



HAL
open science

**”L’âme est le lieu des formes.” Une réponse à
l’argument du troisième homme à travers la symphônia
de Platon et d’Aristote dans le Commentaire à la
Métaphysique d’Asclépius de Tralles**

Alexandra Michalewski

► **To cite this version:**

Alexandra Michalewski. ”L’âme est le lieu des formes.” Une réponse à l’argument du troisième homme à travers la symphônia de Platon et d’Aristote dans le Commentaire à la Métaphysique d’Asclépius de Tralles. ”Dealing with Disagreement. The construction of traditions in later ancient philosophy” A.Joose & A. Ulacco (eds), Turnhout, Brepols, , 2022, 978-2-503-60285-1. 10.1484/M.MON-EB.5.132752 . hal-03918258

HAL Id: hal-03918258

<https://hal.science/hal-03918258>

Submitted on 11 Oct 2023

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

« L'âme est le lieu des formes »*

Une réponse à l'argument du troisième homme à travers la symphônia de Platon et d'Aristote dans le Commentaire à la Métaphysique d'Asclépius de Tralles

Cet article se propose d'analyser un cas spécifique de stratégie néoplatonicienne visant à montrer l'accord de Platon et d'Aristote sur l'un des points traditionnellement les plus litigieux, la théorie des Formes intelligibles, en examinant le sens qu'Asclépius de Tralles, dans le commentaire à la *Métaphysique*, rédigé d'après le cours dispensé par son maître Ammonius, donne à une citation extraite du chapitre 4 du livre III du *De Anima*, selon laquelle « l'âme est le lieu des formes » (429a27–28). Dans le commentaire d'Asclépius, cette citation est détournée de son sens initial : loin de nourrir une réflexion sur la réceptivité de l'âme intellectuelle à l'égard des formes issues du sensible, elle soutient l'interprétation selon laquelle Aristote ne rejette pas la conception d'un intellect divin en acte, producteur, contenant en lui les *logoi* démiurgiques. La citation de *DA* 429a27–28 apparaît à deux reprises, en *in Met.* 69.18–20 (= *Mét.* A9, 990a34–b1) et *in Met.* 167.30–31 (= *Mét.* B2, 997b3), dans le cadre d'une argumentation soutenant qu'au-delà de l'opposition apparente d'Aristote à son maître existe en réalité un accord de fond entre eux sur la question de la causalité des Formes.

Les références au traité de l'âme étaient déjà familières aux disciples d'Ammonius qui, avant d'aborder la *Métaphysique*, avaient étudié la psychologie aristotélicienne, en suivant un canon de lecture des textes fixé par Jamblique. Commenter le *DA* suppose un niveau avancé dans le cursus aristotélicien, ce traité se trouvant à mi-chemin entre la physique et la métaphysique¹. Dans l'histoire de l'intégration

* Cet article a bénéficié des discussions menées ces dernières années avec les membres du groupe de l'IEA (Centre Léon-Robin, Paris-DWMC, KU-Leuven) portant sur le commentaire à la *Métaphysique* d'Asclépius.

¹ (Ps.-) Simplicius, *in De Anima* 3.4–18. Olympiodore (*in Meteor.* 4.5) compare ce traité à un animal amphibie, à la fois physique et théologique. L'attribution à Simplicius d'un commentaire au *DA* a suscité de longues et nombreuses polémiques. Je n'entre pas ici dans le détail de ce

Alexandra Michalewski • CNRS-Centre Léon Robin

Dealing with Disagreement, ed. by Albert Jooose and Angela Ulacco, *Monothéismes et Philosophie*, 33 (Turnhout: Brepols, 2022), pp. 149–166

BREPOLS  PUBLISHERS

10.1484/M.MON-EB.5.132752

This is an open access article made available under a CC BY-NC 4.0 International License.

des commentaires d'Aristote au sein du cursus d'études philosophiques qui commence avec Porphyre, Syrianus – qui fut le maître de Proclus et d'Hermias, père d'Ammonius – marque une nouvelle étape. À ses yeux, Aristote est non seulement un maître dans les domaines de la logique, de la morale et de la physique, mais il doit également être loué pour avoir montré dans la *Métaphysique* que les réalités divines sont des causes immobiles et séparées². Or dans cette enquête, si bien commencée, Aristote, qui n'a pas vu que les Formes sont les paradigmes des réalités sensibles ni que l'intellect divin est cause productrice du monde, finit par formuler contre Platon des objections dépourvues de pertinence (παρὰ θύρας)³. Pour Syrianus, commenter la *Métaphysique*, ce n'est donc pas tant élucider les doctrines aristotéliennes que défendre Platon, en montrant comment aucune de ses théories ne peut être atteinte par les critiques tournant à vide d'Aristote et de son commentateur Alexandre d'Aphrodise⁴. De manière générale, Syrianus – suivi par Proclus –, a tendance à souligner qu'Aristote n'arrive pas toujours à se hisser jusqu'au sommet de la philosophie platonicienne, notamment en passant à côté de la nature réelle des Formes, qui sont des substances séparées du sensible, et de l'intellect divin, qui est une cause productrice de l'univers⁵. L'attitude d'Ammonius est sensiblement différente.

