Paris : CNRS éditions, p. 61-70.
- 2004 « Aristotelianism as a Commentary Tradition », *Supplement of the Bulletin of the Institute for Classical Studies*, p. 1-19.

- 2008a « L'exégèse du livre Lambda de la *Métaphysique* d'Aristote dans le *De principiis* et dans la *Quaestio* I.1 d'Alexandre d'Aphrodise », *Laval théologique et philosophique*, 64, 3, p. 607-626.
- 2012 « The *Metaphysics* from Aristotle to Alexander of Aphrodisias », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 55, 1, p. 51-68.
- FAZZO, S. 1993 Alexander of Aphrodisias in the Kindī-Circle and in Al-Kindī' Cosmology, *Arabic Sciences and Philosophy*, 3, p. 119-153.
- WIESNER, H.
- FLANNERY, K.L. 1995 *Ways into the logic of Alexander of Aphrodisias*, Leiden : Brill.
- 2003 « Logic and ontology in Alexander of Aphrodisias's commentary on *Metaphysics* IV », in G. Movia [2003], p. 117-134.
- FREUDENTHAL, G. 2009 « The Astrologization of the Aristotelian Cosmos : Celestial Influences on the Sublunary World in Aristotle, Alexander of Aphrodisias, and Averroes », in A.C. Bowen, C. Wildberg (ed) *A Companion to Aristotle's Cosmology: Collected Papers on De Caelo*, Leiden : Brill, p. 239-281.
- GENEQUAND, C. 1979 « L'objet de la métaphysique selon Alexandre d'Aphrodisias », *Museum Helveticum*, 36, p. 48-57.
- GILI, L. 2011 *La sillogistica di Alessandro di Afrodisia : Sillogistica categorica e sillogistica modale nel commento agli Analitici Primi di Aristotele*, Hildesheim : Georg Olms Verlag.
- GOULET, R. 1989 « Alexandros d'Aphrodisias », in R. Goulet (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, Paris : CNRS éditions, p. 124-139.
- AOUAD, M.
- GRIFFIN, M. 2009 *The Reception of Aristotle's Categories, c. 80 BC to AD 220*, Thèse de doctorat présentée le 30 mars 2009 à l'Université d'Oxford.
- GUYOMARC'H, G. 2008 « Le visage du divin : la forme pure selon Alexandre d'Aphrodise », *Les études philosophiques*, 86, 3, p. 323-341.
- ISNARDI-PARENTE, M. 2000 « Alessandro di Afrodisia e il ΠΕΠΙ ΤΑΓΑΘΟΥ di Aristotele », in A. Brancacci (ed.) *La filosofia in età imperiale*, Napoli : Bibliopolis, p. 245-270.
- JAULIN, A. 2008b « Remarques sur les conceptions de la nature dans les §2-6 du *De fato* d'Alexandre d'Aphrodise », *Les études philosophiques*, 86, 3, p. 343-352.
- KUPREEVA, I. 2003 « Qualities and bodies : Alexander against the Stoics », *Oxford studies in Ancient philosophy*, 25, p. 297-344.
- 2004 « Alexander of Aphrodisias on mixture and growth », *Oxford studies in ancient philosophy*, 27, p. 297-334.
- 2010 « Alexander of Aphrodisias on form : a discussion of M. Rashed, *Essentialisme* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 38, p. 211-249.
- LAVAUD, L. 2008b « Matière et privation chez Alexandre d'Aphrodise et Plotin », *Les études philosophiques*, 86, 3, p. 399-414.
- LEFEBVRE, D. 2006 « Extrait de ce que dit Aristote sur ce qui dépend de nous », (*Mantissa*, 169, 33-172, 15), in C. Romano, J Laurent (ed.) *Le Néant, Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris : PUF, p.103-117.
- LUNA, C. 2001 *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la métaphysique d'Aristote*, Leiden : Brill.
- MCGINNIS, J. 2004 « Alexander of Aphrodisias on the Cosmos by Charles Genequand », *Journal of the American Oriental Society*, 124, 1, p. 103-108.
- MADIGAN, A. 1987 « Alexander of Aphrodisias: the book of *Ethical Problems* », in W. Haase (ed.) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, 36.1, Berlin : W. De Gruyter, p. 1260-1279.

- MERLAN, P. 1957 « Metaphysik : Name und Gegenstand. », *The Journal of Hellenic Studies*, 77, 1, p. 87-92.
- MOVIA, G. 1970 *Alessandro di Afrodisia. Tra naturalismo e misticismo*, Padova : Editrice Antenore.
- MOVIA, G. (ED.) 2003 *Alessandro di Afrodisia e la "Metafisica" di Aristotele*, Milano : Vita e pensiero.
- MORAUX, P. 1942 *Alexandre d'Aphrodise, Exégète de la noétique d'Aristote* (Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettre de l'université de Liège, fasc. XCIX), Liège-Paris.
- 1969 « Eine Korrektur des mittelplatoniker Eudoros zum Text der *Metaphysik* des Aristoteles, in R. Stiehl, H.E. Stier (ed.) *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben*, Berlin, p. 492-504.
- 1973 *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Berlin : W. De Gruyter.  
T. 1 : *Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr.*
- 1984 T. 2 : *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.*
- MORAUX, P. 2001 T. 3 : *Alexander von Aphrodisias*.
- J. WIESNER (ED.)
- MIGNUCCI, M. 2003 « Alessandro interprete di Aristotele : luci e ombre del commento a *Metaph. Γ* », in G. Movia [2003], p. 93-116.
- MUELLER, I. 1990 « Aristotle's doctrine of abstraction in the commentators », in R. Sorabji [1990], p. 463-480.
- NATALI, C. 2003 « Causa formale e causa motrice in Alessandro di Afrodisia », in G. Movia [2003], p. 153-166.
- PAPADIS 1991 « L'intellect agent selon Alexandre d'Aphrodise », *Revue de philosophie ancienne*, IX, 2, p. 133-151.
- RASHED, M. 2000 « Alexandre d'Aphrodise lecteur du *Protreptique* », in J. Hamesse (ed.) *Les prologues médiévaux*, Textes et études du Moyen Âge, 15, Brepols, p. 1-37.
- 2004 « Priorité de l'EΙΔΙΟΣ ou du ΓΕΝΟΣ entre Andronicos et Alexandre : vestiges arabes et grecs inédits », *Arabic Sciences and Philosophy*, 14, p. 9-63.
- 2007a *L'Héritage aristotélicien. Textes inédits de l'Antiquité*, Paris : Belles Lettres.
- 2007b *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin : W. De Gruyter.
- 2008 « Alexandre d'Aphrodise : de l'eidocentrisme comme actualisation d'un aristotélisme possible », *Les études philosophiques*, 86, 3, p. 281-284.
- 2011b « Un corpus de logique anti-platonicienne d'Alexandre d'Aphrodise », in T. Bénatouïl, E. Maffi, F. Trabattoni (ed.) *Plato, Aristotle or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildesheim : Olms, p. 85-94.
- 2011c « Commentateurs antiques », in J. Brunschwig, G.E.R. Lloyd, P. Pellegrin (ed.) *Le savoir grec, Dictionnaire critique*, Paris : Flammarion (édition revue et augmentée), p. 1082-1099.
- SHARPLES, R.W. 1975 « Aristotelian and Stoic Conceptions of Necessity in the *De Fato* of Alexander of Aphrodisias », *Phronesis*, 20, 3, p. 247-274.
- 1982a « Alexander of Aphrodisias on divine providence : two problems », *Classical Quarterly*, 32, p. 198 -211.
- 1982b « Alexander of Aphrodisias, on Time », *Phronesis*, 27, 1, p. 58-81



