

Marwan Rashed
Essentialisme



Commentaria in Aristotelem Graeca
et Byzantina

Quellen und Studien

Herausgegeben von
Dieter Harlfinger · Christof Rapp · Marwan Rashed
Dieter R. Reinsch

Band 2

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Essentialisme

Alexandre d'Aphrodise entre logique,
physique et cosmologie

par
Marwan Rashed

Walter de Gruyter · Berlin · New York

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISSN 1864-4805
ISBN 978-3-11-018680-2

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Copyright 2007 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandentwurf: Christopher Schneider, Berlin
Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

Avant-Propos

À supposer qu'il l'ait jamais composé, nous ne possédons plus le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise (*fl.* 200 ap. J.-C.) aux livres centraux de la *Métaphysique* d'Aristote (Z, H, Θ). Quant à celui du deuxième livre du traité *De l'âme*, qu'il a certainement écrit, il semble définitivement perdu. Une étude attentive du corpus disponible, complétée par celle de plusieurs textes grecs et arabes jusqu'ici inconnus ou inexploités, permet, dans une certaine mesure, de remédier à ces pertes : on peut montrer que ces livres constituaient, aux yeux d'Alexandre, le centre névralgique de l'ontologie aristotélicienne – ou, pour s'exprimer de manière moins anachronique, et davantage dans le style de l'Exégète, qu'ils contenaient l'explication de ce par quoi les substances sont des substances. Si Alexandre prête bien à Aristote la reconnaissance de trois pôles substantiels – la matière, la forme et le composé –, il pense également que la forme détient un rôle privilégié dans ce dispositif. Le composé n'est substance que parce que ses éléments, la forme et la matière, le sont, et à ce titre n'intéresse guère l'explorateur des fondements. La matière n'est substance que parce qu'elle *résiste* à la régression infinie des déterminations formelles. Elle tire sa substantialité d'une zone obscure que le travail conceptuel est structurellement inapte à élucider mais dont il perçoit comme les effets. La forme est véritablement substance parce que c'est elle qui permet la manifestation du composé, tant au plan logique que physique. Logiquement, la forme est la série des caractérisations qui rend le composé généralement formulable ; physiquement, elle est un principe d'efficience, une activité qui informe la matière et l'individualise dans le temps et le lieu. La principale difficulté qui se pose aux tenants de la forme comme substance est de rendre mutuellement adéquats ces deux aspects. C'est le « dilemme aristotélicien » du vieux Zeller, la gigantomachie de l'être et du connaître qu'on aurait pu croire dépassée par les *puzzles* linguistiques au goût du jour. J'oserai cependant confesser d'entrée que ce n'est pas simplement par souci historique que j'ai appliqué cette grille de lecture à Alexandre, mais aussi parce que j'étais convaincu de sa pertinence philosophique actuelle. Car Alexandre, en tentant, comme on le verra, de protéger la forme d'une déchéance qualitative, risque constamment de faire verser son aristotélisme dans un platonisme. Le dilemme qui se pose est donc bien celui auquel se trouvent confrontés, souvent sans le savoir, les philosophes et les historiens de la philosophie contemporains. Soit l'on privilégie la face logique de l'aristotélisme (théorie des objets ordinaires) et l'on aura beau jeu d'instruire sa rupture avec le platonisme, la forme menaçant toutefois de n'être plus qu'un

prédicat parmi d'autres du sujet autarcique. C'est l'interprétation du très profond Boéthos de Sidon et une tendance majeure de l'école dite analytique. Soit l'on privilégie sa face physique, la forme sera bien substance mais la rupture avec le platonisme devient problématique, la matière risquant fort d'apparaître comme le *deus ex machina* de l'aristotélisme. C'est l'interprétation d'Alexandre et, d'une certaine manière, des disciples de Stenzel.

J'ai suivi dans ce livre l'ordre sous-jacent à l'entreprise d'Alexandre, qui est avant tout une *fondation* de la théorie aristotélicienne de la substance. La première partie, consacrée à la logique de l'Exégète, est une tentative pour cerner les mérites et les limites d'une doctrine standard de la différence spécifiante des substances composées. Celle-ci ne trouve son fondement qu'en dehors de la logique, dans la physique de l'hylémorphisme. La deuxième partie est ainsi consacrée à montrer que l'inadéquation de principe d'une théorie exclusivement logique de la différence spécifiante reflète les conditions particulières de la relation matière-forme, en particulier son inaptitude à exprimer l'inversion de la prédication canonique sujet-prédicat en sorte que ce soit la forme qui devienne le sujet d'un nouveau type prédicationnel. Cette théorie physique de la forme du composé laisse cependant à son tour des problèmes ouverts, liés à la temporalité de la forme – est-elle ou non éternelle ? –, qu'Alexandre pense ne pouvoir dépasser que par une recherche cosmologique, concentrée sur l'idée, encore innommée chez Aristote, de transmission (διαδοχή). Ce sera l'objet de la troisième partie, qui débouchera sur la conclusion que l'ontologie d'Alexandre, parce que fondationnelle, est primordialement une cosmologie, par bien des aspects plus proche du providentialisme du *De mundo* que de l'« ouranologie » du *De caelo*. Cette cosmologie comporte, paradoxalement, un certain retour à la saisie logique, par genre et différence, de la forme spécifique.

Ce livre sur Alexandre d'Aphrodise n'aurait pas été possible sans les recherches majeures consacrées depuis une trentaine d'années par Robert W. Sharples à cet auteur. J'ai tiré un très grand parti de toute son œuvre et j'ai bénéficié de la précieuse relecture qu'il a bien voulu faire d'une première version de cette étude. Qu'il en soit ici très vivement remercié, ainsi que Richard Sorabji pour ses remarques sur mon manuscrit et sa bienveillance à mon égard. J'ai aussi une dette très lourde envers Riccardo Chiaradonna, qui a discuté avec moi de chaque page de ce livre, sans me ménager ses encouragements ni ses critiques fraternelles. Dire tout ce qui lui revient serait impossible – ou plutôt, très facile : seules les erreurs sont exclusivement miennes. Je voudrais enfin remercier Sabine Vogt et les éditions De Gruyter pour leur confiance et leur compétence hors-pair ainsi que mon maître Dieter Harlfinger d'avoir bien voulu accepter cet ouvrage dans sa collection.

Pour des raisons contingentes, ce livre voit le jour avant l'édition des scholies byzantines tirées du commentaire d'Alexandre à la *Physique* (cf.

Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (livres IV–VIII). Les scholies byzantines*, édition, traduction et commentaire par M. R., *Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina* 1, à paraître en 2008). Les scholies sont donc citées ici selon leur folio dans le témoin principal, *Paris. Suppl. gr.* 643.

Table des Matières

Chapitre I — Introduction : Les aristotélismes possibles et l'exégèse ancienne	1
§ 1. Les différents aristotélismes	1
§ 2. Le questionnaire de Théophraste	6
§ 3. L'aporie de la substance comme réalisation	8
§ 4. L'analogie	11
§ 5. Andronicos de Rhodes	18
§ 6. Boéthos de Sidon	22
§ 7. Alexandre d'Aphrodise	27
 Première partie : Logique de l' <i>eidōs</i>	 33
Chapitre II — « Les parties de la substance sont des substances »	35
§ 1. Ordre de l'exposition et polémique anti-stoïcienne	36
§ 2. La forme partie de la substance ?	42
§ 3. La Quaestio <i>De la différence</i> , II	53
a. Présentation	53
b. Traduction	56
c. Paraphrase et comparaison des deux versions	66
d. Vers une assimilation de la différence spécifiante à la forme	75
§ 4. Conclusion	79
Chapitre III — Irréductibilité des deux échelles définitionnelles	82
§ 1. Quelques remarques sur Zeta 12	82
§ 2. Considérations générales sur le genre et la différence	86
§ 3. Interprétation intensive de l'antériorité du genre sur l'espèce	89
§ 4. Nature du genre	94
a. Un nominalisme du genre ?	98
b. Teneur formelle du genre	99
c. Modalités d'existence « spécifique » du genre	102
§ 5. Traduction de la Quaestio <i>De la différence</i> , I	104
§ 6. Paraphrase de la Quaestio <i>De la différence</i> , I	110
§ 7. Alexandre contre le formalisme définitionnel	117
§ 8. Pourquoi Alexandre a-t-il refusé l'altérité spécifique de la différence ?	125

Chapitre IV — Substantialité fonctionnelle de la différence : le cas des éléments	128
§ 1. Différence, forme et contrariété	129
§ 2. Averroès, Grand commentaire à <i>Physique</i> V 2, 225b 10–11 (215E–216A)	133
§ 3. Conclusion : retour sur la réponse péripatéticienne de Simplicius à Boéthos	141
 Deuxième partie : Physique de l' <i>eidōs</i>	 145
Chapitre V — Partie complétive et sauvegarde	147
§ 1. Théorie physique de la différence : Alexandre et Iota 9	147
§ 2. Aporie de la définition fonctionnelle	149
§ 3. La définition de l'homme selon Alexandre	153
§ 4. Définition et forme hylémorphique	155
§ 5. Différence spécifiante et sauvegarde de l'individu	158
§ 6. Conclusion	164
 Chapitre VI — Le <i>nota bene</i> d'Alexandre	 166
§ 1. « Animal terrestre bipède » dans l'homme ?	167
§ 2. La forme et la combinatoire des <i>Catégories</i>	169
§ 3. Réaménager les « dans quelque chose » : le <i>nota bene</i> d'Alexandre	172
 Chapitre VII — La matière comme cause matérielle	 182
§ 1. Deux acceptions de la matière ?	183
§ 2. Alexandre et <i>Phys.</i> I	191
§ 3. Matière et propositions métathétiques	199
§ 4. Matière, puissance et non-être	205
 Chapitre VIII — L'analyticité de la relation matière-forme	 215
§ 1. Les deux « par soi » et les deux définitions	216
§ 2. Définition causale, définition non causale : le commentaire d'Alexandre à <i>A.Po.</i> II 8	221
§ 3. Causalité minimale du genre et de la différence	231
 Troisième partie : Cosmologie de l' <i>eidōs</i>	 235
Chapitre IX — L'éternité <i>eidei</i> de l' <i>eidōs</i>	237
§ 1. Éternité de la forme selon Alexandre	237

§ 2. Forme lignagière, configuration et forme individuelle	246
§ 3. Des procès cernables par classement et non par définition	250
§ 4. Le statut des universaux chez Alexandre : un faux problème	254
Chapitre X — Mécanisme	261
§ 1. Eternité et absoluité : l'hésitation péripatéticienne et le principe de Théophraste	261
§ 2. Alexandre et le problème de Théophraste	269
§ 3. L'éternité du cosmos	270
§ 4. Une doctrine de la transmission (διδασχρή)	278
§ 5. La puissance divine	285
§ 6. Appendice : traduction de la <i>Quaestio</i> I 1 d'Alexandre	291
Chapitre XI — Conceptualisme abstrait et système du monde	294
§ 1. Paradoxe de la providence	294
§ 2. Eidos et noétique	304
§ 3. Gradualisme de la vérité et de l'être	309
Conclusion	324
Bibliographie	329
Indices	339
Index des notions	339
Index des auteurs modernes	344
Index des auteurs anciens	346
Index des passages cités	347
Propositions de correction des textes grecs	356

Chapitre I

Introduction :

Les aristotélismes possibles et l'exégèse ancienne

§ 1. Les différents aristotélismes

Alexandre était ce qu'on appelle aujourd'hui un universitaire. Il a rédigé des commentaires sur nombre de traités d'Aristote, qu'il devait sans aucun doute expliquer chaque année à des auditoires d'Aphrodise puis d'Athènes plus ou moins savants¹. Il ne faut donc pas s'attendre à trouver chez lui des idées d'une originalité dévastatrice. Ni surtout penser qu'être original était le but qu'il recherchait. Il avait assez à faire à expliquer le Maître mot à mot, le défendre pied à pied contre toutes les attaques. Parler en son nom propre ne lui paraissait nécessaire que lorsqu'il fallait préciser ou compléter Aristote. Mais quel Aristote ?