Ammonius, après avoir été le disciple de Proclus à Athènes, devient professeur à Alexandrie aux alentours de 470. À la différence de son ancien maître, Ammonius fait du premier principe péripatéticien une cause efficiente du monde, contenant les Formes, causes paradigmatiques et productrices des réalités sensibles⁶. Le commentaire à la *Métaphysique*, qu'Asclépius rédigea à partir de l'enseignement

dossier, ouvert pour la première fois au début du xvii^e siècle par F. Piccolomini qui remarque que le style de ce commentaire est beaucoup plus laconique que celui des autres œuvres de Simplicius. F. Bossier et C. Steel (1972) l'attribuent à Priscien. Pour une présentation détaillée de ce débat et de ses nombreuses phases, cf. I. Hadot (2014), 182–223, qui tient que ce texte est bien de Simplicius. L'auteur de ce commentaire citant à deux reprises l'existence d'un commentaire à la *Métaphysique* qu'il aurait rédigé, la question de l'auteur du commentaire au *DA* est liée à celle de savoir si Simplicius fut également l'auteur d'un commentaire à la *Métaphysique*. *Contra*, M. Rashed (2016), pour qui cette attribution reste improbable. M. Perkams (2003) et (2008), *spec.* 19–25, argumente également en faveur de Priscien. Pour une récapitulation de ce vaste dossier, cf. la note (n. 2) de J. Finamore (2014), 290.

2 Syr., *In Met.* 80.4–7 ; H.-D. Saffrey (1987).

3 Syr., *In Met.* 80.28. Syrianus est, semble-t-il, le premier à faire usage de cette expression, qui sera largement reprise dans la tradition ultérieure. Elle apparaît cinq fois, toujours dans le commentaire aux livres M et N – notamment à l'ouverture (*In Met.* 80.28) et à la clôture (*In Met.* 195.9) pour souligner l'écart entre le niveau d'Aristote et celui des « hommes divins » auxquels il s'en prend.

4 Sur la réception par Syrianus du commentaire à la *Métaphysique* d'Alexandre d'Aphrodise, cf. L. Cardullo (1993), C. d'Ancona Costa (2000) et C. Luna (2000 ; 2001).

5 Procl., *In Tim.* I.295.20–26. Sur ce point, C. Steel (1987), 225.

6 Simpl., *In Phys.* 1363.8–12. Sur cette question, cf. R. Sorabji (1990), 182–183 ; K. Verrycken (1990), 229–231 ; L. Cardullo (2011), 42–44. *Contra* I. Hadot (2015), qui voit en Thémistius le précurseur de cette lecture concordiste, 28, 93–94.



oral d'Ammonius⁷, est un témoin important de cette interprétation. Ce type de commentaire relève d'un genre littéraire particulier puisqu'il expose les notes de cours du maître, accumulant parfois les répétitions ou recopiant à titre d'aide-mémoire de longs passages du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise à la *Métaphysique*⁸. Comme le fait Syrianus, Asclépius soutient que Platon ne peut être ébranlé par les objections péripatéticiennes. Or tandis que le premier souligne qu'Aristote et Alexandre se sont égarés dans de fallacieux raisonnements lorsqu'ils critiquent la théorie des Formes, Asclépius (Ammonius) adopte une stratégie à plusieurs niveaux, parce que son rapport à Aristote n'est pas le même. Il construit une certaine lecture de la *Métaphysique*, en sélectionnant et en reformulant quelques éléments doctrinaux choisis, afin de montrer qu'Aristote ne refuse pas l'existence d'un intellect divin producteur, contenant en lui les Formes.

Avant d'examiner comment, dans l'*in Met.* d'Asclépius, les citations et les emprunts au livre III du *DA* visent à montrer l'accord d'Aristote avec Platon au sujet de l'existence des Formes, je vais commencer par proposer un aperçu des usages de la citation de *DA* 429a27–28 dans la tradition exégétique antérieure. Cela permettra d'en dégager la spécificité au sein du commentaire à la *Métaphysique* et de voir la construction de l'autorité des propos aristotéliens qu'elle met en œuvre.