- 1987 « Alexander of Aphrodisias ; scholasticism and innovation », in H. Temporini, W. Haase (ed.) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, 36.1, Berlin : W. De Gruyter, 1987, p. 1176-1243.
- 1990 « The school of Alexander ? » in R. Sorabji (ed.) *Aristotle Transformed*, Londres–New-York : Duckworth–Cornell University Press, 1990.
- 1994 « On body, soul and generation in Alexander of Aphrodisias », *Apeiron*, 27, p. 163- 170.
- 1999a « The Peripatetic School », in D.J. Furley (ed.) *From Aristotle to Augustine*, London : Routledge, p. 147-187.
- 1999b « On being a *tode ti* in Aristotle and Alexander », *Methexis*, 12, p. 77 - 87.
- 2000 « Alexander of Aphrodisias, *De intellectu*, 1001.4: "I heard this from Aristotle". A modest proposal », *Classical Quarterly*, 50, 1, p. 252-256.
- 2002a « Aristotelian Theology after Aristotle », in D. Frede, A. Laks (ed) *Traditions of Theology : Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath*, Leiden : Brill, p. 1-40.
- 2002b « Alexander of Aphrodisias and the end of Aristotelian Theology », in T. Kobusch, M. Erler (ed.) *Metaphysik und Religion : zur Signatur des spätantiken Denkens*, Munich : K.G. Saur, p. 1 - 21.
- 2003 « Pseudo-Alexander on Aristotle *Metaphysics*  $\Lambda$  », in G. Movia [2003], p. 187-218.
- 2005 « Alexander of Aphrodisias on universals : two problematic texts », *Phronesis*, 50, 1, p. 43-55.
- 2008b « *Habent sua fata libelli* : Aristotle's *Categories* in the first century BC. », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 48, 1-2, p. 273-287
- 2009 « The hellenistic period : whats happened to hylomorphism », in G. Van Riel, P. Destrée (ed.), *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima. Ancient and Medieval Philosophy. Series I 41*, Leuven : Leuven University Press, p. 155-166.
- SCHNIEWIND, A. 2008 « L'âme est-elle comme un marin dans un navire ? », in C. Erismann, A.Schniewind (ed.) *Compléments de substance*, Paris : Vrin, p. 273-287.
- F.M. SCHROEDER 1981 « The analogy of the active intellect to light in the *De Anima* of Alexander of Aphrodisias », *Hermes*, 109, p. 215-225.
- 1982 « The potential or material intellect and the autoship of the *De Intellectu* : a reply to B.C. Bazan », *Symbolae Osloenses*, 57, p. 115-125.
- 1984 « Light and the active intellect in Alexander and Plotinus », *Hermes*, 112, p. 239-248.
- F.M. SCHROEDER 2008 « The *De intellectu* revisited », *Laval théologique et philosophique*, 64, 3, p. 663-680.
- R.B. TODD
- SORABJI, R. 2007 *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD. 2 vols. Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement 94*, Londres : Institute of Classical Studies, University of London.
- SHARPLES, R.W. (ED.)
- SORABJI, R. (ED.) 1990 *Aristotle Transformed : The Ancient Commentators and Their Influence*, London New York : Duckworth Cornell University Press.
- TUOMINEN, M. 2009 *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, Stocksfield : Acumen, 2009.
- 2010 « Receptive Reason : Alexander of Aphrodisias on Material Intellect », *Phronesis*, 55, 2, p. 170-190.

- THILLET, P. 1981 « Matérialisme et théorie de l'âme et de l'intellect chez Alexandre d'Aphrodise », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 106, p. 5-24.
- TWEEDALE, M. 1984 « Alexander of Aphrodisias views on universals », *Phronesis*, 29, 3, p. 279-303.

## II.2. Aristote

- ANNAS, J. 1974 « Forms and First Principles », *Phronesis*, 19, 3, p. 257-283.
- 1982 « Aristotle on Inefficient Causes », *The Philosophical Quarterly*, 32, 129, p. 311-326.
- ANTON, J.P. 1969 « Ancient Interpretations of Aristotle's Doctrine of Homonyma », *Journal of the History of Philosophy*, 7, 1, p. 1-18
- AUBENQUE, P. 1962 *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris : PUF.
- 1963 *La Prudence chez Aristote*, Paris : PUF.
- 1971 « Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque », in *Le néoplatonisme. Colloque international au CNRS*, Paris, p. 101-109.
- 1978 « Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens », *Les études Philosophiques*, 1, p. 3-12.
- 1981 « Néoplatonisme et analogie de l'être », in *Neoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Les Cahiers de Fontenay, 1981, p. 63-76.
- 1983 « Sur l'inauthenticité du livre K de la *Métaphysique* », in P. Moraux, J. Wiesner (ed.), *Zweifelhaftes in Corpus Aristotelicum, Sutiden zu einigen Dubia*, Symposium Aristotelicum, Berlin : W. De Gruyter.
- 1985a « Plotin et Dexippe exégètes des *Catégories* d'Aristote », in *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel de Corte*, Bruxelles : Ousia, p. 7-40.
- 1985b « Les origines aristotéliennes de la thèse de Kant sur l'être », in A. Cazenave, J.-F. Lyotard (ed.) *L'art des confins, Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Paris : PUF, p. 513-530.
- 1985c « Sens et structure de la métaphysique aristotélienne », in P. Aubenque *et alii* [1985], p. 111-152.
- 1991a « Une occasion manquée : la genèse avortée de la distinction entre l' "étant" et le "quelque chose" », in P. Aubenque, M. Narcy (ed.) *Études sur le Sophiste de Platon*, Rome : Bibliopolis, p. 367-385.
- 1991b « La question de l'ontothéologie chez Aristote et Hegel », in T. de Koninck, G. Planty-Bonjour (ed.) *La Question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris : PUF, p. 259-283.
- 2000a « Peut-on parler aujourd'hui de fin de la métaphysique ? », *Agora. Papeles de filosofia*, 19, p. 5-14.
- 2000b « Sur l'ambivalence du concept aristotélien de substance », in N.-L. Cordero [2000], p. 93-105.
- 2001 « Le conflit actuel des interprétations : analytique ou herméneutique », in Y.C. Zarka [2001], p. 45-58.
- 2004 « Ravaisson interprète d'Aristote », in D. Thouard (ed.) *Aristote au XIX<sup>ème</sup> siècle*, Lille : Presses universitaires du Septentrion, p. 157-170.

- 2009a *Problème aristotéliens – Philosophie théorique*, Paris : Vrin.
- 2009b *Faut-il déconstruire la métaphysique ?*, Paris : PUF.
- AUBENQUE, P. (ED.) 1979 *Études sur la Métaphysique d'Aristote: Actes du VI<sup>ème</sup> symposium aristotelicum*, Paris : Vrin
- AUBENQUE ET ALII 1985 *Études aristotéliennes : métaphysique et théologie*, Paris : Vrin.
- AUBRY, G. 2002 « *Dunamis et energeia* dans l'éthique aristotélienne : l'éthique du démonique », in G. Romeyer Dherbey, G. Aubry (ed.) [2002], p. 75-94.
- 2006 *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et Plotin*, Paris : Vrin.
- BÄCK, A. 2000 *Aristotle's Theory of Predication*, Leiden : Brill.
- BAGHDASSARIAN, F. 2011 *La question du divin dans la philosophie aristotélienne*, Thèse de doctorat présentée le 20 octobre 2011, Université Jean Moulin – Lyon 3.
- BARNES, J. 1971 « Homonymy in Aristotle and Speusippus », *The Classical Quarterly, New Series*, 21, 1, p. 65-80.
- 1971 « Aristotle's Concept of Mind », *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 72, p. 101-114.
- 1972 *Series*, 72, p. 101-114.
- 1997 « Roman Aristotle », in J. Barnes, M. Griffin (ed) *Philosophia Togata II, Plato and Aristotle at Rome*, Oxford : Clarendon Press, p. 1-69.
- BARNES, J. (ED.) 1995 *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge : Cambridge University Press.
- BAUSOLA, A. 1994 *Aristotele. Perché la metafisica*, Milano : Vita e Pensiero.
- REALE, G. (ED.)
- BÉGORRE-BRET, C. 2004 *Aristote et la définition de l'homme*, Thèse de doctorat présentée le 11 décembre 2004, Université Paris X – Nanterre.
- BERTI, E. 1971 « Multiplicité et unité du Bien selon *E.E.*, I, 8 », in *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlin : W. De Gruyter, p. 157-184.
- 1983 « Quelques remarques sur la conception aristotélienne du non-être », *Revue de philosophie ancienne*, 2, p. 115-142.
- 1996 « La *Métaphysique* d'Aristote : "onto-théologie" ou "philosophie première" ? », *Revue de philosophie ancienne*, 14, 1, p. 61-85.
- 1998 « De qui est fin le Moteur immobile ? », in M. Bastit, J. Follon (ed.) *Essais sur la théologie d'Aristote, Actes du colloque de Dijon*, Louvain : Peeters, p. 5-28.
- 2000 « Unmoved Mover(s) as Efficient Cause(s) in *Metaphysics*, Lambda, 6 », in M. Frede, D. Charles [2000], p. 181-206.
- 2005a « La métaphysique d'Aristote », in Y.-C. Zarka, B. Pinchard (ed.) *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?*, Paris : PUF, p. 45-56
- 2005b « Que reste-t-il aujourd'hui de la *Métaphysique* d'Aristote ? », in M. Narcy, A. Tordesillas [2005], p. 227-238.
- 2006 « Y a-t-il une théologie d'Aristote ? », in P. Langlois, Y.-C. Zarka, *Les Philosophes et la question de Dieu*, Paris : PUF, p. 55-71.
- 2008a *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, Louvain : Peeters.
- 2008b « Les passages dits "théologiques" du livre Gamma », in M. Hecquet-Devienne, A. Stevens [2008], p. 423-438.