Cette question est double. Elle ressortit tout d'abord à l'énigme de la transmission textuelle du corpus scientifique des œuvres du Stagirite, sur laquelle quantité de livres et d'articles ont déjà été écrits, sans pour autant que tous les problèmes soient éclaircis, loin de là². Je ne l'aborderai pas ici car je n'ai rien de neuf à en dire. Un autre aspect de la question est plus directement philosophique et concerne la question du système³. Même si l'on pouvait dans une certaine mesure commenter la suite des traités acroamatiques d'Aristote sans trop se demander à quelle question générale celle-ci entendait répondre, c'est-à-dire commenter les textes l'un après l'autre, la question du sens de l'aristotélisme devait surgir au moins dans les moments de confrontation avec les autres écoles, qui furent, tout l'atteste, assez fréquents⁴. Nul n'ignorait d'ailleurs que l'aristotélisme lui-même, comme théorie des principes, était né

1 Cf. Sharples 1987, 1990 et 2001 ; Goulet-Aouad 1989.

2 Voir Moraux 1973, Lord 1986. Pour un panorama décapant et à mon sens très près de la vérité : Barnes 1997.

3 Je ne crois pas que l'influence soit aussi univoque que le pense Bodéüs 1995, qui voit une influence stoïcienne dans l'organisation en *système* du corpus aristotélicien. Si le nom, à l'évidence, est stoïcien, la chose pourrait être en puissance dans l'aristotélisme primitif – celui de Théophraste et même celui d'Aristote – et avoir même influencé les premières théorisations stoïciennes.

4 Qu'on songe à toutes les polémiques sur le statut des Catégories. Cf. Gottschalk 1990, p. 70–71. Voir, de manière générale, Donini 1994, en part. p. 5035–5044.

d'un divorce avec la doctrine des Idées⁵. Il fallait donc pouvoir localiser, avec un minimum de certitude, un *noyau* de l'aristotélisme et, minimalement au moins, s'entendre sur la doctrine positive qu'on opposait aux Platoniciens.

C'est ici, me semble-t-il, que toutes les difficultés ont commencé. Rien n'est moins simple – les discussions anciennes et modernes en témoignent⁶ – que d'identifier le noyau de l'aristotélisme. Sans même considérer l'articulation de la philosophie théorétique à l'éthique, sans même prendre pour argent comptant l'intégration des mathématiques à la philosophie théorétique, sans même trop s'interroger encore sur le rapport qu'entretiennent, en ce dernier domaine, la métaphysique et la physique, la question du lieu véritable de la théorie de l'*ousia* était lancinante. En première approximation, trois grands types de réponses paraissent se dégager. En remontant le corpus, on localisera le noyau de l'aristotélisme soit dans la biologie proprement dite, avant tout *Part. An.*, et peut-être aussi dans le traité *Plant.* que nous ne possédons plus, soit dans l'hylémorphisme du traité *De l'âme*, qu'on appuiera alors tant bien que mal sur les livres ΖΗΘ de la *Métaphysique*, soit dans la doctrine de la substance individuelle des *Catégories*. Cela ne veut pas dire que les trois positions soient inconciliables. Mais cette triple possibilité est indicatrice au moins d'une tension, dont l'exégèse contemporaine d'Aristote subit encore les effets⁷.

Le présent livre se propose d'élucider la position d'Alexandre sur cette question. Un tel but se fonde sur un présupposé, dont on ne pourra dire qu'à la fin de l'enquête s'il était justifié et qui comporte une part de risque : c'est celui qui affirme qu'Alexandre a éprouvé la nécessité de choisir *un* aristotélisme. Nombre d'historiens, à une époque aussi sceptique que la nôtre, auraient

5 Je ne m'engage pas ici sur la pertinence de ce verdict historique, ni sur toutes les nuances qu'on peut lui apporter. Tout le médioplatonisme et une partie du néoplatonisme (cf. Saffrey 1987 et 1992), ainsi qu'un courant moderne d'interprétation de l'idéalisme aristotélicien (cf. par exemple Moreau 1955 et Krämer 1973), pour des raisons d'ailleurs très diverses, dénieront qu'il s'agisse d'un « divorce » et parleront tout au plus d'un tournant. On connaît très mal les raisons qui ont provoqué la naissance, à partir du tronc commun du médioplatonisme, à la fin du II^e s. ap. J.-C., d'un courant d'exégèse aristotélicienne franchement anti-platonicien, dont Alexandre marque certainement l'aboutissement.

6 Pour une synthèse contemporaine informée du passé, voir Bodéüs 2002, p. XCIV–CIII.

7 Pour une constatation très proche, voir la remarquable étude de Steinfath 1991, consacrée à un classement raisonné des interprétations modernes de la théorie aristotélicienne de l'*ousia*. Ce livre est un guide irremplaçable non pas seulement de l'aristotélisme, mais de *deux* aristotélismes possibles, respectivement centrés sur *Cat.* et sur *De anima* II 1–3. Steinfath ne discute pas notre troisième « aristotélisme », plus biologique, et interprète, à juste titre, la thèse de l'individualité de la forme comme une tentative pour concilier les avantages des deux premières interprétations et pour en évacuer les inconvénients. Cf. *infra*, n. 17, pour plus de détails.

plutôt tendance à partir de l'assomption contraire⁸. N'est-il pas d'ailleurs vraisemblable qu'un exégète ancien, professionnellement contraint d'expliquer *tout* le corpus, ait pu avoir intérêt à se concentrer à chaque fois sur le texte précis qu'il commentait ? À chaque jour sa peine, en quelque sorte. Il reprendra donc à son compte la théorie de la substance première individuelle au moment d'expliquer les *Catégories* et la doctrine de l'hylémorphisme au moment d'expliquer le *De anima*. Non qu'à chaque fois il condamne, expurge ou détourne les textes concurrents. Il lui suffira plutôt d'accentuer différemment les rapports entre différents lieux du corpus.

Il faut ici signaler une idée fautive, qui peut faire des ravages dans une étude consacrée à Alexandre. Elle consiste à remarquer que nous disposons dans son cas non seulement d'un corpus de commentaires des traités aristotéliens, mais aussi d'une quantité d'œuvres « personnelles ». Nous pourrions donc, dans ces dernières, vérifier ses thèses « propres », par opposition à l'indifférence exégétique requise de tout bon commentateur. En réalité, il en va presque à l'inverse. Sans même s'appesantir sur tous les problèmes d'authenticité qui frappent les *Quaestiones* transmises sous le nom d'Alexandre⁹, une lecture attentive donne l'impression que souvent, ce dernier y met au point des prototypes « expérimentaux » de solutions à des problèmes aristotéliens ardu¹⁰ ; à l'inverse, une exégèse d'Aristote – il s'agit à peine d'une exagération – est une explicitation de la vérité, à laquelle Alexandre adhère nécessairement. Il n'est dès lors presque pas paradoxal de soutenir que l'Alexandre le plus « personnel » est en réalité celui qui commente Aristote. Tout le corpus qui ne se donne pas de manière explicite pour exégétique est une exégèse dissimulée du Maître, rédigée sur le mode du « quelqu'un pourrait dire ... », donc affectée d'un coefficient plus ou moins grand de non-engagement assertorique. Une aporie ontologique n'est pas un problème de mathématiques. Elle demeure aporétique même après qu'on lui a apporté une ou des « solutions »¹¹.

8 Si l'on refuse même aux plus grands philosophes la réalisation, voire le projet, d'un système, que ne le dénierait-on pas à un commentateur – fût-il l'un des plus considérables – comme Alexandre.

9 Cf. Moraux 1942, p. 22, Thillet 1984, p. LXIII–LXV, Sharples 1987, p. 1194, Sharples 1998. La question de l'authenticité des *Quaestiones* étant circulaire, elle ne sera, en l'absence de nouveaux documents, jamais résolue de manière certaine.

10 C'est le cas, en particulier, des différentes variantes de la résolution des apories liées à la Providence. Cf. *infra*, chap. XI., p. 294 sqq.

11 Même si l'aporie alexandrique est moins intimement liée à la démarche philosophique qu'elle l'est chez Aristote (cf. Aubenque 1961) et qu'elle se rapproche de la « question » (sc. à résoudre), le fait qu'elle surgisse souvent à l'occasion de contradictions du système qui ne sont pas seulement apparentes a pour conséquence que les réponses données restent souvent, jusque dans leur forme syntaxique, des interrogations. Mais alors que pour Aristote, l'aporie accompagne les premiers pas de toute recherche de la vérité, elle

Cela dit, on dispose malgré tout d'un encouragement à rechercher, au-delà de toutes les exégèses locales d'Alexandre, une option doctrinale unique et cohérente. C'est le caractère évident, dès le niveau verbal, de la tension entre la substance individuelle et la substance formelle – qu'Aristote dénomme l'une et l'autre « substance première », πρώτη οὐσία¹² – et l'écho considérable que cette tension a reçu chez les prédécesseurs d'Alexandre, notamment Boéthos de Sidon¹³ et peut-être, comme j'ai essayé de le montrer ailleurs¹⁴, Andronicos de Rhodes. Car il y a trois conceptualismes, analogique, abstrait et concret, qui peuvent chacun se réclamer d'un certain aristotélisme. Ce que j'appelle le conceptualisme analogique prend acte de l'impossibilité d'identifier intuitivement l'*ousia*. Rien ne permet d'affirmer que la zone que je découpe dans l'espace-temps est une substance, ni certainement en tant qu'éventuel « substrat » – qui est moins une intuition du réel qu'une thèse naïve à son propos –, ni même en tant qu'*eidos*. La seule manière d'identifier un *eidos* est de mettre en place une analogie à quatre termes, qui permettra de donner une formulation à une certaine récurrence, à son tour seule constitutive de l'être véritable¹⁵. On peut à bon droit soutenir que le conceptualisme analogique ne constitue que l'aboutissement du conceptualisme abstrait, une fois élucidées les conditions de possibilité de ce dernier, c'est-à-dire une fois apparue au grand jour l'impossibilité, ou du moins les immenses difficultés, à identifier intuitivement l'*eidos*¹⁶. Le conceptualisme abstrait professe en effet de privilégier les structures sur les substrats, à rebours du conceptualisme concret – celui de Boéthos et d'Andronicos – qui donne la prééminence aux substrats sur les structures. Pour le premier, ce sont les structures qui dictent et *sont* l'être. Pour le second, l'être matériel préexiste, au moins dans une certaine mesure, aux structures mêmes essentielles dont il est le sujet. Même si l'on reconnaît que l'univers conceptualiste d'Aristote est peuplé de substrats structurés, la différence entre les deux approches n'est pas négligeable. Dans le premier cas, l'οὐσία est définie par ses structures, c'est-à-dire s'identifie à elles ;

se déploie, pour Alexandre, au terme de cette dernière, pour la protéger de l'éclatement.

12 On comparera la distinction entre substances premières et substances secondes de *Cat.*, chap. 5 aux formulations de *Metaph.* Z 7, 1032b 2 et Z 11, 1037a 5 et 28, 1037b 1–4.

13 Cf. *infra*, p. 22.

14 Rashed 2004a. Voir aussi *infra*, p. 18.

15 De fait, un chien qui surgirait de nulle part et n'aurait aucun descendant ne serait pas une substance, mais un accident matériel (cf. Simons 1987, p. 261 : « The essential attributes of an object are not, so to speak, a brute fact about it as a particular ; an object has the essential properties it has in virtue of being the *kind* of object it is »). Plotin, dans le traité *Sur les genres de l'être* (*Enn.* VI 1–3), paraît avoir vu les trois niveaux possibles où peut se déployer le conceptualisme aristotélicien, et les a tous les trois attaqués. Cf. Chiaradonna 2002.