Aperçu de l'interprétation de *DA* 429a27–28 dans le néoplatonisme

Avant Ammonius

Aristote, en *DA* 429a27–28, évoque une définition, selon laquelle l'âme est le « lieu des formes », définition à laquelle la tradition a massivement attribué une origine platonicienne⁹ – bien que dans les textes de Platon, il ne soit jamais fait mention de l'âme comme d'un « lieu » qui recevrait ou contiendrait les formes.

καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἢ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχεῖα ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη. (Ar., *DA* 429a27–29)

7 Sur l'histoire de la locution *ἀδύομιον*, cf. M. Richard (1950) ; H. J. Blumenthal (1996), 58–59 ; L. Cardullo (2002) et (2012), 216.

8 C. Luna (2001) les a répertoriés, Appendice VI, 218–221.

9 On ne sait à qui précisément Aristote fait ici référence. G. Rodier dans la note *ad. loc.* de sa traduction y voit une allusion à Platon lui-même. Parmi les commentateurs anciens, seul (Ps.-) Philopon l'attribue explicitement à Platon (*in De Anima* 524.6). R. Polansky (2007), 441, suggère qu'il s'agit du résultat d'une association de deux passages du *Timée*, le premier situant l'âme dans l'intellect (30b) et le second autorisant l'identification du demiurge aux Formes elles-mêmes (46d), tandis que R. D. Hicks (1907), 482, y voyait un écho de *Parménide* 132b. Il est probable qu'Aristote fasse ici plus généralement allusion à des discussions internes à l'Académie.

Et ils ont bien parlé ceux qui ont dit que l'âme est le lieu des formes, sauf qu'il ne s'agit pas de l'âme tout entière, mais de l'âme intellectuelle, et que les formes n'y sont pas en entéléchie, mais en puissance.

Cette définition a servi de support exégétique à de nombreux développements proposés par les commentateurs péripatéticiens et néoplatoniciens¹⁰. La définition de l'âme comme lieu (τόπος) capable d'accueillir et de recevoir les Formes intelligibles a très tôt nourri des analyses visant à élucider l'analogie entre la réceptivité psychique et la réceptivité matérielle. Philopon rapporte la position de Xénarque¹¹ – qui considère que la réceptivité de l'intellect est analogue à celle de la matière – et l'objection que lui opposa Alexandre, pour qui l'intellect ne peut pas être comparé à un substrat modifié par les formes. Or Aristote lui-même qualifie, non sans ambiguïté, l'intellect en puissance d'intellect analogue à la matière divine, la mesure où il peut devenir tous les intelligibles (DA III.5, 430a10–15). D'après lui, il en va de cet intellect comme d'une tablette sur laquelle rien n'est écrit en acte (DA III.4, 429b31–430a2). La réceptivité de l'âme à accueillir les formes se dit chez Aristote à travers plusieurs images, celle du lieu, de la matière, de la tablette. Selon Alexandre, l'intellect en puissance n'est pas comparable à une tablette de cire prête à recevoir l'écriture car cette comparaison évoque encore trop l'image d'un substrat : l'intellect dit « matériel » est non pas une substance, mais l'aptitude de l'âme à recevoir les formes¹². En accueillant les formes abstraites du sensible, l'intellect n'est pas altéré comme l'est un substrat sensible¹³. Dès lors, selon Alexandre, il doit être comparé à la « non-écriture » de la tablette, et non à la tablette elle-même (in DA 84.25–85.5).

Or l'interprétation de la réceptivité impassible de l'âme prend, à partir de Plotin, une nouvelle dimension. Refusant de comprendre la manière dont l'âme reçoit en elle les Formes sur le modèle péripatéticien de l'abstractionnisme, il considère au contraire que l'âme reçoit les formes intelligibles du principe dont elle dérive, l'intellect divin. Le « lieu des formes », c'est, au premier chef, le *topos* intelligible dont il est question en *République* VII, 517b5 (*Enn.* I.6 [1], 9.40–

-
- 10 C. Steel (2016) a donné des analyses détaillées de certains aspects de la réception de cette formule dans le néoplatonisme, sans toutefois aborder son traitement dans les commentaires au DA et à la *Métaphysique* transcrits à partir de l'enseignement d'Ammonius.
- 11 Philopon, in *De Anima* III.4 (15.65–69, Verbeke). Ce passage renvoie à la partie du cours d'Ammonius, dont la version originale, perdue, a été partiellement préservée (III.4–8) dans la traduction latine de G. de Moerbeke. Cette version latine est traditionnellement appelée *De intellectu*.
- 12 Cette interprétation, qui vide l'intellect de toute teneur substantielle, fera l'objet de la critique d'Averroès. Pour une mise en perspective de l'histoire de cette réception, cf. J.-B. Brenet (2003), 92–94.
- 13 Pour un examen plus détaillé des trois états de l'intellect selon Alexandre, qui correspondent respectivement aux trois degrés de la puissance et de l'acte, et sur le fait que la description de l'intellect matériel est donnée non tant en « terme de puissance, qu'à travers des concepts qui servent ailleurs à l'Exégète pour expliciter la nature de la matière », cf. G. Guyomarc'h (2015), 267–270.