- 2009 « La cause du mouvement dans les êtres vivants » in G. Van Riel, P. Destrée (ed.) *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima. Ancient and Medieval Philosophy*, Leuven : Leuven University Press, 2009, p. 141-154.
- BIANCHI, L. 2002 « Interpréter Aristote par Aristote, Parcours de l'herméneutique philosophique à la Renaissance », *Methodos* [En ligne], 2, <http://methodos.revues.org/98>
- BODÉÛS, R. 1992 *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Paris : Belles Lettres.
- 2005 « La substance première des "Catégories" à la "Métaphysique" », in M. Narcy, A. Tordesillas [2005], p. 131-144.
- BOEHM, R. 1976 *La Métaphysique d'Aristote, le fondamental et l'essential*, tr. fr. E. Martineau, Paris : Gallimard.
- BOLTON, R. 1990 « The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic », in D. Devereux, P. Pellegrin (ed.) *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris : éditions du CNRS, p. 185-236.
- 1994 "Aristotle's Conception of Metaphysics as a Science." in T.D. Scaltsas, D. Charles, M.L. Gill (ed.) *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford : Oxford University Press, p. 321-354.
- BRAGUE, R. 1988 *Aristote et la question du monde*, Paris : PUF.
- 2002 « Alexander of Aphrodisias on the Cosmos by Charles Genequand », *Islamica*, 94, p. 201-202.
- BRENTANO, F. 1862 *Von den mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg.  
1992 tr. fr. 1992, *Aristote et les significations de l'être, de la diversité de l'être d'après Aristote*, tr. P. David, Paris : Vrin.
- BROADIE, S 2009 « *Aporia* 8 », in M. Crubellier, A. Laks [2009], p. 136-150.
- BRUUN, O. 2005 *Les Catégories et leur histoire*, Paris : Vrin.
- CORTI, L. (ED.)
- BRUNDSCHWIG, J. 1964 « Dialectique et ontologie chez Aristote, à propos d'un livre récent », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, p. 179-200.
- 1979 « La forme, prédicat de la matière ? », in P. Aubenque [1979], p. 131-166.
- 2000 « Dialectique et philosophie chez Aristote, à nouveau » in N-L. Cordero [2000], p. 107-130.
- BURNYEATN M. 2001 *A Map of Metaphysics Zeta*, Pittsburgh : Mathesis Publications.
- BYDÉN, B. 2005 « Some Remarks on the Text of Aristotle's "Metaphysics" », *The Classical Quarterly*, New Series, 55, 1, p. 105-120.
- CASTON, V. 1999 « Aristotle's Two Intellects : A modest proposal », *Phronesis*, 44, 3, p. 199-227.
- 2009 « Commentary on Charles », *Proceedings Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 24, p. 30-47.
- CHARLES, D. 2009 « Aristotle's Psychological Theory », *Proceedings Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 24, p. 1-29.
- CLEARY, J.J. 1985 « On the Terminology of 'Abstraction' in Aristotle », *Phronesis* 30, 1, p. 13-45.
- 1988 *Aristotle on the many senses of priority*, Carbondale : Journal of the History of Philosophy, Monograph Series.
- 1995 *Aristotle and Mathematics. Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*, Leiden : Brill.

- CODE, A. 1986 « Aristotle's Investigation of a Basic Logical principles; Which Science Investigates the Principle of Non-Contradiction ? », *Canadian Journal of Philosophy*, 16, p. 341-58
- CORDERO, N.-L. (ED.) 2000 *Ontologie et dialogue, hommage à P. Aubenque*, Paris : Vrin.
- CORTE (DE), M. 1934 *La Doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris : Vrin.
- COULOUBARITSIS, L. 1983 « L'Être et l'Un chez Aristote », *Revue de philosophie ancienne*, 1, p. 49-98, 143-195.
- 1985 « Le statut du devenir dans *Métaphysique Z et H* », in J. Wiesner [1985], t. I, p. 288-310.
- 1997<sup>2</sup> *La Physique d'Aristote, l'avènement de la science physique*, Bruxelles : Ousia.
- CASSIN, B. 1991 « Les muses et la philosophie », in P. Aubenque, M. Narcy (ed.) *Études sur le Sophiste de Platon*, Rome : Bibliopolis, p. 292-316.
- CODE, A. 1997 « Aristotle's metaphysics as a science of principles », *Revue Internationale de Philosophie*, 3, 201, p. 357-378.
- CRUBELLIER, M. 1994 *Les livres Mu et Nu de la Métaphysique d'Aristote. Traduction et commentaire*, Thèse de doctorat présentée le 7 décembre 1994, Université Charles de Gaule – Lille 3.
- 1997 « La beauté du monde. Les sciences mathématiques et la philosophie première », *Revue Internationale de Philosophie*, 51, p. 307-331.
- 1999 *Recherches sur la constitution de l'idée de philosophie première dans la philosophie grecque classique*, mémoire en vue de l'habilitation à diriger les recherches, présenté le 23 janvier 1999 à l'Université Charles de Gaule Lille-III.
- 2000 « *Metaphysics*, Lambda 4 », in M. Frede, D. Charles [2000], p. 137-160.
- 2005 « Les faits ontologiques et leurs causes », in M. Narcy, A. Tordesillas [2005], p. 59-80.
- 2008 « La tactique argumentative de *Métaphysique Gamma 3-6* », in M. Hecquet-Devienne, A. Stevens [2008], p. 423-438.
- À « L'unité de l'*Organon* », in J. Brumberg-Chaumont (ed.) *L'Organon dans la paraître translatio studiorum*, Turnhout : Brepols.
- CRUBELLIER, M. 2009 *Aristotle's Metaphysics Beta*, Oxford : Oxford University Press.
- LAKS, A.
- CRUBELLIER, M. 2002 *Aristote, le philosophe et les savoirs*, Paris : Seuil.
- PELLEGRIN, P.
- DANCY, R.M. 1986 « Aristotle and Existence », in S. Knuuttila, J. Hintikka [1986], p. 49-80.
- DECARIE, V. 1972<sup>2</sup> *L'Objet de la Métaphysique selon Aristote*, Paris : Vrin.
- DESTRÉE, P. 1992 « 'Physique' et 'métaphysique' chez Aristote. À propos de l'expression ON HE ON », *Revue Philosophique de Louvain*, 90, 4, p. 422-444.
- DEVEREUX, D. 2008 « Commentary on Sefrin-Weis », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 24, XXIV, p. 286-297.
- DHONDT, U. 1961 « Science suprême et ontologie chez Aristote », *Revue Philosophique de Louvain*, 59, p. 5-30.
- DIELS, H. 1905 « Aristotelica », *Hermes*, 40, p. 301-316.
- DIXSAUT, M. 2004 « Aristote parricide. Note sur la dialectique chez Platon et Aristote », in I. Tsimbidaros (ed.) *Platon et Aristote. Dialectique et métaphysique*, Bruxelles : Ousia, p. 71-99.

- DORION, L.-A. 2008 « Un passage “déplacé” ? À propos de *Métaphysique* Γ 2, 1004a 2-9 et des rapports entre philosophie et philosophie première », in M. Hecquet-Devienne, A. Stevens [2008], p. 323-346.
- DUMOULIN, B. 1986 *Analyse génétique de la Métaphysique d’Aristote*, Paris : Belles Lettres.
- DÜRING, I. 1960 « Aristotle on Ultimate Principles from “Nature and reality” », in I. Düring, G.E.L. Owen (ed.) *Aristotle and Plato in the mid-fourth Century*, Göteborg : Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, p. 35-55.
- EVANS, J.D.G. 1977 *Aristotle’s Concept of Dialectic*, Cambridge : Cambridge University Press.
- FAZZO, S. 2002 « Lambda 7. 1072b2-3 », *Elenchos*, 23, p. 357-375.
- 2009 *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele. Parte I : Edizione – Parte II : Interpretazione – Parte III : Tradizione*, Thèse de doctorat présentée le 15 décembre 2009, Université Charles de Gaule – Lille 3.
- FEREJOHN, M.T. 1980 « Aristotle on focal meaning and the unity of science », *Phronesis*, 25, 2, p. 117-128.
- FINE, G. 1984 « Separation », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, p. 31-87.
- 1987 « Forms as Causes : Plato and Aristotle », in A. Gresen (ed.) *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Bern Stuttgart : Verlag Paul Haupt, p. 69-112.
- FREDE, M. 1981 « Categories in Aristotle », in D.J. O’Meara (ed.) *Studies in Aristotle*, Washington D. C. : The Catholic University of America Press, p. 1-24.
- 1987a « Substance in Aristotle’s *Metaphysics* », in *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford : Clarendon Press, p. 72-80.
- 1987b « The Unity of General and Special *Metaphysics* : Aristotle’s Conception of *Metaphysics* », in *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford : Clarendon Press, p. 81-95.
- 1990 « The Definition of Sensible Substances in *Met.Z* », in D. Devereux, P. Pellegrin (ed.) *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris : Éditions du C.N.R.S., p. 113-129.
- 1996 « La théorie aristotélicienne de l’intellect agent », in G. Romeyer Dherbey, C. Viano (ed.), *Corps et âme, sur le De Anima d’Aristote*, Paris : Vrin.
- FREDE, M. 1988 *Aristoteles Metaphysik Z. Text, bersetzung und Kommentar*, 2 Bde, München.
- PATZIG, G.
- FREDE, M., CHARLES, D. (ED.) 2000 *Aristotle’s Metaphysics Lambda, XIV<sup>ème</sup> Symposium Aristotelicum*, Oxford : Clarendon Press.
- GAUTIER-MUZELLEC, M.-H. 2008 « Aristote et le principe du  $\mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu$  », in M. Hecquet-Devienne, A. Stevens [2008], p. 179-215
- GAZZIERO, L. 2008 *Rationes ex machina. La micrologie à l’âge de l’industrie de l’argument*, Paris : Vrin.
- GERSON, L.P. 2004 « The unity of intellect in Aristotle’s *De anima* », *Phronesis*, 49, 4, p. 348-373.
- GILL, M.-L. 1989 *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*, Princeton : Princeton University Press.
- 1996 « *Metaphysics* H 1–5 on Perceptible Substances », in C. Rapp (ed.) *Metaphysik, Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, Berlin : Akademie Verlag, p. 209-228.
- 2005 « Aristotle’s *Metaphysics* Reconsidered », *Journal of the History of Philosophy*, 43, 3, p. 223-251.