16 J'ai développé cette question dans Rashed 2005, p. CXL–CLXXXVI.

dans le second, elle est seulement caractérisée par elles, tout en demeurant « quelque chose » à l'arrière-plan¹⁷. Aristote semblant se contredire non pas

17 Les options ontologiques entre lesquelles naviguent les commentateurs anciens ressemblent de manière frappante – abstraction faite de l'absence chez eux des ustensiles de la philosophie du langage – à celles des modernes. Steinfath 1991 distingue ainsi trois grandes interprétations modernes de Zeta, l'une « prédicative », qui correspond à notre « conceptualisme concret », l'autre « idéaliste », qui correspond plus ou moins à notre « conceptualisme abstrait », et la troisième « individualiste ». — 1°) L'interprétation « prédicative », influencée par les théories sémantiques modernes, part de l'ontologie de *Cat.* et pense pouvoir lire à cette lumière les livres centraux de *Metaph.* La substance est primordialement la substance première concrète de *Cat.* L'*eidos* n'est envisagé comme une « substance première », dans la *Métaphysique*, que parce que d'entre tous les prédicats, c'est celui qui désigne ce que la chose est. C'est un prédicat essentiel, mais non pas une substance. Rien n'exclut bien sûr que cet *eidos* renvoie à une structure hylémorphique déterminée. Aristote se serait abstenu de l'évoquer en *Cat.* en raison des visées propres à cette œuvre, tandis qu'il serait entré dans le détail de la constitution des êtres en *Metaph.* Cela n'empêche cependant pas l'*eidos* d'être un prédicat général renvoyant à une classe d'êtres déterminés. Les classes ne sont pas des substances. Un trait propre à l'interprétation « prédicative » est ainsi que la forme ne se confond jamais avec le sujet et ne s'« assimile » jamais son substrat. Il subsiste toujours, quels que soient sa difficulté et son *modus essendi*, une scission entre matière et forme, substrat et détermination, qui s'exprime dans la prédication verbale sujet-attribut. D'où finalement la tendance de l'interprétation « prédicative », pour conjurer le danger platonicien, à interpréter le prédicat essentiel de l'*eidos* comme une qualité. — 2°) L'interprétation « idéaliste » occupe la case opposée sur l'échiquier des aristotélismes possibles. C'est avant tout l'*eidos* qui est substance. Sa substantialité constitue le composé. La matière est pure indétermination. Il y a une convergence absolue entre l'*eidos* comme forme et l'*eidos* comme espèce. On a, dans cette réflexion d'un concept originellement platonicien, celui du stade ultime de la division (διαίρεσις), la mise au jour du principe unique de consistance ontologique du sensible : est ce qui est formel, classable et non individuellement déterminable. L'interprétation « idéaliste » est évidemment plus proche du platonisme que la précédente et pourrait même professer, pour être totalement cohérente, qu'il n'y a pas de véritable rupture, mais seulement un infléchissement biologisant, entre Platon et Aristote. — 3°) Reste enfin l'interprétation « individualiste », qui, en proclamant l'individualité de l'*eidos*, tente une synthèse des deux précédentes. Avec l'interprétation « prédicative », elle place des entités individuelles au centre de l'ontologie ; avec l'interprétation « idéaliste », elle reconnaît dans l'*eidos* le véritable représentant de l'*ousia*. Comme il est naturel à toute position, sinon de compromis, du moins de milieu, l'interprétation « individualiste » peut, dans ses différentes versions, pencher d'un côté ou de l'autre. Elle peut emprunter, aux « prédicativistes », leur claire distinction du sujet-substrat et de la forme et interprétera, à leur instar, cette dernière comme une structure se retrouvant de manière individuelle – reste à comprendre le mode exact de cette individualité – dans les composés. Dans ce cas, la position « individualiste » revient *grosso modo* à un prédicativisme qui insisterait sur l'existence réelle d'un corrélat physique identifiable et d'une certaine manière séparable du prédicat essentiel – différent donc d'une simple modalité, fût-elle « essentielle », de la matière qualifiée en laquelle consiste l'individu. Mais l'interprétation « individualiste » peut également se rapprocher de l'interprétation

seulement au niveau des développements implicites et raffinés que l'on pouvait tirer de son œuvre, mais dès les premiers rudiments de son lexique ontologique, et ses premiers exégètes ayant opté franchement pour une ligne interprétative, il était difficile à Alexandre de rester complètement indifférent au problème. L'une des thèses que je voudrais défendre dans ce livre est que la discussion interne au Péripatos constitua, pour Alexandre, le plus important, mais aussi le plus difficile combat philosophique. Autant en effet la réfutation des Platoniciens ou des Stoïciens mettait en jeu des arguments parfaitement rodés, voire éculés¹⁸, 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 particulier¹⁹.

§ 2. Le questionnaire de Théophraste

L'écrit de Théophraste qu'on a coutume d'appeler *Métaphysique* paraît instruire une telle disjonction entre deux aristotélismes possibles²⁰. 1^o) Au conceptualisme abstrait, il faudra prêter une théorie analytique de la connexion entre les principes suprêmes de la nature et les êtres naturels ; ceux-ci seront la déclinaison de ces principes (le « désir », ὄρεξις, n'est que l'expression d'un comportement biologique ou, dans le cas des astres, biologisant) ; au conceptualisme concret, une théorie synthétique de la connexion : les êtres naturels étant donnés, il faudra découvrir en dehors d'eux-mêmes ce qui les rattache aux principes (l'ὄρεξις est une réalité cosmologique distincte du

« idéaliste » ; elle affaiblit alors la dualité de la matière et de la forme, en voyant avant tout dans la forme un individu, qui entraîne avec lui une certaine matérialité. La différence avec la position « idéaliste » résidera alors dans l'appréciation des modalités de l'inhérence. Alors que pour les « idéalistes », la pluralité des individus n'est que la séquelle de la matière entendue comme *principium individuationis*, elle prend source, pour les individualistes, dans la pluralité professée des εἶδη.

18 Cf. Sharples 2004, p. 45, n. 117, à propos de la polémique anti-stoïcienne de *Mantissa* § 3. Les arguments présentés, sur lesquels nous aurons à revenir (cf. *infra*, p. 35), « are unnecessary for Aristotelians, and may not persuade non-Aristotelians ».

19 Sur le système des écoles aux deux premiers siècles de l'Empire, voir André 1987 et Sedley 1989. Même si la création des quatre chaires de philosophie par Marc Aurèle en 176 a pu favoriser le développement des tendances agonistiques entre les écoles, elle ne les a sûrement pas créées. Il y a là un fait ancré dans la pratique philosophique hellénistique.

20 Cf. Théophraste, *Metaph.*, 4a 2–9.

comportement fonctionnel des différents êtres vivants)²¹. Le conceptualisme abstrait court toujours le risque de rendre son Premier Moteur inutile, le conceptualisme concret celui de perdre la liaison de la substance à son mouvement propre. 2°) Le conceptualisme abstrait pratiquera une version stricte de l'analogie, puisque la connexion se définira par et dans une existence forte de la relation, dont seul le jeu structurel à quatre termes pointera vers une substance véritable ; en revanche, le conceptualisme concret pourra se satisfaire d'une version plus lâche de l'analogie, qui sera un reflet, fleurant le nominalisme, des ressemblances des substances entre elles. L'analogie mathématique sera pour le conceptualisme abstrait un cas particulier d'une théorie plus générale de la relation, et elle sera protégée de l'éclatement par l'identité et l'unité sémantiques affirmées de cette dernière ; elle sera pour le conceptualisme concret l'inspiratrice simplement syntaxique, et accidentelle, de l'analogie biologique²². 3°) En corollaire, le conceptualisme abstrait fera de la causalité finale un principe universel et absolu, car la fin entrera éminemment dans la détermination analogique de la substance (puisque'il y a une liaison intime entre la finalité naturelle, la perdurance/unité de l'espèce et celle de l'individu) ; le conceptualisme concret se bornera à y voir une cause parmi d'autres, dont l'absence peut ne pas mettre en péril la substantialité de son sujet²³.

Il va de soi que sur chacun de ces points, la position d'Aristote est loin d'être claire, le Stagirite ne s'étant jamais clairement décidé pour le sujet prédicatif ou la structure biologisante. À quiconque sommerait l'un de ses successeurs de se prononcer sur la question, on pourrait donc faire l'objection de principe que le disciple n'a pas à outrepasser les limites que le maître lui-même a laissées dans l'indécision. Cette objection est cependant faible. Tout d'abord, Théophraste, dont on sait avec quelle dextérité il a joué de l'aporie aristotélicienne²⁴, nous paraît bien avoir formulé, à sa manière, les éléments de la disjonction. En second lieu, la logique même du commentaire – si celui-ci n'est pas seulement une suite d'explications de texte, mais aussi une tentative

21 Cf. Théophraste, *Metaph.* 4a 9–16 et 6a 5–14.

22 Cf. Théophraste, *Metaph.* 8b 10–9b 16. Pour le conceptualisme concret, l'analogie n'est qu'un mode de notre connaissance des substances individuelles. Pour le conceptualisme abstrait dans sa forme radicale, elle peut être le niveau du réel le plus adéquat. Notons ici que Théophraste paraît concevoir l'analogie comme une procédure d'exception, quand la connaissance classique des universaux par abstraction ne peut entrer en action.

23 Cf. Théophraste, *Metaph.* 7a 10–b 8. La disjonction est présentée comme l'opposition entre finalisme intégral et finalisme limité. Le conceptualisme abstrait négligera le résidu de la finalité comme un négatif, qui n'est rien par soi, de la constitution formelle, le conceptualisme concret verra dans la finalité une simple détermination d'un étant déjà constitué.

24 Cf. Laks et Most 1993, p. XVIII–XXVII.

de les ordonner les uns par rapport aux autres – suggérait aux Aristotéliens de se prononcer plus clairement qu'Aristote sur cette question fondamentale. Au vu de ces deux remarques, il n'est sans doute pas fortuit que l'écrit de Théophraste ait été transmis en tête du corpus scientifique d'Aristote, et qu'il ait été désigné par un éditeur comme un recueil de « quelques apories préliminaires et peu nombreuses à l'ensemble de la discipline »²⁵.

§ 3. L'aporie de la substance comme réalisation

La discussion des « êtres premiers », *πρῶτα*, occupe l'essentiel de l'opuscule de Théophraste. « Le point de départ », écrit Théophraste, est le suivant : « y a-t-il une certaine connexion (*συναφή τις*), et comme une communauté (*οἶον κοινωνία*), entre les intelligibles et les êtres de la nature, ou aucune, mais que tout se passe un peu comme si les deux domaines étaient séparés l'un de l'autre, mais collaboraient à la substance totale ? »²⁶. Cette question est double car le problème de la connexion n'est pas dissociable de celui de la nature des êtres premiers. Théophraste, sans doute pour ne pas préjuger de la réponse à donner à la question, charge le plus légèrement possible le contenu analytique des « intelligibles » auxquels ces « premiers » semblent revenir²⁷ : les *premiers* sont 1°) antérieurs à ce dont ils sont les principes²⁸ ; 2°) principes auxquels sont subordonnés les autres êtres²⁹ ; 3°) « à la façon dont (*ὡσπερ*) les êtres éternels < sont les principes > des êtres corruptibles »³⁰. En tant qu'intelligibles, les premiers sont inaffectés par le mouvement et le changement. Ils ne participent donc pas directement de la matière, mais seront des entités formelles, quelle que soit la façon dont on précisera ce qu'il en est de cette structure constitutive. Leur priorité tient à leur préséance dans l'échelle des choses (cf. 4a 8 : *σημνοτέρων*) et à leur antériorité logique au reste des êtres. Cela est suggéré par la syntaxe de la phrase de Théophraste, qui glisse abruptement de cette notion d'antériorité à celle de « principe » (4a 15 : *καὶ ἀρχάς*). Les *πρῶτα* sont *πρότερα* et *ἀρχαί*. Le glissement, inexprimable en français, tient au rôle de pivot que peut jouer, en grec, le terme d'*ἀρχή*. Il s'agit bien entendu tout

25 Cf. 12b 4–5 : *προδιαπορίαι τινὲς ὀλίγαι τῆς ὅλης πραγματείας*. Pour une étude historique de la genèse possible de cette scholie, cf. Rashed 2005, p. CXCVI–CCVI.