41). Dans ce « lieu », que Plotin identifie à l'intellect divin, vivent les Formes transcendantes à titre premier. L'âme, image de l'intellect, contient et déploie sous le mode qui est le sien les images des Formes. Cette thèse fondamentale, selon laquelle les Formes se trouvent dans l'âme parce qu'elles existent sous une forme plus parfaite et plus unifiée dans l'intellect divin¹⁴, son principe, va parcourir l'ensemble de la tradition néoplatonicienne. Le motif de l'écriture dans l'âme, chez Plotin, est associé à la réminiscence : les raisons innées de l'âme sont comme des lettres tracées en elle par l'intellect (*Enn.* V.3 [49], 4.1–4). Ces lettres, que l'on dit gravées en l'âme, demeurent en elle, la plupart du temps, comme dans l'obscurité, de manière inconsciente et l'opération par laquelle l'âme éclaire et découvre ce qu'elle possède en elle, est appelée « réminiscence » (*Enn.* I.2 [19], 4.17–28)¹⁵.

Les commentateurs néoplatoniciens ne furent pas tous du même avis sur la question de savoir si les analyses du *DA* sont compatibles avec la théorie platonicienne de l'âme et de la réminiscence¹⁶. Pour en donner un simple exemple, Proclus rappelle, dans le prologue de l'*in Euclidem*, que la matière et l'âme sont des « lieux », mais en des sens différents. La matière est le lieu des raisons immanentes, tandis que l'âme est le lieu des Formes (τόπος μὲν γὰρ καὶ ἡ ὄλη τῶν ἐνύλων λόγων καὶ ἡ ψυχὴ τῶν εἰδῶν) – non pas des formes abstraites du sensible, mais des Formes dérivées de l'intellect. Or les péripatéticiens, qui n'admettent la présence dans l'âme que de formes abstraites de la matière, considèrent que l'âme n'est « lieu des formes » qu'en un sens second, lui conférant finalement ainsi, selon Proclus, une dignité inférieure à la matière¹⁷. Cette manière de voir renverse l'ordre des choses puisque les raisons psychiques précèdent la multiplicité qu'elles fondent. Selon Proclus, elles existent non pas en puissance, comme le dit Aristote, mais au sens premier de l'être en acte¹⁸.

14 On trouve une seule occurrence de la citation de *DA* 429a27–28 dans les *Ennéades*, pour désigner la réceptivité impassible de la matière. Selon Plotin, la matière, qui est dépourvue de toute substantialité, n'est pas un substrat au sens hylémorphique. Définie comme un incorporel infra-sensible, elle partage avec les incorporels supra-sensibles (l'âme, l'intellect et l'Un), la caractéristique d'être parfaitement impassible. En *Enn.*, III.6 [26], 13.18–20, l'expression « lieu des Formes » dénote l'impassibilité de la matière qui n'est pas altérée par les ultimes images des formes que l'âme projette sur elle.

15 Voir A. Michalewski (2021).

16 Sur cette question, cf. D. P. Taormina (1993).

17 Procl., *in Eucl.* 14.24–15.9. Dans la *Théologie Platonicienne*, il indique que la réceptivité de l'âme n'est pas comparable à celle de la matière : tandis que celle-ci, uniquement passive, ne peut que recevoir les raisons, l'âme, qui reçoit les Formes de l'intellect, possède également une puissance productrice (*Th. Plat.* IV.10.195).

18 Procl., *in Parm.* IV.892.22–28. La critique de la définition de l'âme comme d'une tablette vierge est utilisée dans *in Alc.* (voir particulièrement 277.20–278.1 ; 280.26–281.16) pour mettre l'accent sur le lien entre l'intériorité des *logoi* découverts par la réminiscence et la nature automotrice de l'âme rationnelle. Sur cette question, et pour une mise au point sur les passages du corpus proclien et la bibliographie pertinente, cf. Ch. Helmig (2012), 267–268 ; 303–304.