- GOURINAT, J.-B. 2004 « L'intellect divin d'Aristote est-il cause efficiente? », *Bollettino filosofico, Università della Calabria*, « Modelli di Ragione », 20.
- GRANGER, H. 1997 *Aristotle's Idea of the Soul*, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers.
- HAAS (DE), F.A.J. 2009 « Aporiai 3-5 », in M. Crubellier, A. Laks [2009] p. 73-104.
- HAMELIN, O. 1953 *La Théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, Vrin.
- HINTIKKA, J. 1959 « Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity », *Inquiry*, 2, p. 137-151.
- 1971 « Different Kinds of Equivocation in Aristotle », *Journal of the History of Philosophy*, 9, 3, p. 368-372.
- 1986 « The Varieties of Being in Aristotle », in S. Knuuttila, J. Hintikka [1986], p. 81–114.
- HECQUET-DEVIENNE, M. 2004 « A Legacy from the Library of the Lyceum? Inquiry into the Joint Transmission of Theophrastus' and Aristotle's "Metaphysics" Based on Evidence Provided by Manuscripts E and J », *Harvard Studies in Classical Philology*, 102, p. 171-189.
- 2005 « L'authenticité de *Métaphysique* "Alpha" (meizon ou elatton) d'Aristote, un faux problème ? Une confirmation codicologique », *Phronesis*, 50, 2, p. 129-149.
- HECQUET-DEVIENNE, M., STEVENS, A. (ED.) 2008 *Aristote, Métaphysique Gamma, édition traduction études*, Louvain : Peeters.
- HUSSON, S. (ED.) 2009 *Interpréter le De Interpretatione*, Paris : Vrin.
- ILDEFONSE, F. 2005 « Analyse du langage et analyse de l'être dans la *Métaphysique* », in M. Narcy, A. Tordesillas [2005], p. 183-198.
- IRWIN, T. 1988 *Aristotle's First Principles*, Oxford : Clarendon Press.
- ISNARDI PARENTE, M. 1981 « Le *Peri ideôn* d'Aristote : Platon ou Xénocrate ? », *Phronesis*, 26, 2, p. 135-152.
- JAEGER, W. 1997 *Aristote, fondements pour une histoire de son évolution*, tr. O. Sedeyn, Paris : L'Éclat.
- JAULIN, A. 1999 *Eidos et ousia. De l'unité théorique de la Métaphysique d'Aristote*, Paris : Klincksieck.
- 2008a « La philosophie première dans le livre  $\Gamma$  », in M. Hecquet-Devienne, A. Stevens [2008], p. 347-360.
- 2008-2009 « Le retour de la physique dans la *Métaphysique* d'Aristote », *Philonsorbonne*, 3, p. 97-107.
- JAULIN, A. ET ALII 2003 *La philosophie d'Aristote*, Paris : PUF.
- LABARRIÈRE, J.-L. 2001 « Aristote penseur de la différence entre l'homme et l'animal », *Anthropozoologica*, 33-34, p. 105-112.
- LAKS, A. 2000 « *Metaphysics* Lambda 7 », in M. Frede, D. Charles [2000], p. 207-243.
- 2007 *Histoire, doxographie, vérité. Études sur Aristote, Théophraste et la philosophie présocratique*, Louvain : Peeters.
- LEAR, J. 1982 « Aristotle's Philosophy of Mathematics », *The Philosophical Review*, 91, 2, p. 161-192.
- LESZL, W. 1970 *Logic and metaphysics in Aristotle – Aristotle's treatment of equivocity and its relevance to his metaphysical theories*, Padova : Editrice Antenore.
- 1975 *Aristotle's conception of ontology*, Padova : Editrice Antenore.
- 1975b *Il De ideis di Aristotele e la teoria platonica delie Idee*, Florence : Olschki.

- 2008 « On the science of being *qua* being and its platonic background », in M. Hecquet-Devienne, A. Stevens [2008], p. 217-265
- 2010 « Lo studio dell'OΥΣΙΑ e l'indagine circa le cause, i principi e gli elementi nella *Metafisica* », in F. Fronterotta (ed.) *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*, Napoli : Bibliopolis, p. 187-312.
- LEWIS, F.A. 2004 « Aristotle on the Homonymy of Being », *Philosophy and Phenomenological Research*, 68, 1, p. 1-36.
- LLOYD, A.C. 1962 « Genus, Species and Ordered Series in Aristotle », *Phronesis*, 7, 1, p. 67-90.
- 1981 *Form and universal in Aristotle*, Liverpool : Francis Cairns.
- LLOYD, G.E.R. 2000 « *Metaphysics* Lambda 8 », in M. Frede, D. Charles [2000], p. 245-273.
- MANSION, A. 1956 « L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote, *Métaph. E, 1* », in *Mélanges Mgr Diès*, Paris, p. 151-168.
- 1958 « Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique », *Revue philosophique de Louvain*, 56, p. 195-221.
- MARTINEAU, E. 1997 De l'inauthenticité du livre E de la *Métaphysique* d'Aristote, *Conférence*, 5, p. 445-509.
- MATTHEWS, G.B. 1995 « Aristotle on existence », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 40, 1, p. 223-238.
- MICHELET, K.L. 1836 *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*, Paris.
- MIGNUCCI, M. 1975 *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli Analitici Secondi*. Padova : Antenore.
- MENN, S. 1995 « The Editors of the "Metaphysics" », *Phronesis*, 40, 2, p. 202-208.
- 2009 « Zeller and the Debates about Aristotle's *Metaphysics* » in G. Hartung (ed.), *Eduard Zeller : Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*, Berlin : W. De Gruyter, p. 93-122.
- À *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*.  
paraître
- MORAUX, P. 1951 *Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain : Éditions Universitaires de Louvain.
- MOURELATOS, A.P.D. 1984 « Aristotle's Rationalist Account of Qualitative Interaction », *Phronesis*, 29, 1, p. 1-16.
- NARCY, M. 2005 *La Métaphysique d'Aristote. Perspectives contemporaines*, Paris : Vrin.
- TORDESILLAS, A. (ED.)
- NARCY, M. 2000 « La dialectique entre Platon et Aristote », in N.L. Cordero [2000], p. 69-89.
- 2003 « La *Métaphysique*. Tradition grecque. Origine et titre », in R. Goulet (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément*, Paris : Éditions du CNRS, p. 224-229.
- 2008 « Philosophie première, héritage ou reniement du platonisme ? », in M. Hecquet-Devienne, A. Stevens [2008] p. 361-377.
- NATALI, C. 1998 « Cause motrice et cause finale dans le livre Lambda de la *Métaphysique* d'Aristote », in M. Bastit, J. Follon (ed.) *Essai sur la théologie d'Aristote, Actes du colloque de Dijon*, Louvain : Peeters, p. 29-50.
- NATORP, P. 1888 « Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik », *Philosophische Monatshefte*, 24, p. 37-65 ; 540-574.
- M.C. NUSSBAUM  
A.O. RORTY (ED.) 1992 *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford : Clarendon Press.



- OLIVO-POINDRON, I. 2003 « Οὐσία ὡς ἐνέργεια, ou de l'existence chez Aristote », *Quaestio. Annuario di metafisica*, 3, p. 71-109.
- OWEN, G.E.L. 1957 « A proof in the ΠΕΡΙ ΙΔΕΩΝ », *The Journal of Hellenistic Studies*, 77, 1, p. 103-111.
- 1960 « Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle », in I. Düring, G.E.L. Owen (ed.) *Aristotle and Plato in the mid-fourth Century*, Göteborg : Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, p. 163-190.
- 1965 « The Platonism of Aristotle », in *Proceedings of the British Academy*, 41, p. 125-150.
- 1980 « Τιθέναί τὰ φαινόμενα », in *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain : (rééd.) Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, p. 83-103.
- 1986 *Logic, science and dialectic : collected papers in Greek philosophy*, (ed. par M. Nussbaum), London : Duckworth.
- OWENS, J. 1951 *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies.
- PATZIG, G. 1979 « Theology and Ontology in Aristotle's Metaphysics », in J. Barnes, M. Schofield (ed.) *Articles on Aristotle*, vol. 3, London : Duckworth, p. 33- 49.
- PRIMAVESI, O. 2007 « Ein Blick in den Stollen von Skepsis: vier Kapitel zur frühen Überlieferung des Corpus Aristotelicum », *Philologus*, 151, p. 51-77.
- RODRIGO, P. 1995 *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*, Grenoble : Millon.
- « Éthique et politique : la question de l'architecture », in G. Romeyer Dherbey, G. Aubry [2002], p. 10-34.
- ROUTILA, L. 1969 *Die aristotelische Idee der Ersten Philosophic. Untersuchungen zur onto-theologischen Verfassung der Metaphysik des Aristoteles*, Amsterdam.
- ROUX, S. 2004 *La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin*, Paris : Vrin.
- RUTTEN, C. 1983 « L'analogie chez Aristote », *Revue de philosophie ancienne*, 1, p. 30-48.
- RYAN, E.E. 1973 « Pure form in Aristotle », *Phronesis*, 18, p. 209-224.
- SCHIELDS, C. 1999 *Order in Multiplicity : Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford : Clarendon Press.
- SEFRIN-WEIS, H. 2009 « *Pros hen* and the foundation of aristotelian metaphysics », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 24, XXIV, p. 261-285.
- STEVENS, A. 2000 *L'Ontologie d'Aristote, au carrefour de la logique et du réel*, Paris : Vrin.
- 2003 « Aristote, Métaphysique », in A. Motte, C. Rutten, P. Somville (ed.) *Philosophie de la Forme, eidos, idea, morphè, dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain : Peeters, p. 469-496.
- 2005 « La plurivocité de l'étant et de l'un est-elle bien celle que l'on croit ? », in M. Narcy, A. Tordesillas [2005], p. 49-58.
- 2008 « La science de l'être en tant qu'être, une nouvelle conception du savoir philosophique », in M. Hecquet-Devienne, A. Stevens [2008], p. 267-268.
- 2009 « L'apparition de la conscience dans le *De anima* d'Aristote et d'autres œuvres », in G. Van Riel, P. Destrée (ed.), *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima. Ancient and Medieval Philosophy. Series I 41*, Leuven : Leuven University Press, 2009, p. 35-48.
- 2011 « La causalité de l'intellect dans la *Métaphysique* et le traité *De l'âme* », in L. Couloubaritsis, S. Delcomminette (ed.) *La causalité chez Aristote*, Paris Bruxelles : Vrin Ousia, p. 125-137.