26 Théophraste, *Metaph.* 4a 9–13.

27 *Ibid.*, 4a 6–7. On écrit bien « semblent », car en toute rigueur, c'est de l'« étude des premiers êtres », *τὴν ὑπὲρ τῶν πρώτων θεωρίαν* (4a 2–3), qu'il est question, et c'est elle qui est dite se situer *ἐν νοητοῖς, οὐκ αἰσθητοῖς* (6–7). Mais il ne fait aucun doute que Théophraste assimile ici la science et son objet.

28 Théophraste, *Metaph.* 4a 15 : *τὰ μὲν πρότερα, τὰ δ' ὕστερα*.

29 *Ibid.*, 4a 15–16.

30 *Ibid.*, 4a 16–17.

d'abord du « commencement » et l'on a alors un quasi synonyme de *πρῶτον* (premier) et *πρότερον* (antérieur), mais également du « commandement », et il sera par là fait référence au rôle ordonnateur des « premiers », des « intelligibles », dans la structure du monde. Cette progression dans l'argument explique que Théophraste n'ait pas commencé par désigner les « premiers êtres » comme des « principes ». Une médiation les sépare. La comparaison confirme de manière négative qu'il ne faut pas entendre les principes comme des *individus*, fussent-ils les plus relevés du cosmos. Les principes régissent le monde un peu à la façon dont les astres régissent le sublunaire, mais il ne faudrait en aucun cas conclure que les principes sont des individus cosmiques privilégiés. Les *ἀίδια* (cf. 4a 16) que sont les astres ne sont pas des intelligibles, ne serait-ce que parce qu'ils sont mus ; les *πρῶτα* se situent à un niveau encore plus principiel.

Une fois les premiers ainsi caractérisés, on peut s'interroger sur leur identité. Un premier candidat serait les êtres mathématiques, ce qui interdirait immédiatement toute connexion véritable³¹. Mais ceux-ci tombent sous le coup de déficiences rédhibitoires, déjà amplement stigmatisées par Aristote, tenant à leur statut d'*abstracta* et à leur incapacité foncière de produire « vie » et « mouvement »³². Le traitement des mathématiques, qui tient de la rengaine pour un aristotélien, a pour fonction plus importante d'exclure ceux des intelligibles dont la connexion aux autres êtres est la plus lâche. Théophraste paraît donc clore ici l'espace ouvert par sa première alternative, pour se lancer dans une discussion d'un principe à la fois moteur et non mû, dont l'adoption procède seulement du rejet des intelligibles mathématiques au nom de leur impuissance dynamique³³. Il n'y a là cependant qu'une apparence. Certes, le détour par les mathématiques a permis d'exclure une forme brutale d'absence de connexion, mais la question rebondit, sur un plan plus problématique pour l'aristotélisme, avec la discussion des modalités d'action du Premier Moteur. C'est maintenant dans le cadre de l'aristotélisme qu'il faut s'interroger sur la production du mouvement.

Théophraste le fait implicitement en égrenant les difficultés posées par la doctrine aristotélienne du premier moteur et en soulignant l'hétérogénéité et le caractère problématique, dans ce cadre, du mouvement animal³⁴. La difficulté fondamentale suscitée par le premier moteur est celle de son rapport à la multiplicité. On comprend mal comment un objet de désir ou même plusieurs objets de désir suffisent à expliquer la diversité et, dans une certaine

31 Théophraste, *Metaph.* 4a 18–b 1.

32 *Ibid.*, 4b 1–5.

33 *Ibid.*, 4b 6 sqq.

34 *Ibid.*, 5a 5 sqq.

mesure, la contrariété des mouvements cosmiques³⁵. On comprend mal aussi pourquoi les sphères sont en tel nombre et non en tel autre. On comprend mal, enfin, pourquoi le premier moteur immobile inspire le mouvement plutôt que le repos. Et si toutes ces questions demeurent dans une certaine mesure techniques et formelles, il reste que la réponse à celle qui les fonde, le rapport du mouvement à l'animation du mû, décide de l'interprétation de l'aristotélisme. Au niveau supralunaire tout d'abord, il faudra soit assimiler le désir à un état *psychique* des astres, soit postuler qu'il ne s'agit que d'une métaphore. Dans ce dernier cas, il faudra donc interpréter le mouvement astral d'une autre manière encore, dont la détermination reste entièrement problématique, mais qu'on peut supposer provenir, comme une sorte d'aimantation, de l'extérieur des astres³⁶. Il est plus probable, cependant, qu'une telle solution contribuerait surtout à neutraliser l'aporie par l'application de la forme la plus faible d'unité, celle de la métaphore³⁷. Dans le premier cas, qui pourrait de prime abord paraître moins dangereux pour la cohérence du système, on se trouve vite confronté à un rapprochement des astres des animaux sublunaires, et à une inflation du rôle des opérations psychiques, dans lesquelles résident à la fois la vie et l'essence. Ainsi, le point d'équilibre change : les astres réalisent leur essence dans le mouvement plus que celui-ci ne les caractérise³⁸. Il faudra en outre résoudre le problème des trajectoires car, à tout prendre, les trajectoires variées et choisies des animaux sublunaires paraissent plus inspirées d'un principe divin que la ronde des corps célestes³⁹.

Cette première section de Théophraste développe donc entre les lignes l'aporie de la substance comme réalisation. Soit l'on part des substances sublunaires et supralunaires comme sujets prédicatifs auxquels les « premiers

35 L'aporie réapparaîtra, non résolue, dans le commentaire au *De caelo* d'Alexandre. Cf. Simplicius, *In de Caelo* 270.9 sqq. Pour la discussion sur ce texte, cf. Sharples 2002, p. 8, n. 34.

36 C'est sans doute ce contexte qui explique l'intérêt d'Alexandre pour le phénomène de l'aimant. La Quaestio II 23 (« Sur la raison pour laquelle la pierre d'Héraclée attire le fer ») lui est consacrée, et une discussion dans le commentaire perdu à la *Physique*. Cf. Simplicius, *In Phys.* 1055.24 sqq. Voir Sharples 1994, p. 122, n. 132 et Fazzo 2002, p. 160, n. 340.

37 Cf. Théophraste, *Metaph.* 5b 1–2.

38 Cette hésitation se retrouve à l'identique dans l'écart entre les deux solutions proposée par la Quaestio II 3 d'Alexandre à l'aporie de l'information du sublunaire par la « puissance divine ». Pour une belle étude de cette dernière, voir, entre autres, Donini 1996. Au vu de la transmission « aristotélicienne » de la *Métaphysique* de Théophraste, ces points communs ne sont sans doute pas de pures coïncidences.

39 La question des trajectoires des astres errants préoccupe les Aristotéliciens jusqu'à la Renaissance. C'est dans leur irrationalité relative, garante – dans un cadre émanatiste – du principe de plénitude, qu'on loge, à la suite d'Avicenne, la possibilité du meilleur des mondes. Cf. Rashed 2000b.

êtres » s'appliqueront du dehors et l'on met entre parenthèse la question de la consistance ontologique qu'ils paraissent exhiber ; soit l'on ramène les « premiers êtres » à l'efficiencia psychique définissant chaque vivant et l'on estompe la scission indiquée d'entrée de jeu entre les ἀρχαί et ce qui leur est subordonné. La « connexion » se résout alors, pour cette version du conceptualisme, dans le type même de l'activité de chaque *être* véritable. Ce qui *est* est ce qui se comporte selon une activité propre ; ce qui n'est pas sera toute zone spatiale découpée dans le *continuum* matériel par notre imagination, voire tout amas corporel auquel on ne peut attribuer d'activité propre.

§ 4. L'analogie

La disjonction entre les deux conceptualismes éclate au grand jour avec les deux doctrines de l'analogie qui les sous-tendent⁴⁰. Théophraste revient à plusieurs reprises, dans son opuscule, sur la classification des types d'unité, comme on sait d'origine aristotélicienne. « Généralement parlant », écrit-il, « il revient au savoir de saisir l'identique dans plusieurs choses, qu'il soit dit de manière commune et générale ou d'une manière en quelque sorte particulière à chacun, par exemple dans les nombres et les lignes, les animaux et les plantes »⁴¹. Cette remarque s'inscrit dans la discussion, frayée par Aristote, des conséquences sur le mode d'existence des objets mathématiques de la réforme eudoxéenne de la théorie des proportions⁴². Si la place exacte accordée aux mathématiques en *A.Po.* ne se laisse pas aisément déterminer, Aristote hésitant entre le statut d'exemple privilégié d'une science constituée, qui aurait primordialement vocation à s'appliquer à d'autres champs du savoir, et celui d'objet théorique à part entière, qu'il s'agirait d'élucider pour lui-même, la réflexion sur la théorie des proportions d'Eudoxe est un cas emblématique d'une telle situation. Décisive en effet pour toute réflexion épistémologique sur le statut des *mathemata*, la réforme d'Eudoxe a également valeur de

40 Pour une bonne présentation d'ensemble de l'analogie dans la biologie aristotélicienne, voir Wilson 2000, p. 53–115.

41 Théophraste, *Metaph.* 8b 24–27.

42 *A.Po.* I 5, 74 a 17–25 : « Et il pourrait sembler que la proportion alterne pour autant qu'il s'agit de nombres, et de lignes, et de solides, et de temps, à la façon dont c'était jadis prouvé séparément, bien que cela puisse être montré pour tous par une démonstration unique. Mais comme la chose unique que sont toutes ces choses – nombres, longueurs, temps, solides – se trouve être sans nom, et comme elles diffèrent les unes des autres par la forme, elles étaient prises séparément. Mais maintenant, c'est démontré au niveau général. Car ce ne leur était pas une propriété caractéristique en tant que lignes ou en tant que nombres, mais en tant que précisément cette chose qu'ils supposent exister au niveau général ».

paradigme pour la théorie aristotélicienne des genres-sujets scientifiques ; elle constitue même, plus étroitement, un modèle à la méthodologie des traités biologiques⁴³.

Un autre passage d'*A.Po.*, au début du chap. II 17, éclaire ce réseau de problèmes. Il est malheureusement assez confus, peut-être mal transmis. Aristote est aux prises avec la question de l'unité causale. Une même cause peut-elle produire différents effets ? La réponse est que le rapport entre deux causes se retrouve au plan des effets. Deux causes homonymes produisent des effets homonymes, deux causes homogènes produisent des effets homogènes, deux causes analogues des effets analogues⁴⁴. Le rattachement des exemples à ce qu'ils sont censés illustrer semble être le suivant. 1°) La *convertibilité des moyens termes* dans une analogie mathématique illustre le cas de l'unité soit générique soit analogique, selon l'analyse mathématique qu'on en propose⁴⁵. Le passage

43 Cf. Vuillemin 1967, p. 13–18.

44 *A.Po.* II 17, 99a 1–16 : « Est-il possible qu'il n'y ait pas, de la même chose, la même cause dans tous les cas, mais une cause différente, ou bien non ? À moins que si la démonstration a eu lieu par soi et non par le signe ou par accident, cela ne soit pas possible, car le moyen est la raison de l'extrême, tandis que s'il n'en va pas ainsi, cela soit possible ? On peut en effet examiner de quoi et pour quoi quelque chose est la cause par accident mais, de l'avis général, cette approche ne relève pas des problèmes. Sinon, le moyen se comportera de manière semblable : s'ils sont homonymes, le moyen sera homonyme, s'ils sont comme dans un genre, il en ira de même. Par exemple, pourquoi y a-t-il proportion également après inversion des moyens termes ? La cause est en effet autre dans les lignes et dans les nombres, bien qu'elle soit aussi la même : en tant que ligne, c'est autre chose, en tant qu'ayant tel développement, c'est la même. Il en va ainsi dans tous les cas. En revanche, du fait qu'une couleur soit semblable à une couleur et une figure à une figure, la cause est autre pour quelque chose d'autre : 'semblable' est en effet homonyme dans ce cas-là. Dans le second cas, il s'agit peut-être d'avoir ses côtés en proportion et ses angles égaux, tandis que dans le cas des couleurs, il s'agit que la perception soit une ou quelque chose de ce type. Cependant, les choses identiques selon l'analogie auront également le moyen selon l'analogie » (j'ai repris, en 99a 2–4, la ponctuation de Barnes 1975, *ad loc.*).