Dans une autre perspective, (Ps.-) Philopon rapporte la lecture de Plutarque d'Athènes, qui fait d'Aristote un partisan de la réminiscence et lui attribue la thèse selon laquelle l'intellect possédant toujours déjà en lui les *logoi*, l'apprentissage se confond avec la réminiscence¹⁹. Cette lecture est celle de Jamblique²⁰, qui attire l'attention sur l'objet de la comparaison aristotélicienne. Aristote en effet a comparé l'intellect de l'âme non à une feuille de papyrus vierge, mais à une tablette sur laquelle rien n'est encore écrit en acte (ὡσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μὴθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον, *DA* III.4, 430a1–2). La précision est significative²¹, puisque les tablettes de cire rendent possible une pratique pédagogique que ne permet pas le simple feuillet : le maître effectue sur elles un premier et discret tracé préalable des lettres, presque illisible, sur lequel l'élève peut repasser pour se familiariser avec la technique d'écriture. S'il est question d'une tablette ἄγραφος, il faut donner, selon Jamblique, un sens particulier à cet adjectif, la négation signifiant non pas l'absence, la faiblesse. Ainsi au lieu de signifier « non écrit », il aurait ici le sens de « mal écrit » (κακόγραφος), tout comme on dit d'un chanteur au coffre peu puissant qu'il « n'a pas de voix ». Cette comparaison autoriserait l'interprétation selon laquelle Aristote aurait lui aussi admis la préexistence des Formes dans l'âme – tout comme les lettres sont, avant que l'élève ne les écrive à son tour, non pas « non écrites », mais difficiles à lire, ayant déjà été légèrement esquissées par le maître sur la tablette. Jamblique est vraisemblablement le premier néoplatonicien²² qui, en la modifiant légèrement, interprète la définition de *DA* 429a27–28 dans le cadre d'une analyse du « lieu » pouvant se dire aussi

19 (Ps.-)Philopon, in *De Anima* 519.37–520.7. L'identité de l'auteur de ce commentaire au livre III du *DA* est débattue. M. Hayduck, dans la préface de son édition de 1897, le considère comme inauthentique et propose de l'attribuer à Etienne d'Alexandrie. C'est cette piste que suit W. Charlton dans la préface de sa traduction (*in de Anima* III.1–8), en 1999, en refusant notamment la position de P. Lautner (1992) pour qui le traité révèle les théories de Philopon ou de ses disciples – cf. également D. P. Taormina (1989), 196–197. Récemment, P. Golitsis (2016b), a réouvert ce dossier en émettant l'hypothèse selon laquelle il y aurait deux éditions du livre III, une première de Philopon et une seconde, sorte de compilation ultérieure.

20 Sur l'interprétation du sens de la tablette disposée à recevoir l'écriture chez Jamblique, cf. F. A. J. de Haas (2000), 169–170, Ph. Hoffmann (2014), 291–292 et C. Steel (2016), 247–251.

21 (Ps.-)Philopon, in *De Anima* 533.25–35.

22 Concernant la tradition platonicienne antérieure, Plutarque de Chéronée, dans le *De Iside et Osiride* (374e), évoque, ~~quoi que~~ de manière allusive, la définition de l'âme comme « lieu des formes » dans un passage indiquant que l'âme et la pensée sont comme la matière de la science et de la vertu, en recevant le perfectionnement de la raison. Dans le fr. 215d (Sandbach), Plutarque mentionne la tablette – contenant un message caché, que le Spartiate Démaratus envoya aux Athéniens pour les prévenir de l'invasion prochaine des Perses – pour signifier que certaines connaissances existent dans l'âme, tout en étant dissimulées. Sur cette question, cf. D. Scott (1995), 18.



bien des corps que des raisons : « l'âme est dite *lieu des raisons* qui se trouvent en elle, puisqu'elle leur donne la place pour demeurer et agir en elle » (*in Cat. test.* 101)²³.

Dans les commentaires d'Ammonius

Ammonius cite cette formule pour montrer qu'Aristote ne s'est pas opposé à la thèse de l'existence des Formes à l'intérieur de l'intellect divin. Ainsi, au début du premier livre du commentaire au *De Anima*, rédigé par Philopon, à partir du cours de son maître²⁴, la citation de *DA* 429a27–28 est mobilisée pour appuyer l'interprétation qui identifie l'intellect aristotélicien au démiurge contenant en lui les Formes. À la définition de l'âme comme « lieu des formes » est accolée une autre formule, paraphrasant *DA* 431b17, selon laquelle l'intellect en acte est identique aux réalités (πράγματα), c'est-à-dire, dans la perspective néoplatonicienne, aux Formes intelligibles²⁵. Ces citations sont ensuite associées au motif de l'auto-contemplation de l'intellect divin, tiré du livre Λ de la *Métaphysique* auquel il est fait allusion : le dieu qui se pense lui-même, pense les Formes transcendentes.