- À « Approches physique et métaphysique de l'*éidos* ».  
paraître
- STRYCKER (DE), E 1979 « Notes sur les relations entre la problématique du *Sophiste* de Platon et celle de la *Métaphysique* d' Aristote », in P. Aubenque [1979], p. 49-65.
- SZELZÁK, T.A. 1994 « La prosecuzione di spunti platonici nella *Metafisica* aristotelica », in A. Bausola, G. Reale [1994], p. 215-232.
- TARÁN, L. 1978 « Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy », *Hermes*, 106, 1, p. 73-99.
- UPTON, T.V. 1991 « The "if-it-is" question in Aristotle », *Ancient Philosophy*, 11, p. 315-330.
- VOGEL (DE), C.J. 1980 « La méthode d' Aristote en Métaphysique d'après Métaphysique, A, 1-2 », (rééd.) in *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain : Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, p. 147-170.
- WARD, J.K. 2008 *Aristotle on Homonymy : Dialectic and Science*, Cambridge : Cambridge University Press.
- WIESNER, J. (ED.) 1985 *Aristoteles Werk und Wirkung. Paul Moraux Gewidmet*, 2 Vol., Berlin : W. De Gruyter.
- 1987
- WOLFF, F. 1997 « Lire encore la *Métaphysique* », *Revue internationale de philosophie*, 3, p. 293-305.
- 2000 *L'Être, l'homme, le disciple*, Paris : PUF.
- 2005 « Qu'est-ce que se demander ce qu'est la réalité ? », in M. Narcy, A. Tordesillas [2005], p. 145-170.
- ZELLER, E. 1921 *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen entwicklung*, II Abteilung, (rééd.) *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Leipzig : O. R. Reisland.
- ZINGANO, M. 1999 « L'homonymie de l'être et le projet métaphysique d'Aristote », *Revue Internationale de Philosophie*, 3, 201, p. 333-356.
- 2005 « L'ousia dans le livre Z de la *Métaphysique* », in M. Narcy, A. Tordesillas [2005], p. 99-130.

### II.3. Autres études : Antiquité et Moyen Âge

- ANDRÉ, J.-M. 1987 « Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire », in W. Haase (ed.) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 36.1, Berlin : W. De Gruyter, p. 5- 77.
- ATHANASSIADI, P. 2006 *La Lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numénius à Damascius*, Paris : Belles Lettres.
- BADAWI, A. 1968 *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris : Vrin.
- BEIERWALTES, W. 1972 *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main : V. Klostermann.
- BÉNATOUÏL, T. 2006 *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris : Vrin.
- BESNIER, B. 2003 « La conception stoïcienne de la matière », *Revue de métaphysique et de morale*, 1, p. 51-64.
- BRAGUE, R. 1992 *Europe, la voie romaine*, Paris : Gallimard.
- 1999 *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris : Le livre de poche.

- BURNEYAT, M. 2003 « *Apology* 30b2-4: Socrates, money, and the grammar of *gignesthai* », *Journal of Hellenistic Studies*, 123, p. 1-25.
- 2005 « Platonism in the Bible. Numenius of Apamea on Exodus and Eternity », in R. Salles (ed.) *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought, Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford : Oxford University Press, p. 143-169.
- BRUNSCHWIG, J. 1988 « La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne », in J. Barnes, M. Mignucci (ed.) *Matter and Metaphysics*, Napoli : Bibliopolis, p. 19-127.
- 2003 « Stoic Metaphysics », in B. Inwood [2003], p. 206–232.
- CARRIÉ, J.-M. 1999 *Nouvelle histoire de l'Antiquité*, T. 10 : *L'empire romain en mutation des Sévères à Constantin. 192-337*, Paris : Seuil.
- ROUSSELLE, A.
- CASTON, V. 1997 « Epiphenomenalisms, Ancient and Modern », *The Philosophical Review*, 106, 3, p. 309-363.
- 1999 "Something and Nothing: The Stoics on Concepts and Universals", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27, p. 145-213.
- 2001 « Dicaearchus' philosophy of mind », in W.W. Fortenbaugh, E.Schütrumpf (ed.), *Dicaearchus of Messana : Text, Translation and Discussion*, New Brunswick, p. 175-193.
- CHIARADONNA, R. 1999 « OUSIA EX OUK OUSIÔN. Forma e sostanza sensibile in Plotino (*Enn.* VI 3 [44], 4-8) », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 10, p. 25-57.
- 2002 *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, Napoli : Bibliopolis.
- 2007 *Platonismo e teoria della conoscenza stoica tra II e III secolo d. C.*, in M. Bonazzi, C. Helmig (ed.) *Platonic Stoicism-Stoic Platonism : The Dialogue Between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven : Leuven University Press, p. 209-242.
- 2008b « What is Porphyry's *Isagoge* ? », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 19, p. 1-30.
- CHIARADONNA, R. (ED.) 2012 *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, Roma : Carocci.
- CHRÉTIEN, J.-L. 1980 « Le Bien donne ce qu'il n'a pas », *Archives de philosophie*, 43, p. 263-277.
- COURTINE, J.-F. 1980 « Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être. Les traductions latines d'οὐσία et la compréhension romano-stoïcienne de l'être », in P. Aubenque (ed.) *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris : Vrin, p. 33-87.
- 1990 *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris : PUF.
- 2003a *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, Paris : PUF.
- 2003b «Essenza, sostanza, sussistenza, esistenza», *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, 3, p. 27-59.
- 2005 *Inventio analogiae, Métaphysique et onto-théo-logie*, Paris, Vrin
- D'ANCONA, C. 2009 « Modèles de causalité chez Plotin », *Études philosophiques*, 90, 3, p. 361-385.
- DELCOMMINETTE, S. 2006 *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden : Brill.
- DEDURAND, G.M. « L'homme raisonnable mortel : pour l'histoire d'une définition », *Phoenix*, 27, 4, p. 328 – 344.
- DILLON, J. 1977 *The Middle Platonists. A Study of Platonism. 80 before Christ to A.D. 220*, London New York : Duckworth Cornell University Press.