45 Soient quatre longueurs non nulles l_1, l_2, l_3 et l_4 , quatre entiers naturels non nuls n_1, n_2, n_3 et n_4 et les six propositions de quatre variables $A_1, A'_1, A_2, A'_2, C_1$ et C_2 suivantes :

$$A_1 := (l_1 : l_2 :: l_3 : l_4) \quad A'_1 := (l_1 : l_3 :: l_2 : l_4) \quad C_1 := (A_1 \Rightarrow A'_1)$$

$$A_2 := (n_1 : n_2 :: n_3 : n_4) \quad A'_2 := (n_1 : n_3 :: n_2 : n_4) \quad C_2 := (A_2 \Rightarrow A'_2)$$

où « \Rightarrow » représente l'implication matérielle des logiciens.

Soient trois propositions deux à deux distinctes de quatre variables, $D_1(x, y, z, t)$, $D_2(x, y, z, t)$ et $D_3(x, y, z, t)$, telles que :

$$D_1(l_1, l_2, l_3, l_4) \Rightarrow C_1(l_1, l_2, l_3, l_4)$$

$$D_2(n_1, n_2, n_3, n_4) \Rightarrow C_2(n_1, n_2, n_3, n_4)$$

$$D_3(l_1, l_2, l_3, l_4) \Rightarrow C_1(l_1, l_2, l_3, l_4)$$

$$D_3(n_1, n_2, n_3, n_4) \Rightarrow C_2(n_1, n_2, n_3, n_4)$$

Alors, en tant que D_1 et D_2 existent et sont distinctes, il y a une différence au moins générique entre C_1 et C_2 . Mais en tant que D_3 existe et est distincte de D_1 et D_2 , cette différence ne peut être que générique (c'est-à-dire ne peut pas être une simple

est délicat surtout parce que l'analogie mathématique au sens étroit n'illustre pas forcément un cas d'analogie apodictique général (i.e. « métamathématique »), mais, sous certaines conditions bien précises – existence d'une démonstration commune – également un cas d'unité générique. On reviendra dans un instant sur les difficultés qui subsistent. 2°) La relation de *similitude*, appliquée d'une part à des figures et d'autre part à des couleurs, constitue un exemple d'homonymie irréductible à une unité plus stricte (analogique, *a fortiori* générique)⁴⁶.

Le texte d'Aristote appelle plusieurs commentaires. Tout d'abord, dans le cas de l'unité générique *versus* analogique, il faut distinguer le domaine donné au départ (encore faut-il savoir comment) et le champ ouvert par l'acte démonstratif lui-même. Ainsi, alors que l'on peut considérer les longueurs et les nombres comme deux domaines distincts donnés au départ, les démonstrations D_1 , D_2 et D_3 ⁴⁷ (la première étant aisément reconstituée avec les moyens de la géométrie ancienne⁴⁸, les deux autres correspondant respectivement à *El.* VII 13 et V 16) sont des produits de l'activité mathématique humaine⁴⁹. Toute la question est donc ici celle du relativisme, ou du non-relativisme, du genre. L'autre difficulté, qui n'est pas indépendante, est posée par le double niveau où se déploie l'analogie. Celle-ci apparaît tout d'abord dans son sens mathématique rigoureux, comme égalité de deux rapports (« :: »). Mais cet usage mathématique n'est dans le passage d'Aristote qu'un cas, qui est susceptible d'être interprété comme un exemple d'unité soit générique soit analogique – l'analogie ayant cette fois son sens « apodictique » général (que nous avons noté « ::: »), à savoir celui dont elle est revêtue dans nombre de passages aristotéliens. S'agit-il d'une coïncidence, d'une confusion d'Aristote, ou bien d'une subordination consciente et voulue de l'analogie mathématique « :: » à une classe plus large d'analogie(s) « ::: » ? Mais si c'est le cas, on se demande ce qui permet d'empêcher cette analogie « métamathématique » de se

homonymie). Si donc on fait abstraction de D_3 , alors il y a une relation d'analogie (non mathématique, que nous noterons ici « ::: ») entre C_1 et C_2 , soit :

$$C_1 ::: C_2.$$

46 Soient deux figures planes f_1 et f_2 , deux couleurs c_1 et c_2 et deux types de similitude définis respectivement par :

(f_1 semblable à f_2) $\leftrightarrow_{\text{déf.}}$ (les angles de f_1 sont égaux un par un à ceux de f_2 et leurs côtés sont dans une même proportion) ;

(c_1 semblable à c_2) $\leftrightarrow_{\text{déf.}}$ (c_1 produit le même effet visuel que c_2).

Alors, les deux cas ne relèvent jamais d'une situation commune. Il y a donc homonymie.

47 Pour la notation, cf. *supra*, n. 45.

48 Voir Heath 1956, t. II, p. 165–166. Cf. Vitrac 1994, p. 100–104.

49 Aristote prend d'ailleurs bien soin, en *A.Po.* I 5 (cf. *supra*, p. 11, n. 42) de préciser que D_3 est une invention historiquement plus tardive que les deux autres.

diluer dans l'homonymie⁵⁰. Aristote semble considérer qu'une certaine proximité formelle (présence des quatre termes mis en relation, permutation possible) nous autorise à parler univocément d'analogie. Le fait cependant qu'on ne trouve guère d'analogie entre animaux et végétaux chez Aristote trahit sans doute sa conscience de la nécessaire restriction de sa théorie à des champs sémantiquement très cohérents⁵¹. Bref, Aristote nous paraît viser une position, bien sûr inconfortable, de juste milieu : à supposer même qu'il n'ait jamais songé à ne voir dans l'analogie mathématique qu'un type particulier d'une analogie plus générale, il n'a d'un autre côté pas pu simplement « s'inspirer » mollement d'une classification mathématique dans sa propre répartition physico-biologique des types d'unité. L'analogie est une zone de tension architectonique dans son système, participant à la fois d'un projet platonicien de *mathesis universalis* et d'une tentative de séparation rigoureuse des genres.

Quelques considérations sur l'unité générique paraissent d'ailleurs confirmer ces premières observations. Dans l'édifice mathématique que connaît Aristote et dont la composition un peu plus tardive des *Eléments* porte la trace directe, survit la distinction déjà ancienne entre la proportion entre nombres et celle entre grandeurs. En *El.* VII, déf. 20, Euclide énonce ainsi que : « Des nombres sont en même proportion, lorsque le premier est le même multiple, ou la même partie ou le même ensemble de parties du second que le troisième du quatrième ». Une définition de ce type ne saurait s'appliquer à des grandeurs incommensurables, car celles-ci n'ont aucune partie, aussi petite soit-elle, qui leur soit un diviseur commun. Les ressources mathématiques exploitables par une théorie physique des types d'unités ne gisent cependant pas dans les terres de l'arithmétique mais dans celles de la géométrie. Car il est bien connu que la crise des irrationnelles est née de la difficulté à donner une formulation mathématique du rapport qu'entretenaient entre elles deux grandeurs incommensurables. À la différence de celui du nombre, le domaine de la grandeur ne dispose pas d'une unité absolue permettant le comptage ; toute mesure présuppose la fixation préalable d'un étalon arbitraire auquel on rapporte la grandeur à mesurer, et qui déterminera la valeur « numérique » de la grandeur que l'on recherche. L'absolu dans le domaine des grandeurs ne réside donc pas, à la différence de ce qui se passe dans le cas du nombre, dans la révélation d'une quantité « en soi », mais dans le type de rapport qui existe entre deux grandeurs liées entre elles par une construction géométrique. Dans le cas du carré que je trace, à la longueur du côté pourra correspondre toute valeur quantitative que je voudrais arbitrairement donner. En revanche, une

50 Le problème est criant, par exemple, en *Phys.* VII 4, quand Aristote veut établir une différence radicale entre mouvement rectiligne et mouvement circulaire.

51 Sur ce point, et la différence avec Théophraste, cf. *infra*, p. 18–19.

fois cette valeur fixée, je ne pourrai faire en sorte, la construction du carré étant ce qu'elle est, que la diagonale ne soit pas incommensurable à ce côté. L'absoluité se retranche dans la relation elle-même. Or dès lors qu'on s'intéresse à la relation de deux grandeurs, tout particulièrement dans un climat de *Grundlagenkrisis*, on est très vite conduit à distinguer entre longueurs commensurables entre elles et incommensurables entre elles. Il y a là un jeu d'identité et de différence qui ne pouvait laisser indifférents les praticiens, ni les philosophes après eux. La différence, on vient de le dire, tient à la possibilité, ou non, de trouver une partie qui soit un diviseur exact des deux grandeurs prises en considération. C'est ce critère qui partage les couples de longueurs en deux grandes classes. L'identité, elle, non plus des longueurs (ou des surfaces, des volumes, etc.), mais des grandeurs d'un même type – fussent-elles incommensurables entre elles – est exprimée par l'axiome d'Eudoxe-Archimède, selon lequel « des grandeurs sont dites en rapport l'une avec l'autre, si, multipliées, elles peuvent s'excéder l'une l'autre »⁵² : cette possibilité d'excès et de défaut est précisément ce qu'Euclide entend par l'*homogénéité* des deux grandeurs : « le rapport est une certaine relation selon la taille de deux grandeurs homogènes (δύο μεγαλύτερων ὁμογενῶν) »⁵³. Or c'est ce rôle dévolu à la relation, et aux deux cas de figure qu'elle recouvre, qui rend le paradigme mathématique utile aux besoins d'Aristote. L'unité biologique peut être « selon l'*eidōs* » ou « selon le genre », ce qui correspond respectivement à une différence « en nombre », c'est-à-dire d'individu à individu à l'intérieur d'une même espèce, ou « selon l'*eidōs* ». Ce qui importe effectivement dans une identité « selon l'*eidōs* », c'est que les deux individus pris en considération soient « commensurables », c'est-à-dire, dans le cas de la biologie, exhibent une identité formelle forte, à la façon dont deux longueurs commensurables appartiennent à la même « espèce » de droites. Bien plus, dans le cas de l'identité générique et de la différence selon l'*eidōs*, Aristote a souvent recours à une formulation dont on ne peut saisir toutes les connotations indépendamment du contexte mathématique qu'on vient d'esquisser : il professe en effet que les différentes espèces sont reliées entre elles « selon l'excès et le défaut », ou « selon le plus et le moins ». Il poursuit alors le décalque de la répartition des

52 Euclide, *El.* V, déf. 4.

53 Euclide, *El.* V, déf. 3. L'authenticité de cette définition a été mise en doute par les historiens modernes (cf. Hasse et Scholz 1928, p. 16–17), en particulier parce que le concept d'homogénéité n'a fait l'objet d'aucune introduction préalable de la part d'Euclide et « ne sera pas utilisé dans les démonstrations ». Cette critique elle-même nous paraît cependant mal formulée. Le point important est que nous avons affaire à l'une des caractéristiques du rapport et non à une définition au sens rigoureux. Le sens de l'homogénéité ne posait aucun problème dans le contexte du Livre V, et elle était une condition implicite de la mise en rapport de quantités qu'on ne pouvait flanquer à chaque étape de chaque démonstration de leur unité commune de mesure.

objets mathématiques sur la répartition des types physiques d'unité. Sa formulation est en effet la même que celle par laquelle Euclide, sans doute à la suite d'Eudoxe, exprimera quelques décennies plus tard la connexion entre l'homogénéité et l'incommensurabilité de deux grandeurs données⁵⁴.