οὕτω καὶ ἡ ἐν τῷ κόσμῳ τάξις ἐκ τῆς ἐν τῷ δημιουργῷ τάξεως γέγονεν· ὥστε οἶδε καὶ τοὺς ἐξηρημένους λόγους τῶν πραγμάτων. καὶ ἐν ταύτῃ δὲ τῇ πραγματείᾳ φησὶν ἔστι δὲ ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς τὰ πράγματα, 'εὖ γε καὶ οἱ τὴν ψυχὴν τόπον εἰδῶν εἰρηκότες'. καὶ ἐν τῇ Μετὰ τὰ φυσικὰ πάλιν περὶ τοῦ νοῦ τοῦ θεοῦ διαλεγόμενός φησι πάντων τὰ εἶδη ἐν αὐτῷ εἶναι· λέγει γοῦν ὅτι ἑαυτὸν ὁρῶν τὰ πράγματα ὁρᾷ, καὶ τὰ πράγματα ὁρῶν ἑαυτὸν ὁρᾷ. (Philopon, *in DA* 37.24–31)

et pareillement, l'ordre qui est dans l'univers provient de l'ordre qui est dans le démiurge. Par conséquent il <Aristote> a bien connaissance aussi des raisons transcendentes des choses. Et dans le traité qui nous occupe, il dit : « l'intellect en acte est les réalités » ; « ils ont bien parlé ceux qui dont dit que l'âme est le lieu des formes ». Et dans la *Métaphysique* à nouveau, lorsqu'il traite de l'intellect divin, il dit que les formes de toutes choses

23 Sur ce passage, cf. D. P. Taormina (1999), 151.

24 Plutôt que de voir, ainsi que le fait K. Verrycken, une rupture doctrinale dans la pensée de Philopon, P. Golitsis propose de distinguer deux projets d'écriture parallèles : les commentaires qu'on lui a confiés (ainsi qu'à Simplicius) consistant à transcrire les cours de son ancien maître et les commentaires écrits en son nom propre. Au sein des premiers, il arriva à Philopon d'insérer sa propre impression sur les théories de son maître et l'expression de son désaccord. Voir à ce sujet, et en lien avec l'étude de la réception de *DA* 429a27–28, Philopon, *in An. Post.* 242.26–243.26. Selon P. Golitsis, c'est cette prise de distance croissante avec l'interprétation d'Ammonius qui conduisit progressivement Philopon à revoir sa propre lecture d'Aristote. Cf. P. Golitsis (2016a), 401–406 et (2016b).

25 Cf. Ph. Hoffmann (2014), 300. Sur le sens de πράγματα comme désignant les Formes intelligibles, cf. A. J. Festugière (1971), 568–574. Cf. aussi, Procl., *In Alc.* 30.6 ; *In Tim.* III.107.31 ; 108.7.

sont en lui. En tout cas, il dit que lorsque l'intellect se contemple, il voit les réalités, et lorsqu'il voit les réalités, c'est lui-même qu'il contemple²⁶.

Attribuer à Platon la thèse selon laquelle l'auto-contemplation de l'intellect divin coïncide avec la pensée des Formes va de soi pour un commentateur néoplatonicien. En revanche, l'attribuer à Aristote est loin d'être aussi évident. Proclus, par exemple, reproche précisément aux péripatéticiens d'avoir manqué l'articulation de la question de l'efficience de l'Intellect à celle de la cause paradigmatique²⁷ : en supprimant les Formes transcendantes, modèles du monde sensible, ils ont mis à la tête de l'univers un intellect sans multiplicité (νοῦν ἀπλήθυντον) qui, de ce fait, ne peut rien produire.

οἱ δὲ Περιπατητικοὶ χωριστὸν μὲν εἶναι τι ποιητικὸν δὲ οὐκ εἶναι, ἀλλὰ τελικόν· διὸ καὶ τὰ παραδείγματα ἀνεῖλον καὶ νοῦν ἀπλήθυντον προεστήσαντο τῶν ὄλων.
(Procl., *in Tim.* 266.28–267.1)

Quant aux péripatéticiens, bien qu'ils admettent l'existence d'une réalité séparée, ils ne veulent pas qu'elle soit cause efficiente, mais cause finale : aussi ont-ils supprimé les modèles et mis à la tête de l'univers un intellect non multiplié. (Trad. A. J. Festugière)

Le rejet des Idées par Aristote explique pour Proclus plusieurs erreurs de sa doctrine, comme l'impossibilité pour l'intellect d'être cause efficiente. Or dans les commentaires d'Ammonius, il est dit qu'Aristote ne rejette pas l'existence de Formes transcendantes qu'il situe dans l'intellect divin, la définition du premier Moteur fusionnant avec celle du démiurge platonicien. Pour Ammonius, l'activité de l'intellect divin aristotélicien aurait pour objet l'ensemble des Formes transcendantes.