- DIXSAUT, M. 1985 *Le Naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Paris : Vrin.
- 2001 *Métamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon*, Paris : Vrin.
- DRAGONA-MONACHOU, M. 1994 « Divine Providence in the Philosophy of the Empire », in W. Haase (ed.) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 36.7, Berlin : W. De Gruyter, p. 4417-4490.
- FAZZO, S. 2008b « Nicolas, l’auteur du Sommaire de la Philosophie d’Aristote. Doutes sur son identité, sa datation, son origine », *Revue des Études Grecques*, 121, 1, p. 99-126.
- FREDE, M. 1999 « Epilogue », in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (ed.) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press, p. 771-797.
- GERSON, L.P. 2004 « Platonism and the Invention of the Problem of Universals », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 86, p. 233-256.
- GILL, C. 2003 « The Scool in the Roman Imperial Period », in B. Inwood [2003], p. 33-58.
- GOLDSCHMIDT, V. 1972 « Υπάρχειν et ύφιστάναι dans la philosophie stoïcienne », *Revue des études grecques*, 85, p. 331-344.
- GLUCKER, J. 1994 « The Origin of *hyparkhō* and *hyparxis* as philosophical terms », in F. Romano, D.P. Taormina [1994], p. 1-23.
- GOTTSCHALK, H.B. 1987 « Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD. », in W. Haase (ed.) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 36.1, Berlin : W. De Gruyter, p. 1079-1174.
- 1990 « The earliest Aristotelian commentators », in R. Sorabji [1990], p. 55-81.
- GOURINAT, J.-B. 2005 « La théorie stoïcienne de la matière : entre le matérialisme et une relecture “corporaliste” du *Timée* », dans C. Viano (ed.) *L’alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, Paris : Vrin, p. 37-62.
- GUTAS, D. 1988 *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden : Brill.
- HADOT, I. (ED.) 1987 *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du Colloque international de Paris (28 septembre - 1<sup>er</sup> octobre 1985)*, Berlin : W. De Gruyter.
- HADOT, I. 2004 *Apprendre à philosopher dans l’Antiquité : l’enseignement du Manuel d’Épictète et son commentaire néoplatonicien*, Paris : Le livre de poche.
- HADOT, P. 1968 *Porphyre et Victorinus*. 2 vol. Paris : Études Augustiniennes.
- 1969 « Zur Vorgeschichte des Begriffs "Existenz" Υπάρχειν bei den Stoikern », *Archiv für Begriffsgeschichte*, 13, p. 115- 127.
- 1972 « Existencia », *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. II, Bâle Stuttgart, col. 854-856, repris dans P. Hadot [1999], p. 57-61.
- 1973 « L’être et l’étant dans le Néoplatonsime », *Revue de théologie et de philosophie*, 2, p. 101-113.
- 1979 « Les divisions des parties de la philosophie dans l’Antiquité », *Museum Helveticum*, 36, p. 201-223.
- 1995 *Qu’est-ce que la philosophie antique ?*, Paris : Gallimard.
- 1999 *Plotin. Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris : Belles Lettres.
- HARVEN (DE), V. À « Everything is Something : Why the Stoic ontology is principled, coherent paraître and comprehensive ».
- HOFFMANN, P. 1987 « Catégories et langage selon Simplicius. La question du *skopos* du traité aristotélicien des *Catégories* », in I. Hadot [1987], p. 61-90.

- 1997 « La problématique du titre des traités d’Aristote selon les commentateurs grecs. Quelques exemples » et « Titrologie et paratextualité », in J.-C. Fredouille *et alii* (ed.), *Titres et articulations du texte*, Paris : Collection des études augustinienne, p. 75-103 et 581-589.
- 2000 « Les catégories aristotéliennes *pote* et *pou* d’après le Commentaire de Simplicius. Méthode d’exégèse et aspects doctrinaux », in M.-O. Goulet-Cazé *et al.*, *Le Commentaire entre tradition et innovation*, Paris : Vrin, p. 355-376.
- 2006 « What was Commentary in Late Antiquity ? The Example of the Neoplatonic Commentators », in M.L. Gill, P. Pellegrin (ed.) *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford Malden : Blackwell Publishing, p. 597-622.
- INWOOD, B. (ED.) 2003 *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge : Cambridge University Press.
- IRIGOIN, J. 2001 *Le Livre grec des origines à la Renaissance*, Paris : Bnf.
- JOLY, H. 1974 *Le Renversement platonicien. Logos, épistémè, polis*, Paris : Vrin.
- LALLOT, J. 2003 « À propos des syncatégorèmes : consignification et signification adjacente dans la tradition logicogrammaticale grecque », *Histoire Épistémologie Langage*, 25, 2, p. 9-32.
- LAURENT, J. 2002 *La mesure de l’humain selon Platon*, Paris : Vrin.
- LAVAUD, L. 2008a *D’une métaphysique à l’autre. Figures de l’altérité dans la philosophie de Plotin*, Paris : Vrin.
- LIBERA (DE), A. 1993 *La Philosophie médiévale*, Paris : PUF.
- 1996 *La Querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris : Seuil.
- 1999a *L’art des généralités. Théories de l’abstraction*, Paris : Aubier.
- 1999b « Genèse et structure des métaphysiques médiévales », in J.-M. Narbonne, L. Langlois [1999], p. 159-182.
- 2005a *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris : Vrin.
- 2005b « L’onto-théo-logique de Boèce. Doctrine des catégories et théorie de la prédication dans le *De Trinitate* », in O. Bruun, L. Corti [2005], p. 175-222.
- LLOYD, A.C. 1976 « The principle that the cause is greater than its effect », *Phronesis* 21, 2, p. 146-156.
- LLOYD, G.E.R. 1990 *Une histoire de la science grecque*, tr. J. Brunschwig, Paris : La découverte.
- LONG, A.A. 1971 « Language and Thought in Stoicism », in A.A. Long (ed.) *Problems in Stoicism*, London : Athlone Press, p. 75-113.
- LONGO, A. 2005 *Siriano e i principi della scienza*, Napoli : Bibliopolis.
- MANSFELD, J. 1992a *Heresiography in Context: Hippolytus’ Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden : Brill.
- 1992b « Physikai doxai and Problemata physika from Aristotle to Aetius (and Beyond) », in W.W. Fortenbaugh, D. Gutas (ed.) *Theophrastus: his Psychological, Doxographical and Scientific Writings*, New Brunswick : Rutgers University Studies in the Classical Humanities 5, p. 83-84.
- MARROU, H.-I. 1977 *Décadence romaine ou antiquité tardive ?*, Paris : Seuil.
- MENN, S. 1999 « The Stoic Theory of Categories », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* ; XVII, Oxford : Oxford University Press, p. 215-247.
- MERLAN, P. 1960<sup>2</sup> *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, Martinus Nijhoff.

- 1963 *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness : Problems of the soul in the Neo-Aristotelian and Neoplatonic tradition*, The Hague : Archives internationales d'histoires des idées, 2.
- MONTET, D. 1996 *Archéologie et généalogie, Plotin et la théorie platonicienne des genres*, Grenoble : Millon.
- NARBONNE, J.-M. 2001<sup>2</sup> *La métaphysique de Plotin, suivi de Henôsis et Ereignis : Remarques sur une interprétation heideggerienne de l'Un plotinien*, Paris : Vrin.
- O'MEARA, D.J. 1986 « Le problème de la métaphysique dans l'Antiquité tardive », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 33, p. 3-22.
- PASQUINO, P. 1978 « Le statut ontologique des incorporels dans l'ancien stoïcisme », in J. Brunschwig (ed.) *Les stoïciens et leur logique*, Paris : Vrin, p. 333-346.
- PINES, S. 1987 « Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Themistius' Commentary on Book Lambda and their Place in the History of Philosophy », in J. Wiesner [1987], t. II, p. 177-204.
- PRADEAU, J.-F. 2003 *L'imitation des principes, Plotin et la participation*, Paris : Vrin.
- REINHARDT, T. 2007 « Andronicus of Rhodes and Boethius of Sidon on Aristotle's *Categories* », in R.W. Sharples, R. Sorabji [2007], p. 513-529.
- ROMANO, F.,  
TAORMINA, D.P. (ED.) 1994 *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo*, Florence : Leo S. Olschki.
- RUTTEN, C. 1994 « *Hyparxis et hypostasis chez Plotin* », in F. Romano, F.P. Taormina [1994], p. 25-32
- ROSIER-CATACH, I. 2009 « Sur le verbe substantif, la prédication et la consignification – *Peri Hermeneias* 16b20-25 dans les traductions et commentaires en latin », in Suzanne Husson (ed.), *Interpréter le De interpretatione*, Paris : Vrin, p. 97-131.
- SEDLEY, D. 1985 « The Stoic Theory of Universals », *Southern Journal of Philosophy*, 23, p. 87-92.
- 1989 « Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World » in M. Griffith, J. Barnes (ed.) *Philosophia Togata, Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford : Oxford University Press, p. 97-119.
- 2002 « Aristotelian relativities », in M. Canto Sperber, P. Pellegrin (ed.) *Le Style de la pensée. Recueil d'hommages à Jacques Brunschwig*, Paris : Vrin, p. 324-352.
- 2005a « Stoic metaphysics at Rome », in R. Salles (ed.) *Metaphysics, Soul and Ethics. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford : Oxford University Press, p. 117-142.
- 2005b « La définition stoïcienne de la *phantasia katalêptikê* », in G. Romeyer Dherbey, J.-B. Gourinat (ed.) *Les Stoïciens*, Paris : Vrin, p. 75-92.
- SORABJI, R. 2007 « Adrastus: Modifications to Aristotle's physics of the heavens by Aristotelians and others, 100BC to 200AD', in R. Sorabji, R.W. Sharples [2007].
- TOULOUSE, S. 2008 « Les chaires impériales à Athènes aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles », in H. Hugonnard-Roche, *L'enseignement supérieur dans les mondes antiques et médiévaux*, Paris : Vrin, p. 127-174.
- VOGT, K.M. 2009 « Sons of the Earth : Are the Stoics Metaphysical Brutes ? », *Phronesis* 54, 2, p. 136-154.
- WHITE, M.J. 2003 « Stoic natural philosophy (physics and cosmology) », in B. Inwood [2003], p. 124-152.

- WURM, K. 1973 *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3*, Berlin : W. De Gruyter.
- ZAMBON, M. 2002 *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris : Vrin.