Il nous faut maintenant revenir à la question du relativisme, ou du fixisme, des catégories aristotéliennes d'unité. Cette question, appliquée aux présupposés méthodologiques de la biologie aristotélienne, a fait couler beaucoup d'encre ces trois dernières décennies⁵⁵. Contre une orthodoxie fixiste qui s'appuyait plus ou moins consciemment – et parfois plus ou moins inconsciemment – sur l'histoire ultérieure de la biologie, s'est peu à peu imposée l'idée que le *genos* et l'*eidōs* d'Aristote n'étaient pas le « genre » et l'« espèce » figés des classifications modernes, mais des *outils* modulables permettant d'exhiber le jeu d'unité et de diversité constitutif du monde du vivant. Peut-être, comme souvent, par souci de tordre le cou à un vieux préjugé, est-on allé trop loin dans la direction opposée. La complémentarité des mathématiques et de la biologie est profonde, or l'on ne saurait considérer la scission entre le domaine des nombres et celui des grandeurs comme simplement relative au mode de l'examen. De ce point de vue, le passage de *A.Po.* I 5 est instructif : la distinction fondamentale entre nombres et grandeurs est réaffirmée et la généralisation d'Eudoxe – et sûrement, au gré d'Aristote, toute généralisation de ce type – n'affecte que des aspects communs à ces deux grands domaines⁵⁶. Si question il y avait sur ce point, ce serait donc surtout celle de savoir, pour paraphraser Heinrich Scholz, « pourquoi Aristote n'a pas construit les nombres irrationnels ». Mais il n'y a là, pour Aristote comme pour ses contemporains, qu'un fait d'histoire des mathématiques, doublé de réticence à abandonner le primat presque physique – dans la lignée pythagoricienne – des entiers naturels⁵⁷.

C'est au cœur de cette hésitation entre fixisme et relativisme de l'unité que se déploie la question posée par Théophraste. La mention de l'analogie signalée plus haut entre « les nombres et les lignes », reprise en 9a 15–16 (« car il existe

54 Pour plus de précisions, voir Rashed 2005, p. CLVIII–CLXIII.

55 Voir surtout Pellegrin 1985.

56 La question des démonstrations arithmétiques ou géométriques ne se confond pas avec celle du rapport de la langue naturelle au cadastre ontologique. Il semble que dans le domaine des mathématiques comme ailleurs, Aristote considère la langue naturelle comme un très bon *indicateur* du réel, qu'il faut seulement parfois corriger ou préciser. Or d'une part, le grec dispose de formes adjectivales différentes pour parler de quantités discrètes et de quantités continues mais d'autre part peut parler de *la* quantité, indifféremment, quand il s'agit des unes ou des autres.

57 J'ai signalé quelques unes des difficultés de la position relativiste dans Rashed 2005. Je n'avais malheureusement pas pu tenir compte (le livre étant chez l'éditeur depuis 2003) des critiques convergentes de cette position portées par Cho 2003, p. 260 sqq.

aussi quelque chose de propre à chaque genre [γένος] particulier, comme aussi dans le cas des objets mathématiques [καὶ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς] », fait écho aux deux passages discutés des *A.Po.*, – en insistant sur l'idée de *genres* de *mathemata* ; cf. 9a 16–17 : « car les objets mathématiques eux-mêmes présentent une différence, tout en étant en quelque façon homogènes (ὁμογενῆ) ; et ils sont divisés de manière adéquate » – tandis que le parallélisme dressé entre cette analogie et celle qui lie les animaux et les plantes s'inscrit dans la ligne de réflexion des prologues biologiques d'Aristote⁵⁸. Théophraste a sans aucun doute eu conscience de la liaison théorique très étroite entre ces textes, où Aristote distinguait le rapport d'identité spécifique, générique et analogique dans le domaine animal, et la question pour ainsi dire générale de l'unité du savoir et de ses objets que posaient les *A.Po.* On notera seulement, avant de revenir plus loin sur ce point, qu'Aristote n'a jamais insisté aussi explicitement sur l'existence de *genres* mathématiques ni, dans le corpus conservé, considéré les règnes animal et végétal comme vraiment susceptibles d'analogie⁵⁹. Dans la science du vivant, l'analogie est interne à une considération des différents genres de l'animal.

Une question supplémentaire naît de la confrontation entre les aspects ontologique et méthodologique du problème. On vient d'observer comment, chez Aristote, l'opposition entre l'unité générique et l'unité analogique était d'une certaine manière affaire de point de vue. Quelle est alors la légitimité de la division que l'on peut être amené à postuler entre tel et tel genre ? Il ne peut s'agir d'une simple commodité descriptive, car point n'est besoin de professer un dogmatisme extrême pour reconnaître que nos classifications, dans l'ensemble, touchent quelque chose de réel, confirmé par l'impossibilité des générations croisées entre espèces⁶⁰. La tentation devient alors grande

58 Cf. en part. *Hist. An.* I 1, 486a 14–b 22.

59 On notera cependant que le passage de *Metaph.* Λ 10, 1075a 16–19 pourrait inviter à prêter à Aristote le projet d'une telle unification des domaines : « Toutes choses sont ordonnées ensemble d'une certaine façon, mais non de la même manière, poissons, volatiles, plantes ; et les choses ne sont pas arrangées de façon telle que l'une n'ait aucun rapport avec l'autre, mais elles sont en relations mutuelles : car toutes sont ordonnées à une seule fin ».

60 Cette thèse, à vrai dire, n'est pas strictement aristotélicienne : voir *Gen. An.* II 4, 738b 27–35 et II 7, 746a 29–b 11. Mais si Aristote admet la génération croisée, c'est à titre d'exception et par opposition à l'accouplement « naturel » (κατὰ φύσιν, 746a 29) entre un mâle et une femelle de la même espèce. Cette exception n'apparaîtra bien sûr plus chez les lecteurs « essentialistes » d'Aristote, en particulier Alexandre. Cf. Balme 1987, p. 298 et la remarque de Sharples citée *infra*, p. 30, n. 96. De fait (cf. Simons 1987, p. 268–269) « The boundaries of the extensions of [natural] kinds are inherently vague for evolutionary reasons. Species diverge and develop out of another without sharp discontinuities. The existence of marginal, defective, and mutilated members of

d'interpréter ces distinctions comme caractérisant toutes *réellement* les pluralités d'objets auxquels elles s'appliquent, mais à la façon de modes superposés et non mutuellement contradictoires. La connaissance la plus achevée sera celle qui tiendra compte de tous ces modes de l'unité. Celle qui en négligera certains sera partielle. Complète, dit en effet Théophraste, est celle qui résulte d'une considération de l'identique dit de manière commune *et* dit de manière particulière⁶¹. On peut se demander si cette position, qui anticipe les lectures relativistes modernes, est véritablement tenable ou si elle n'accorde pas un primat ontologique dissimulé à la différence sur l'unité. Car au fond, l'on posera comme absolue la première des différences, entre deux espèces par exemple, ou entre deux genres, et l'on accordera ensuite que *d'un certain point de vue*, ces classes différentes sont identiques. Mais la valeur d'absolu que l'on confère alors à la *species infima* (qu'il s'agisse de la réalité scolastique et rigide désignée par ce nom ou de la *classe*, plus ductile, sous-jacente aux analyses des relativistes modernes) est trop importante pour le conceptualisme concret et problématique, sans davantage de précisions, pour le conceptualisme abstrait⁶² : celui-là bloquera la réalité aux individus et refusera d'accorder un statut autre qu'imaginatif – ou, dans le meilleur des cas, épistémique – aux autres types d'unité. Celui-ci devra se prononcer sur le privilège accordé à la différence au détriment de l'identité : si les espèces ne diffèrent entre elles que selon le plus et le moins, nous sommes vite entraînés en un cercle vicieux ; mais pourquoi alors ne pas arrêter la descente à la dernière strate *d'unité*, le genre, surtout d'ailleurs si la science vise la plus grande généralité, en sorte même qu'il y a une adéquation entre le réel et le général ?

§ 5. Andronicos de Rhodes

Ces interrogations de Théophraste se traduisaient sans doute, dans l'œuvre scientifique de ce dernier, par une tendance à plus de relativisme épistémologique qu'Aristote. Outre la façon même dont le problème est abordé dans sa *Métaphysique*, l'usage qu'il fait de l'analogie paraît ontologiquement moins rigoriste – puisqu'il accepte de comprendre sous ce terme la relation de l'animal et du végétal – et, semblablement, celui de l'*eidos* défini comme variation du plus et du moins dans le même genre est lui aussi étendu, donc

biological species provides a rich fund of counter-examples to putative essentialist theses in biology ».

61 *Metaph.* 8b 27, en lisant, avec Hunayn et le *Paris. gr.* 1853, τέλειος et non τέλος.

62 Ce n'est pas un hasard si l'accent le plus lourd a été mis sur cette notion et ses origines platoniciennes par Stenzel 1933, p. 128–133, l'un des principaux partisans de l'interprétation « idéaliste » d'Aristote.

affadi, au-delà des limites strictes du biologique⁶³. La biologie de Théophraste, d'une manière générale, tend à interpréter l'*eidōs* dans le sens d'un classement plus que dans celui d'une détermination de l'essence, si tant est qu'il s'écarte du modèle de *Part. An.*⁶⁴.

Ce qui nous paraît seulement en germe chez le premier successeur d'Aristote se renforce dans les générations suivantes de scholarques. On ne saurait bien entendu faire ici l'histoire des premiers siècles du Péripatos⁶⁵. On se contentera de rappeler le matérialisme bien connu d'Aristoxène et de Dicéarque, qui en reviennent à un traitement de l'âme comme harmonie de la complexion, voire de sa simple disposition, et de noter qu'on ne sait malheureusement pas s'ils liaient cette thèse à une remise en cause de la substance comme forme⁶⁶. Il est malgré tout intéressant de noter que certains témoignages laissent entendre que Dicéarque voyait dans l'âme une qualité du corps et que c'est à ce titre qu'il « supprimait » son existence⁶⁷. Il nous importe à vrai dire surtout que la liaison était inévitable pour un lecteur du corpus minimalement critique. Si l'âme n'est « rien », ou n'est qu'une modalité dispositionnelle du corps, vouée d'ailleurs à disparaître en même temps que lui, l'identification suggérée par le *De anima* entre l'âme, la forme et la substance est contredite.

Il faut comprendre dans ce contexte les trois données à notre disposition sur l'ontologie d'Andronicos : – (1) l'importance accordée aux classifications ; – (2) la division des catégories en deux grands groupes, « par soi » et « par un autre » ; – (3) une théorie de l'âme malheureusement mal transmise. Une telle pénurie des sources rend bien entendu toute conclusion relativement aléatoire. Il semble cependant probable qu'Andronicos réagissait quelque peu contre le matérialisme assez radical de Dicéarque, sans toutefois rompre complètement avec lui. Selon Galien, Andronicos voyait dans l'âme « ou bien le mélange » de certains éléments corporels, « ou bien une puissance consécutive au mélange » (ἤτοι κρᾶσις εἶναι φησὶν ἢ δύνάμιν ἐπομένην τῇ κρᾶσει)⁶⁸. Pour ne pas préjuger

63 Pour l'usage classificatoire, en éthique, du genre et de l'espèce en liaison avec la possibilité de recevoir le plus et le moins, cf. Simplicius, *In Cat.* 235.3–13 [= fr. 438 dans Fortenbaugh et al. 1993].

64 Cf. Sharples 1995, p. 38–41. L'usage syntaxiquement beaucoup moins contrôlé que chez Aristote de l'analogie entre hommes et animaux est le signe net d'une perte de conscience de son rôle structurant en ontologie. L'analogie devient un outil parmi d'autres.

65 Pour une présentation générale, voir Moraux 1951 et Moraux 1973.

66 Cf. Movia 1968, p. 71–93, Moraux 1973, p. 243–246, Sharples 2001, Caston 2001.

67 Dicéarque, fr. 8 Wehrli.

68 *Quod animi mores* 45.12 sqq. Müller (in *Claudii Galeni Pergameni scripta minora*, vol. 2, ed. I. v. Müller, Leipzig, 1891). On adoptera la correction proposée par Moraux 1973, p. 134, n. 9, confirmée par la version arabe : Biesterfeldt 1973, 18.18 sqq. (traduction allemande p. 49). Le nom d'Andronicos ne se trouve pas dans les manuscrits grecs

de ce témoignage, on dira seulement qu'interprétée de manière extrême, la position d'Andronicos était celle de Dicéarque, tandis qu'à l'autre extrême, le scholarque insistait sur le fait que l'âme, bien que présupposant matériellement le mélange, s'en distinguait assez pour jouir d'une certaine autonomie – ce qui sera en très gros la position d'Alexandre.