Le procédé consistant à lier la formule selon laquelle « l'intellect en acte est les réalités » à la définition de l'âme comme « lieu des formes » se retrouve dans l'*in Met.* afin d'indiquer qu'Aristote ne refuse pas d'admettre la présence des Formes dans l'intellect divin. Cette interprétation est une caractéristique de l'enseignement d'Ammonius qui cherche à montrer qu'Aristote ne réfute que *le sens apparent* de Platon (ἀεὶ ὁ Ἀριστοτέλης κἀνταῦθα τὸ φαινόμενον ἐλέγχει, Philopon, *in DA* 116.26–27). Dans le premier extrait (T1), le verbe δοκεῖ est utilisé à deux reprises pour montrer ceci. Certes, Aristote semble s'opposer à Platon. Mais en réalité (κατ' ἀλήθειαν), si l'on associe entre eux certains passages tirés de ses œuvres, il apparaît qu'il va dans le sens même de son maître. La citation du *DA* est utilisée, dans l'*in Met.*, dans le cadre d'un raisonnement *a fortiori* visant à montrer que si l'âme est le « lieu des formes », à plus forte raison (πολλῶ μᾶλλον), celles-ci sont-elles contenues dans l'intellect divin.

26 Toutes les traductions des commentaires d'Ammonius proposées ici sont miennes.

27 Procl., *in Parm.* 788.12–28 ; 842.26–35 ; *in Tim* I.266.29–267.11. Sur cette question, C. Steel (1984), 19–27.



L'âme comme « lieu des formes » dans *l'in Met.* d'Asclépius

Les textes

Les deux passages de *l'in Met.* où apparaît la définition de l'âme comme « lieu des formes », sont les suivants : *in Met.* 69.18–20 (= *Mét.* A9, 990a34–b1) et *in Met.* 167.30–31 (= *Mét.* B2, 997b3).

T1

<990a34–b1> οἱ δὲ τὰς ἰδέας αἰτίας τιθέμενοι πρῶτον μὲν ζητοῦντες τῶν ὄντων λαβεῖν τὰς αἰτίας

[17] Ἐντεῦθεν δοκεῖ πρὸς τὸν Πλάτωνα ἀποτείνεσθαι περὶ τῶν ἰδεῶν. εἰρήκαμεν δὲ τὸν σκοπὸν τοῦ Ἀριστοτέλους περὶ τούτου. αὐτὸς γὰρ ἔστιν ὁ λέγων ἐν τῇ Περὶ ψυχῆς πραγματείᾳ ‘καὶ εὖ γε οἱ τὴν ψυχὴν εἰρηκότες [20] τόπον εἰδῶν’, καὶ ὅτι ὁ ἐνεργεῖα νοῦς ἔστι τὰ πράγματα, καὶ πάλιν ὅτι ὁ μὲν δυνάμει νοῦς ἐνεργεῖ, ὁ δὲ ἐνεργεῖα νοῦς ποιεῖ. ὥστε ἀντικρυς καὶ αὐτὸς ἐναποτίθεται ἰδέας τῷ νῷ. πῶς οὖν, εἴποι ἄν τις, καὶ αὐτὸς πρεσβεύων ἰδέας δοκεῖ τῷ Πλάτῳ μάχεσθαι ; καὶ λέγομεν ὅτι κατ’ ἀλήθειαν οὐ τῷ Πλάτῳ μάχεται, ἀλλὰ τῷ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ ὄντι Πλάτῳ μάχε- [25] ται, τοῖς ὑποτιθεμένοις τὰς ἰδέας ταύτας αὐτὰς καθ’ ἑαυτὰς ὑπαρχούσας καὶ οὐσας κεχωρισμένας τοῦ νοῦ. ὥστε φανερὰ ἡμῖν γέγονεν ἡ ὅλη ἔννοια τοῦ Ἀριστοτέλους ἢ περὶ τῶν ἰδεῶν. (Ascl., *in Met.* 69.17–28.)