#### II.4. La métaphysique et son histoire

- ARMSTRONG, D. 2007 « Les universaux comme attributs », in E. Garcia, F. Nef (ed.) *Textes Clés de métaphysique contemporaine. Propriétés, mondes possibles et personne*, Paris : Vrin.
- BOULNOIS, O. 1995 « Quand commence l'ontothéologie ? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot », *Revue thomiste*, 95, 1, p. 85-108.
- 1999 *Être et Représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Paris : PUF.
- 2001 « Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique », *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, 1, p. 379-406.
- 2002 « Le besoin de métaphysique », dans J.-L. Solère, Z. Kaluza (ed.) *La Servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Paris : Vrin, p. 45-94.
- 2005 « La métaphysique au Moyen-Âge, Onto-théologie ou diversité rebelle ? » *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, 5, p. 37-66.
- BRISSON, L. 1999 « Un si long anonymat », in J.-M. Narbonne, L. Langlois [1999], p. 37-60.
- CARRAUD, V. 2002 *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suárez à Leibniz*, Paris : PUF.
- 2003 « L'invention de l'existence. Note sur la christologie de Marius Victorinus », *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, 3, p. 3-25.
- CHAUVIER, S. 2003 « Existence et ilyance », *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, 3, p. 413-432.
- COUJOU, J.-P. 1999 *Suarez et la refondation de la métaphysique comme ontologie*, Louvain : Peeters.
- COURTINE, J.-F. 1999 « Métaphysique et ontothéologie », in J.-M. Narbonne, L. Langlois [1999], p. 137-158.
- DASTUR, F. 2011 *Heidegger et le pensée à venir*, Paris : Vrin.
- GILSON, E. 1972<sup>2</sup> *L'Être et l'essence*, Paris : Vrin.
- GREISCH, J. 1996 « La "fonction méta" dans l'espace contemporain du pensable », in *Le statut contemporain de la philosophie première*, Paris : Beauchesne, p. 5-28.
- HEIDEGGER, M. 1961 *Nietzsche, Band II*, Pfullingen : Neske, tr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.
- 1968 *Questions 1 et II*, Paris : Gallimard.
- 1991 *Aristote, Métaphysique Θ 1-3, De l'essence et de la réalité de la force*, tr. B. Stevens, P. Vandeveld, Paris : Gallimard.
- KAHN, C.H. 1973 *The verb 'be' in ancient Greek*. Dordrecht Boston: Reidel.

- 1982 « Why *Existence* Does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy », in P. Morewedge (ed.) *Philosophies of Existence Ancient and Medieval*, New York: Fordham University Press, p. 7-17.
- 1985 « On the Intended Interpretation of Aristotle's *Metaphysics* », in J. Wiesner [1985], t. I, p. 311-338.
- 1986 « Retrospect on the verb 'to be' and the concept of Being », in S. Knuuttila, J. Hintikka [1986], p. 1-28.
- 2009 *Essays on being*, Oxford : Oxford University Press.
- KNUUTTILA S.,  
HINTIKKA, J. (ED) 1986 *The Logic of Being : Historical studies*, Dordrecht.
- MABILLE, B. 2004 *Hegel, Heidegger et la métaphysique, Recherches pour une constitution*, Paris : Vrin.
- MABILLE, B. (ED.) 2006 *Le principe*, Paris : Vrin.
- NARBONNE, J.-M. 1992 « Note critique : Métaphysique et possibilité. À propos de *Suarez et le système de la métaphysique* de Jean-François Courtine », *Laval théologique et philosophique*, 48, 1, p. 109-123.
- NARBONNE, J.-M.  
LANGLOIS, L. 1999 *La Métaphysique – son histoire, sa critique, ses enjeux, Actes du XXVIIe Congrès de l'ASPLF*, Paris Québec : Vrin PUL.
- MARION, J.-L. 1999 « La science toujours recherchée et toujours manquante » in J.-M. Narbonne, L. Langlois [1999], p. 13-36
- 2001 *De surcroît*, Paris : PUF.
- 2005 « La "fin de la métaphysique" comme possibilité », in Y.-C. Zarka, B. Pinchard [2005], p. 343-368.
- NEF, F. 2004 *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris : Gallimard.
- 2009 *Traité d'ontologie pour les non-philosophes (et les philosophes)*, Paris : Gallimard.
- PORRO, P. 2005 « Introduzione. Dalla Metafisica alla metafisica, e ritorno : una storia medievale », *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, 5, p. IX-LI.
- ROSEN, S. 2008 *La question de l'être. Heidegger renversé*, tr. E. Helmer, Paris : Vrin.
- ZARKA, Y.-C.  
PINCHARD, B. (ED.) 2005 *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?*, Paris : PUF.

## II.5. Autres

- ADORNO, T.W. 1977 *Über Tradition*, in *Gesammelte Schriften* 10.1, Suhrkamp Verlag :Frankfurt am Main.
- ARENDT, H. 1972 *La crise de la culture*, tr. P. Levy, Paris : Gallimard.
- 1978 *The Life of the Mind*. New York : Harcourt Brace Jovanovich ; *La vie de l'esprit*, tr. 2005 L. Lotringer, Paris : PUF.
- BARBARAS, R. 1991 *De l'être du phénomène. Sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Grenoble : Millon.
- 1998 *Le tournant de l'expérience - Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris : Vrin



- BRETON, S. 1982 «De l'usage philosophique de quelques particules», *Revue philosophique de Louvain*, 80, p. 64-84.
- CASSIN, B. (ED.) 2004 *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris : Seuil, Le Robert.
- CAVALLO, G. 1997 *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris : Seuil.
- CHARTIER, R. (ED.)
- DELEUZE, G. 1968 *Différence et répétition*, Paris : PUF.
- 1991 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris : Éditions de Minuit.
- DERRIDA, J. 1972a *Marges – de la philosophie*, Paris : Éditions de Minuit.
- 1972b *La Dissémination*, Paris : Seuil.
- ECO, U. 1965 *L'Œuvre ouverte*, Paris : Seuil.
- FISCHBACH, F. 2011 *La privation de monde. Temps, espace et capital*, Paris : Vrin.
- GADAMER, H.G. 1960 *Wahrheit und Methode*, Tübingen : Mohr ; *Vérité et Méthode*, tr. G. Pruchon, J. 1996 Grondin, G. Merlio, Paris : Seuil.
- HENRY, M. 1976 *Marx, I. Une philosophie de la réalité*, Paris : Gallimard.
- HUSSERL, E. 1976 *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr. G. Granel, Paris : Gallimard.
- MARCHAND, S. 2008 « Entretien avec Jonathan Barnes : à propos de son interprétation du scepticisme antique », *Cahiers Philosophiques*, 115, p. 113-123.
- MARION, J.-L. 2008 « Remarques sur l'usage de *tradition* en histoire de la philosophie », in C. Erismann, A.Schniewind (ed.) *Compléments de substance*, Paris : Vrin, p. 1-18.
- MICHELI, R. 2006 « Contexte et contextualisation en analyse du discours: regard sur les travaux de Teun Van Dijk », *SEMEN* 21, p. 103-120
- MERLEAU-PONTY, M. 1960 *Signes*, Paris : Gallimard.
- 1968 *Résumés de cours, collège de France, 1952-1960. Paris : Gallimard.*
- RASTIER, F. 1998 « Le problème épistémologique du contexte et le statut de l'interprétation dans les sciences du langage », *Langages*, 32, p. 97-111.
- RORTY, R. 1984 « The Historiography of Philosophy : Four Genres», in R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner (ed.) *Philosophy in History*, Cambridge : Cambridge University Press, 1984, tr. in G. Vattimo (ed.), *Que peut faire la philosophie de son histoire ?*, Paris, Seuil, 1989.
- SARTRE, J.-P. 1943 *L'Être et le néant*, Paris : Gallimard.
- VOLPI, F. 2001 « Heidegger et la romanité philosophique », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 31, p. 287-300.
- WOLFF, F. 2010 *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, Paris : Fayard.
- ZARKA, Y.C. (ED.) 2001 *Comment écrire l'histoire de la philosophie ?*, Paris : PUF

## INDICES

*Index des passages traduits***Alexandre d'Aphrodise***Commentaire à la Métaphysique*

9, 8-16 : p. 148-149  
 10, 23 – 11, 2 : p. 174-175  
 12, 7-14 : p. 175-176  
 19, 33 – 20, 3 : p. 219  
 134, 7-14 : p. 251  
 147, 3 – 148, 10 : p. 155-157  
 148, 20-27 : p. 164  
 171, 5-11 : p. 92-93  
 172, 13-17 : p. 131  
 172, 18-22 : p. 127  
 173, 27 – 174, 4 : p. 131  
 174, 7-20 : p. 129-130  
 178, 15-21 : p. 80  
 196, 19-24 : p. 120  
 237, 3-4 : p. 98  
 237, 3 – 238, 3 : p. 132  
 238, 3-17 : p. 254  
 238, 14-17 : p. 134  
 239, 6-9 : p. 227  
 239, 22-25 : p. 180-181  
 239, 16-25 : p. 183  
 241, 10-28 : p. 310-311  
 241, 35 – 242, 3 : p. 324  
 242, 10-17 : p. 338-339  
 242, 29-31 : p. 339  
 242, 34-35 : p. 340  
 243, 5-7 : p. 340  
 243, 15-17 : p. 215  
 243, 29 – 244, 8 ; p. 304  
 244, 6-8 : p. 182  
 244, 9-24 : p. 331  
 245, 12-19 : p. 289-290  
 245, 20 – 246, 17 : p. 262-264  
 246, 6-13 : p. 335  
 246, 13-24 : p. 227  
 247, 8-16 : p. 200  
 247, 16-21 : p. 201  
 250, 21 – 251, 38 : p. 264-266  
 263, 25-33 : p. 343  
 265, 24-31 : p. 230  
 265, 30 – 266, 18 : p. 269-270