Un second témoignage sur la doctrine psychologique d'Andronicos complique encore les choses. Andronicos et Porphyre, selon Thémistius, auraient soutenu qu'Aristote ne blâmait, dans la définition de l'âme proposée par Xénocrate, « nombre qui se meut soi-même », que le *terme* de « nombre »⁶⁹. Il est ainsi clair que Thémistius connaît la position de Xénocrate *via* une œuvre de Porphyre. Ce premier élément est un bon indice qu'Andronicos cherchait, dans une certaine mesure au moins, à disculper Xénocrate des reproches d'Aristote. Cette hypothèse est confirmée par un passage apparaissant une page plus loin, où nous apprenons (sûrement par l'intermédiaire de Porphyre) qu'Andronicos aurait œuvré à l'« établissement » (σύστασις) de la définition de l'âme proposée par Xénocrate⁷⁰ :

Ils appelaient nombre l'âme, parce qu'aucun animal n'est composé seulement à partir d'un corps simple, mais selon certaines proportions et nombres quand les éléments premiers fusionnent. Ils professaient donc presque la même chose que ceux qui posent qu'elle est harmonie, si ce n'est qu'ils rendaient leur discours un peu plus clair par leur adjonction, c'est-à-dire en ne définissant pas l'âme comme tout nombre mais comme celui qui se meut lui-même, comme si eux n'avaient pas dit toute harmonie, mais celle qui s'harmonise elle-même. L'âme elle-même est en effet la cause de cette fusion ainsi que de la raison et du mélange des premiers éléments.

Cette formulation rend très peu probable qu'Andronicos visait seulement à expliciter la position des partisans de Xénocrate. Car leur donner la faveur sur les tenants de l'âme-harmonie n'était pas anodin, après les interprétations hétérodoxes de Dicéarque et d'Aristoxène. L'explication d'Andronicos montre en outre qu'il ne retient aucun des griefs formels exprimés à l'encontre de la définition de Xénocrate par les *Topiques* d'Aristote⁷¹. Les deux éléments qui la composent, genre et différence, sont justifiés, le *nombre* en tant que la complexion obéit à une proportion stricte et l'*auto-motricité* en tant que le devenir de cette complexion réglée est contrôlé de l'intérieur. À quoi pouvait

conservés, mais dans les éditions grecques et dans la tradition manuscrite arabe. Quelle que soit son origine dans le grec (conjecture, ancienne source grecque ou influence arabe, directe ou *via* une traduction arabo-latine), son authenticité ne fait pas de doute.

69 Cf. Themistius, *In De anima* 31.1–2 : πρὸς τοῦνομα τοῦ ἀριθμοῦ μαχόμενος [sc. Ἀριστοτέλης]. Selon Thémistius, c'est bien la définition (ὀρισμός) qui est visée.

70 Themistius, *In De anima* 32.19–37. Le passage apparaît à l'identique dans la version arabe de ce texte due à Ishāq ibn Hunayn (m. 910), cf. Lyons 1973, p. 27–28.

71 *Top.* III 6, 120b 3–6 et VI 3, 140b 2–5.

faire référence Andronicos ? Sans doute au fait que les organismes animés réagissent aux variations du milieu, en sorte d'être toujours dans le même état. Mais point n'est besoin, pour expliquer ce fait, d'imaginer une âme séparée, comme un capitaine dans son navire. L'âme est l'harmonie du corps, mais une harmonie d'un type spécial : auto-adaptable aux flux externes et internes. Comme l'âme-harmonie de laquelle Andronicos la rapproche, l'âme-nombre n'est qu'un état du corps. C'est simplement un état assez dynamique pour compenser immédiatement tout déséquilibre.

On peut d'ailleurs remarquer en confirmation que dans la doxographie ancienne, en particulier chez Galien, la puissance (*δύναμις*) est *opposée* à la substance (*οὐσία*), comme quelque chose qui en procède mais qui ne se confond pas avec elle⁷². La puissance conserve une certaine parenté avec la substance dont elle émane, mais le principe ontologique « fort » demeure hors d'elle, en amont. Aussi la remarque d'Andronicos n'implique-t-elle aucunement qu'il ait considéré que l'âme soit substance. Même si l'âme est une puissance, elle n'est par là qu'une émanation, donc un type de « qualité », de la substance corporelle. Quelque chose de la dévalorisation hellénistique demeure.

La bipartition des catégories avait d'ailleurs elle aussi pour conséquence de rejeter l'âme du côté des catégories secondaires, en tant qu'elle se trouvait relative à un substrat matériel. Ps.-Simplicius et Philopon, peut-être à la suite du commentaire perdu d'Alexandre à *De anima* I 1, 402a 24, prêtent à Xénocrate l'idée que l'âme appartient à la catégorie de la quantité⁷³. Ce renseignement n'a bien sûr guère de sens d'un point de vue historique, mais il est révélateur de la façon dont la tradition péripatéticienne a pu se représenter le statut catégoriel « relatif » de l'âme. Si c'est parce qu'il la reprenait à son compte qu'Andronicos a défendu la définition de l'âme de Xénocrate, on peut même supposer que la remarque des commentateurs néoplatoniciens nous donne un indice sur le statut catégoriel qu'il accordait à l'âme. Mais il paraît plus probable qu'Andronicos était sensible à la proximité générale qu'il entrevoyait entre la doctrine de l'âme de Xénocrate et la sienne propre ; c'est-à-dire qu'il lui apparaissait que tout bien considéré, Xénocrate pouvait être rangé au nombre des philosophes voyant dans l'âme une « disposition mobile » du corps, directement liée à sa structure élémentaire.

L'unique différence importante entre Dicéarque et Andronicos nous paraît donc résider dans leur conception respective des entités non-substratiques. La qualité est dépréciée par Dicéarque comme un quasi non-être⁷⁴, tandis que les catégories « relatives » sont sans doute beaucoup moins inconsistantes aux yeux

72 *PHP* 448.4–29 dL. Texte discuté *infra*, p. 285 sqq.

73 Fr. 180 et 181 Isnardi-Parente.

74 Fr. 8 g (cf. aussi 8a) Wehrli.

d'Andronicos. Ainsi, l'âme, sans être substance, est néanmoins quelque chose d'assez réel pour dépasser le statut de simple modalité de la complexion. C'est à elle, et non au corps, qu'est dévolue l'auto-motricité. Mais elle n'est pas substance parce qu'elle n'est pas substrat. Pour anticiper quelque peu sur nos constatations ultérieures⁷⁵, Alexandre sera le premier commentateur connu à émettre de sérieuses réserves sur ce critère de substantialité.

§ 6. Boéthos de Sidon

Soit que la tradition ait été moins avare avec lui qu'avec Andronicos, soit qu'il ait poussé plus avant la réflexion sur les principes ontologiques de l'aristotélisme que son prédécesseur, Boéthos de Sidon est sûrement le principal représentant du courant exégétique auquel s'oppose Alexandre⁷⁶. La réponse donnée par Boéthos au « questionnaire » de Zeta est bien connue : seuls la matière et le composé de matière et de forme sont substances, car eux seuls ni n'existent dans ni ne sont dits d'un substrat⁷⁷. Ce faisant, Boéthos érige

75 Cf. *infra*, p. 74.

76 Sur Boéthos de Sidon, voir Moraux 1973, p. 143–179. On ne saurait trop insister sur l'importance historique de Boéthos : non seulement il a poussé Alexandre à approfondir le travail de clarification de l'ontologie aristotélicienne, mais il est déterminant pour comprendre les critiques plotiniennes aux *Catégories*. Cf. Chiaradonna 2002.

77 Cf. Simplicius, *In Cat.* 78.4–20 : ὁ μέντοι Βόηθος ταῦτα μὲν παρέλκειν ἐνταῦθα τὰ ζητήματα βούλεται μὴ γὰρ εἶναι περὶ τῆς νοητῆς οὐσίας τὸν λόγον· μάλλον δὲ ἔδει, φησὶν, προσασπορεῖν ὅτι ἐν ἄλλοις τὴν οὐσίαν διελόμενος εἰς τρεῖς ἄλλως μὲν τὴν ὕλην, ἄλλως δὲ τὸ εἶδος, ἄλλως δὲ τὸ συναμφοτέρον οὐσίαν λέγεσθαι εἶπεν, ἐνταῦθα δὲ μίαν τίθεται κατηγορίαν τὴν οὐσίαν. τίνα οὖν ταύτην, καὶ πῶς αὐτῇ τὰς τρεῖς ὑποτάξει τὰς μὴ καθ' ἓνα λόγον λεγομένας; ἀπαντῶν δὲ πρὸς ταῦτα ὁ Βόηθος τὸν τῆς πρώτης οὐσίας λόγον καὶ τῆ ὕλη καὶ τῷ συνθέτῳ ἐφαρμόττειν φησὶν. ἐκατέρῳ γὰρ αὐτῶν ὑπάρχει τὸ μὴτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεσθαι μῆτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ εἶναι· οὐδέτερον γὰρ αὐτῶν ἐν ἄλλῳ ἐστίν. ἀλλὰ τὸ μὲν σύνθετον, κἂν μὴ ἐν ἄλλῳ ἐστίν, ἔχει τὸ εἶδος τὸ ἐν ἑαυτῷ ἐν ἄλλῳ ὄντι τῆ ὕλη, ἢ δὲ ἡ ὕλη οὐδὲ ἔχει τι ὃ ἐν ἄλλῳ ἐστίν· καὶ κοινὸν οὖν τι ἔχουσι καὶ διάφορον, καθόσον ἢ μὲν ὕλη τινός ἐστιν ὕλη, καθὸ ὕλη, ὥσπερ καὶ ὑποκείμενον, ἢ δὲ σύνθετος οὐσία οὐκ ἐστὶν τινός. ἀλλ' οὕτως μὲν, φησὶν ὁ Βόηθος, ἡ ὕλη καὶ τὸ σύνθετον ὑπαχθήσονται τῆ τῆς οὐσίας κατηγορίᾳ, τὸ δὲ εἶδος τῆς μὲν οὐσίας ἐκτός ἐσται, ὑπ' ἄλλην δὲ πεσεῖται κατηγορίαν, ἕτοι τὴν ποιότητα ἢ ποσότητα ἢ ἄλλην τινά. « Mais Boéthos veut faire dire ceci à ces recherches, à savoir que ce n'est pas de la substance intelligible qu'il est question. Il fallait faire davantage cas, dit-il, de l'aporie venant du fait qu'alors que dans d'autres ouvrages, il a divisé la substance en trois, la matière, la forme et le composé, il pose ici la substance comme une catégorie unitaire. Quelle est donc celle-ci, et comment lui subordonnera-t-il les trois acceptions, qui ne sont pourtant pas dites selon une formule unique ? Considérant ce problème, Boéthos dit que la définition de la substance première s'adapte à la matière et au composé. À l'un et l'autre, en effet, il appartient de ne pas être dit d'un certain substrat et de ne pas être

l'ontologie de *Cat.* en centre du système et lit sans doute jusqu'au livre Zeta à cette lumière⁷⁸. La forme de la substance et en particulier l'âme du vivant relèvent d'une catégorie non substantielle, tandis que le corps seul est « substance ».