*Commentaire à la Métaphysique (suite)*

266, 18-28 : p. 231-232  
 266, 32 – 267, 6 : p. 232  
 371, 17-36 : p. 206-207  
 375, 9-13 : p. 391  
 375, 37 – 376, 3 : p. 427  
 376, 5-12 : p. 393  
 387, 5-12 : p. 347-348

*Commentaire aux Topiques*

28, 23-26 : p. 99  
 301, 9-27 : p. 67  
 355, 12-17 : p. 57  
 359, 12-18 : p. 63

*Commentaire aux Premiers Analytiques*

357, 32 – 358, 1 : p. 116

*De anima*

5, 18 – 6, 6 : p. 370  
 17, 15-21 : p. 356  
 82, 1-3 : p. 403  
 85, 10-11 : p. 403  
 85, 25 – 86, 2 : p. 403  
 86, 20-28 : p. 405  
 88, 17 – 89, 12 : p. 406-407  
 91, 24 – 92, 11 : p. 359

*Mantissa*

101, 3-10 : p. 193  
 122, 4-9 : p. 365

*Quaestiones*

I 1, 4, 9-17 : p. 420  
 I 1, 4, 22-26 : p. 422  
 I 3, 7, 20-28 : p. 55  
 I 21, 35, 4-7 : p. 369

**Alcinoos**

*Didaskalikos*, XI, 166, 15-35 : p. 75

**Ammonius**, *In De int.*, 57, 18-33 : p. 210

**Aristote**

*Met.* α 1, 993b 23-31 : p. 152

*Met.* Γ, 2, 1003b 22-29 : p. 199

*Met.* Δ, 7, 1017a 22-31 : p. 204

**Atticus**, Fr. 9, 4.1-6 : p. 44

**Diogène Laërce**, VII, 61 : p. 62

**Numénius**, Fr. 3 et 4b, 5-9 : p. 84-85

**Plutarque**, *Sur l'E de Delphes*, 392a : p.78

**Porphyre**, *Isagogè*, 1, 9-14 : p. 52

**Sénèque**, Lettre 58, § 12-15 : p. 64

**Stobée**, I, 136, 20 – 137, 6 : p. 62

**Syrianus**, *In Met.*, 105, 21-30 : p. 58

*Index des auteurs anciens et médiévaux*

- ALCINOOS.....34, 75 sv, 81, 381, 457  
 AMMONIUS.....210, 457 sv  
 ANDRONICOS DE RHODES.29, 37, 39 sv, 119, 337 sv,  
 341, 351, 353, 364, 388, 462  
 ASCLÉPIUS.....5, 8, 20, 37 sv, 102 sv, 105 sv, 120 sv,  
 172 sv, 180, 182, 282, 296, 306, 458  
 ATTICUS.....34, 44, 52, 81, 86, 434, 436, 458  
 AVERROËS. .8, 94, 123 sv, 139 sv, 150, 275, 294, 297  
 sv, 394, 398, 416, 429, 458  
 BOÉTHOS DE SIDON.....103, 344, 353 sv, 366 sv,  
 374, 376, 387 sv, 394  
 CHRYSIPPE.....29, 51, 58  
 CLÉANTHE.....58  
 DIOGÈNE LAËRCE.....5 sv, 36, 61 sv, 121  
 GALIEN.....33, 193 sv, 196, 360, 372, 437, 458, 460  
 MARC AURÈLE.....29, 33, 42, 381  
 MARIUS VICTORINUS.....198, 216 sv, 474, 477  
 NICOLAS DE DAMAS.....5, 123 sv, 474  
 NUMÉNIUS.....32, 47, 77 sv, 84 sv, 472  
 PHILON D'ALEXANDRIE.....192 sv, 196, 469  
 PLATON.....3, 28 sv, 34 sv, 37, 51, 55, 65, 75, 78, 81,  
 86, 105, 130, 145, 148, 190, 192, 238 sv, 244, 246,  
 248, 273, 297, 304 sv, 325 sv, 347, 374, 396, 415,  
 420, 432 sv, 444 sv, 457 sv, 460, 462, 464, 467, 469  
 sv  
 PLOTIN.....8, 30, 39, 50, 54, 70, 86, 185, 213, 217,  
 273, 354, 387, 414, 445, 449, 460 sv, 463 sv, 471,  
 473 sv  
 PLUTARQUE.....VI, 41, 75, 77 sv, 84, 193, 197  
 PORPHYRE.....8, 37, 39, 52 sv, 70, 198, 217, 273,  
 458, 474, 477  
 SÉNÈQUE.....31, 64 sv  
 SEXTUS EMPIRICUS.....VI, 56, 73, 196 sv, 381  
 SIMPLICIUS.....VI, 9, 20, 36, 121, 248, 318, 338, 353,  
 372, 398, 458, 474 sv  
 STOBÉE.....61 sv  
 SUÁREZ.....6, 9, 17, 477  
 SYRIANUS.....8, 20, 47, 58 sv, 64, 121, 179 sv, 222,  
 237, 296, 306, 458 sv  
 THÉOPHRASTE.....3, 39, 41, 106, 428, 432, 435, 437,  
 458, 469  
 ZÉNON DE CITIUM.....62, 196

***Index des auteurs modernes et contemporains***

- ACCATTINO, P.....15, 28, 360 sv, 454, 459  
 AUBENQUE, P.....10 sv, 14, 95, 102, 105 sv, 187 sv, 205, 300 sv, 330, 443, 464 sv, 472 sv  
 BARNES, J. 4, 38 sv, 53, 70, 453 sv, 457 sv, 465, 471, 473 sv, 476, 479  
 BERTI, E.. 120, 153, 160, 165, 208, 335 sv, 432, 459, 465  
 BODÉÛS, R.....299, 395, 455 sv, 466  
 BONELLI, M....., 16 sv, 132, 136, 181, 186, 223 sv, 226, 230 sv, 234, 237, 274 sv, 277, 280 sv, 283, 307 sv, 459  
 BONITZ, H.....173, 182 sv, 340, 452  
 BRAGUE, R.....30, 50, 298 sv, 391, 459, 466, 472  
 BURNYEAT, M.....106, 135, 466, 473  
 CARRAUD, V.....216, 477  
 CASTON, V.....362 sv, 409, 459, 466, 473  
 CHIARADONNA, R....., 460, 473  
 CORDONIER, V.....81 sv, 460  
 COULOUBARITSIS, L.....95, 203, 467, 471  
 COURTINE, J.-F.....70, 144, 196, 296, 473, 477 sv  
 CRUBELLIER, M.....I, 3, 147, 189, 455, 466 sv, 469  
 DONINI, P.....15, 28, 140, 142, 147, 162, 276 sv, 279 sv, 287, 289 sv, 292, 295, 454, 459 sv  
 FAZZO, S.....37, 419 sv, 454, 460 sv, 468, 474  
 FREDE, M.....31, 51, 118 sv, 463, 465, 467 sv, 474  
 GENEQUAND, C.....140 sv, 272 sv, 276 sv, 297, 422, 454, 458 sv, 461, 466  
 GILSON, E.....78, 191, 477  
 HADOT, P.....104 sv, 217, 458, 474  
 HAYDUCK, M.....173, 182 sv, 281, 340, 452, 458  
 HEIDEGGER, M.....5, 10 sv, 50, 187, 446 sv, 477 sv  
 HOFFMANN, P..... 458, 474  
 JAULIN, A.....I, 153, 455, 461, 469  
 KUPREEVA, I.....15, 60, 357, 461  
 LESZL, W..162, 169, 173, 290, 299, 305, 335 sv, 469  
 MANSION, A.....108, 470  
 MENN, S.....37 sv, 118, 470, 475  
 MERLAN, P.....138 sv, 144, 162, 168, 170, 175, 273, 462, 475  
 MERLEAU-PONTY, M.....48, 478 sv  
 MIGNUCCI, M.....160, 235, 237, 462, 470, 473  
 MORAU, P.....15, 41, 123, 159, 358, 360, 406, 456, 462, 464, 470, 472  
 MOVIA, G.....16, 453, 459 sv  
 RASHED, M..16 sv, 27, 55, 88, 96, 158, 160 sv, 326, 354, 367, 369, 371, 376 sv, 382 sv, 385, 388 sv, 391, 394, 404, 435, 444, 446, 452, 456, 460 sv  
 ROSS, W.D.....135, 153 sv, 172 sv, 191, 205 sv, 214, 221, 237, 409, 420, 455, 457  
 SHARPLES, R.W...9, 15, 36, 426, 439, 454, 457, 462 sv, 476  
 STEVENS, A...I, 154, 206, 455, 457, 465, 467 sv, 477  
 TRICOT, J.....9, 116, 153, 409, 455 sv  
 WOLFF, F.....379, 443, 472, 479