Notons dès à présent que le choix du composé n'est pas le signe d'un matérialisme borné mais présente deux avantages, d'ailleurs liés, sur la forme hylémorphique. Tout d'abord, il est plus naturel de dire que Socrate possède la forme humaine que de dire que la forme humaine se cristallise dans le continuum spatio-temporel et que nous appelons « Socrate » le résultat de cette cristallisation. En second lieu, le danger d'un retour du platonisme n'est jamais conjuré tant que l'on s'en tient à l'hylémorphisme : on rendra bien plus facilement compte de la pluralité des individus en leur reconnaissant la substantialité qu'en concentrant la substance sur la forme. On aura beau dire que la forme aristotélicienne est toujours *in re*, il demeure qu'y voir le principe de l'être et confier à la matière le rôle de *principium individuationis* estompe la ligne de démarcation entre aristotélisme et platonisme. L'interprétation prédicative des *Catégories*, en revanche, permet d'éloigner de la forme le centre de gravité de la substance, au risque bien sûr de ne plus pouvoir distinguer la forme d'une détermination parmi d'autres. On insiste sur le fait qu'il s'agit là très probablement d'une thèse à laquelle s'était déjà rangé Andronicos.

dans un certain substrat. Aucun d'eux n'est en effet dans autre chose. Mais le composé, même s'il n'est pas dans autre chose, a néanmoins la forme qui est en lui dans autre chose [en lisant τὸ ἐν αὐτῷ ἐν ἄλλῳ ὄν], la matière, et elle, la matière, n'a rien qui soit dans autre chose. Ils ont donc quelque chose de commun et de différent, pour autant que la matière est matière de quelque chose, en tant que matière, et comme substrat, tandis que la substance composée n'est pas *de* quelque chose. Ainsi, dit Boéthos, la matière et le composé seront subordonnés à la catégorie de la substance, tandis que la forme sera à l'extérieur de la substance et tombera dans une autre catégorie, soit qualité, soit quantité, soit quelque autre ». Caractéristique d'une interprétation « prédicativiste » au sens de Steinfath 1991 (cf. p. 105–106) est la tendance à ne jamais considérer la matière comme une indétermination absolue, mais comme un quasi-sujet. Voir aussi Wurm 1973, p. 209 et Chiaradonna 1999, p. 25–29.

78 Encore que nous ne sachions positivement rien de tel. Le témoignage précédent ne va d'ailleurs pas sans difficultés. Alors que dans les premières lignes, Boéthos paraît tout simplement reconnaître la multiplicité des sens de la « substance » posée en Zeta et se demander lequel de ces sens convient principalement à *Cat.* – ce qui sera *grosso modo* la démarche d'Alexandre –, la conclusion est radicale, excluant la forme de la catégorie de la substance. On peut en outre s'étonner du fait que le témoignage de Simplicius ne fasse nulle part état de la substance seconde. Le plus vraisemblable aurait été que Boéthos interprêtât la substance-forme de Zeta à la lumière de la substance seconde de *Cat.*, elle-même conçue comme une qualité, selon *Cat.* 5, 3b 18 et 3b 20 durcis dans le sens de 3b 15–16. Voir *infra*, n. 79.

Une différence intéressante pourrait cependant séparer les deux scholarques sur le statut de la différence spécifique. Andronicos, on l'a dit, semble s'être beaucoup intéressé aux méthodes de division et a sans doute été conduit à distinguer – sans la moindre tentative pour les réduire à l'unité – la division d'un genre en ses espèces ultimes au moyen de différences et la détermination d'un individu par une forme – telle que l'âme – de type qualitatif. En d'autres termes, l'*eidōs* comme classe s'oppose assez frontalement à l'*eidōs* comme forme. La différence spécifiante est interprétée avant tout comme un outil de division générique, donc elle-même comme relevant d'une logique extensive d'exclusion-inclusion.

Or, il se trouve que nous savons – comme toujours, par Simplicius puisant sans doute ultimement à Porphyre *via* Jamblique – que Boéthos a critiqué cette interprétation générique de la différence au motif de sa proche parenté avec l'*eidōs*⁷⁹. Toute la difficulté est de déterminer ce qu'il faut ici entendre sous ce dernier terme. À un premier niveau au moins, il s'agit évidemment de l'espèce coextensive à la différence. La différence est davantage « spécifique » que « générique ». Mais on peut se demander, étant donné qu'Alexandre a composé une *Quaestio*, transmise en arabe, pour démontrer que la différence de la substance était substance⁸⁰ et que le nerf de l'argument consistait à identifier différence spécifiante et forme hylémorphique, si Boéthos lui-même n'avait pas déjà rapproché la différence spécifiante de la forme, qu'il jugeait qualitative, du composé hylémorphique. Cette hypothèse est corroborée par

79 Simplicius, *In Cat.* 97.23–34 : ἐπειδὴ δὲ τῆ οὐσίᾳ ὑπάρχειν εἰπῶν τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι κοινὸν αὐτὸ πρὸς τὰς διαφορὰς εὐρίσκει καὶ διὰ τοῦτο ἀξιοῖ μὴ εἶναι ἴδιον τῆς οὐσίας, ῥητέον οὖν πρῶτον περὶ διαφορᾶς, τί ἐστιν. καὶ γὰρ τισιν δοκεῖ διαφορὰ εἶναι τὸ χωρίζειν πεφυκὸς τὰ ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος, καὶ δῆλον ὅτι ὡς πρὸς τὸ γένος αὐτῆς οὕτως ἡ διάκρισις ἀποδέδεται. ὁ μὲντοι Βόηθος πρὸς τὸ εἶδος κυρίως συντάττεσθαι φησὶν τὴν διαφορὰν, ἀλλ' οὐ πρὸς τὸ γένος, διόπερ καὶ πολλακίς ἀντὶ τοῦ εἶδους παραλαμβάνονται αἱ διαφοραί. καὶ σύμπασαι μὲν ὁμοῦ ῥηθεῖεν ἂν περὶ τοῦ γένους, καθ' ἑαυτὴν δὲ ἐκάστη κατὰ μὲν τῶν ὑφ' ἑαυτήν, καθ' ὧν ἂν λέγηται, κατὰ πάντων ῥηθεῖη ἂν, κατὰ δὲ τοῦ γένους οὐδαμῶς· οὐδὲ γὰρ μορφωτικὴ ἐστὶν ἐκάστη τοῦ γένους. « Puisque après avoir dit qu'il appartient à la substance de ne pas être dans un substrat, il trouve que cela est commun aux différences et qu'il juge bon pour cela d'annoncer que ce n'est pas un propre de la substance, il faut donc tout d'abord, au sujet de la différence, dire ce qu'elle est. Certains sont en effet d'avis que la différence est ce qui par nature sépare les choses qui sont sous le même genre, et il est manifeste que la caractérisation est ainsi faite en fonction de son genre. Mais Boéthos dit que c'est principalement par rapport à l'espèce que la différence se range et non par rapport au genre, raison pour laquelle les différences sont souvent prises à la place de l'espèce. D'ailleurs, toutes peuvent être dites *en bloc* au sujet du genre, tandis que *par soi*, chacune peut être dite de toutes les choses, sous elle, dont elle est dite, mais aucunement du genre. De fait, aucune n'est même informatrice du genre ».

80 Pour une traduction française et un commentaire de cette *Quaestio*, voir *infra*, p. 53 sqq.

deux indices. 1^o) Comme on le remarquait à propos du premier fragment cité par Simplicius, il serait étrange que Boéthos n'ait pas rapproché la forme de Zeta de la substance seconde de *Cat.*⁸¹ ; 2^o) dans sa réponse à Boéthos, qui remonte ultimement à Jamblique et Porphyre, Simplicius se met en peine de distinguer entre la façon dont genres et espèces, d'un côté, sont complétifs de la substance, et dont la différence, d'un autre côté, l'est⁸². Les genres et les espèces

81 Cf. *supra*, n. 78.

82 Simplicius, *In Cat.* 97.34–98.22 : διενήνοχεν δὲ τοῦ εἶδους, ὅτι ἡ διαφορὰ ἐστὶν μετὰ τοῦ γένους, καὶ ἔστιν ἡ μὲν διαφορὰ μορφή τις τοῦ γένους, τὸ δὲ γένος ὡσπερ ὑποκείμενον προϋπάρχει. ἔστιν οὖν ἡ διαφορὰ συμπληρωτικὴ οὐσίας ἀπλοῦστερον <ἡ> ὡς τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη συμπληρωτικὰ οὐσίας λέγεται· συμπληροῖ γὰρ τὸν ἀνθρώπου καὶ τὸ ζῶον καὶ τὸ λογικόν, ἀλλὰ τὸ μὲν ζῶον μεθ' ὑποκειμένου καὶ διαφορᾶς, τὸ δὲ λογικόν ὡς ἀπλῆ ποιότης· καὶ πάλιν τὸ λογικόν προστεθεῖ μετὰ τοῦ ζώου, τὸ μὲν ἐξ ἀμφοῖν ἔσται ὡς σύνθετον, τὸ δὲ προστιθέμενον πάλιν, οἶον τὸ θνητόν, ὡς ἀπλῆ ποιότης. διὸ τὰ μὲν εἶδη καὶ τὰ γένη ὡς ὑποκείμενα δευτέραι οὐσίαι λέγονται, αἱ δὲ διαφοραὶ καθ' ὑποκειμένου μὲν λέγονται, οὐ μὴν εἰσὶν οὐσίαι· οὐ γὰρ εἰς τὸ εἶναι, ἀλλ' εἰς τὸ τοιόνδε εἶναι συμβάλλονται. οὐ μέντοι οὔτε συμβεβηκότα εἰσὶν, ὅτι συμβάλλονται εἰς οὐσίαν τούτων, ἅπερ εἰδοποιοῦσιν. διὰ τοῦτο οὖν οὐδὲ ἐν ὑποκειμένῳ τὸ γὰρ ἐν ὑποκειμένῳ καὶ χωρίζεται ἀνευ τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς, τὸ δὲ τῆς διαφορᾶς τοιόνδε ἀνευ φθορᾶς οὐ χωρίζεται. ἀλλ' οὐδὲ τὸ ἀχώριστον συμβεβηκός, φαίη ἂν τις, χωρίζεται ἀνευ φθορᾶς. ἀλλὰ καὶ μὴ χωρίζεται τοῦτο, ἀνεσις ὅμως καὶ ἐπίτασις περὶ αὐτὸ θεωρεῖται, ὡσπερ περὶ τὸ μέλαν τοῦ Αἰθίοπος εἰς ἄλλους τόπους μεταστάντος, καὶ ἡ τοῦ γάλακτος δὲ λευκότης ἡττόν ἐστι, μᾶλλον δὲ ἡ τῆς χιόνος, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀχώριστων συμβεβηκότων ὡσαύτως· ἐπὶ δὲ τῆς διαφορᾶς τὸ μᾶλλον καὶ ἡττόν οὐκ ἔστιν, οὔτε ἐν πλείοσιν εἶδουσιν ἢ ἀτόμοις οὔτε ἐν τῷ αὐτῷ. τοιαύτη δὲ οὐσα ἡ διαφορὰ, εἰ μὴ οὐσία ἐστὶν μήτε συμβεβηκός, ταῦτόν δὲ εἰπεῖν, μήτε οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ μήτε ἐν ὑποκειμένῳ, τί ἂν εἴη, εἴπερ πάντα τὰ ὄντα ἢ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἢ οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ; « [La différence] diffère cependant de l'espèce parce que la différence est avec le genre ; et la différence est une certaine forme du genre, tandis que le genre préexiste comme un substrat. La différence est donc complétive de la substance de manière plus primaire que celle selon laquelle on dit que les espèces et les genres sont complétifs de la substance. Sont en effet complétifs de l'homme et «animal» et «rationnel», mais «animal» avec un substrat et une différence, tandis que «rationnel» comme une simple qualité. Si, encore une fois, on ajoute «rationnel» à «animal», le produit des deux sera comme un composé, mais ce qu'on ajoutera encore, par exemple «mortel», sera comme une simple qualité. C'est la raison pour laquelle les espèces et les genres, comme substrats, sont appelés substances secondes, tandis que les différences sont dites d'un substrat, mais ne sont pas des substances, car elles ne contribuent pas à l'être, mais à l'être-tel. Cependant, elles ne sont pas non plus des accidents, parce qu'elles contribuent à la substance des choses qu'elles informent. C'est la raison donc pour laquelle elles ne sont pas non plus dans un substrat. Ce en effet qui est dans un substrat peut se séparer sans corruption du substrat, tandis que le «tel» de la différence ne se sépare pas sans corruption. Mais pas même l'accident inséparable, dira quelqu'un, ne se sépare sans corruption. Toutefois, même si ce dernier ne se sépare pas, on observe cependant en lui rémission et intensification, à la façon du noir de l'Éthiopien qui a émigré en d'autres lieux, ou à la façon dont la blancheur du lait est moindre, celle de la neige supérieure, et pareillement pour les autres accidents inséparables. En revanche, dans le cas de la différence, il n'y a pas de