T2

<997b3> ὡς μὲν οὖν λέγομεν τὰ εἶδη αἰτία τε καὶ οὐσίας εἶναι καθ’ ἑαυτὰς εἰρηται ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις

[24] καὶ πρὸς τούτους μὲν διαμάχεται ὁ Ἀριστοτέλης, ὡς εἴρηται, πρὸς τοὺς λέγοντας εἶναι ἄνθρωπον αὐτὸν καθ’ αὐτὸν ἐν ὑποστάσει, καὶ οὕτως ἐξ αὐτοῦ παράγεσθαι τὰ ἄλλα, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ὁ μέντοι γε Πλάτων, ὡς πολλάκις εἴρηται, οὐ τοῦτο ὑποτίθεται, ἀλλὰ λόγους δημιουργικοὺς εἶναι παρὰ τῷ θεῷ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πάντων τῶν γινομένων. καὶ τοῦ οὐρανοῦ λόγος ὑγείας, εἴ γε μέλλει διατελεῖν ἀγήρω καὶ ἄνοσος, καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων. εἰ γὰρ ὁ ἰατρὸς ἔχει λόγους ἐν ἑαυτῷ ὑγείας, πολλῷ μᾶλλον καὶ ὁ θεὸς ἔχει λόγον ὧν παράγει ὁμοίως δὲ καὶ αἱ ψυχαὶ ἔχουσιν ἐν ἑαυταῖς τοὺς λόγους τῶν [30] πραγμάτων, εἴ γε αὐτὸς φησιν ὁ Ἀριστοτέλης ‘εὖ γε οἱ τὴν ψυχὴν εἰρηκότες τόπον εἰδῶν’, καὶ ὅτι ὁ κατ’ ἐνέργειαν νοῦς τὰ πράγματα. ὥστε καὶ νοηταὶ οὐσίαι ὑπάρχουσιν οἱ λόγοι οἱ παρὰ τῷ δημιουργῷ καὶ διανοηταὶ οἱ λόγοι οἱ ἐν τῇ ψυχῇ. οὐκέτι μέντοι γε αὐτοῖππος καὶ βοῦς καὶ τὰ τοιαῦτα αὐτὰ καθ’ αὐτὰ ἐν ὑποστάσει ὄντα, ὥσπερ καὶ τὰ αἰσθητά. (Ascl., *in Met.* 167.24–34.)

⚡ <990a34–b1> Ceux qui posent les Idées en cherchant d’abord à saisir les causes des êtres

À partir de là, il semble s’en prendre à Platon au sujet des Idées. Nous avons déjà parlé du but d’Aristote à ce sujet. En effet, c’est bien lui, dans le traité *De l’âme*, qui dit : « ils ont bien parlé ceux qui ont dit [20] que

l'âme est le lieu des formes » ; il dit également que l'intellect en acte est les réalités ; il dit encore que l'intellect en puissance agit, tandis que l'intellect en acte produit. De telle sorte que lui aussi, sans contester, dépose les Idées au sein de l'intellect. Mais, pourrait-on dire, comment est-il possible qu'il semble polémiquer contre [25] Platon, alors que lui-même tient en si grande considération les Idées ? Or nous disons qu'en vérité, ce n'est pas Platon qu'il combat, mais le Platon que l'on trouve ici et là, chez ceux qui postulent que les Idées existent en elles-mêmes et par elles-mêmes et qu'elles sont séparées de l'intellect. De cette façon, toute la conception aristotélicienne des Idées est à présent claire à nos yeux.

<997b3> En quel sens nous disons que les formes sont *causae* et sont des substances par soi, cela a été dit dans les premiers exposés sur ces sujets.

Et c'est contre ces gens-là que polémique Aristote, comme cela a été dit, contre ceux qui disent qu'il y a un homme en soi et par soi en subsistance²⁸, et que c'est ainsi que les autres [hommes] sont produits à partir de lui – et cet exemple vaut pour tous les autres cas. Quant à Platon, comme cela a souvent été dit, telle n'est pas sa [25] position, mais il pose qu'il y a, auprès du dieu, des raisons démiurgiques, celles de l'homme et de tous les êtres soumis au devenir. Et il y a une raison de la santé du ciel, s'il est bien vrai qu'il est amené à perdurer sans subir la vieillesse ni la maladie, et de toutes les autres choses. Car si le médecin possède en lui-même les raisons de la santé, bien davantage encore le dieu possède-t-il en lui-même la raison des choses qu'il produit. Semblablement, les âmes ont en elles les raisons des [30] choses, si réellement Aristote lui-même dit qu'« ils ont bien parlé ceux qui ont dit que l'âme est le lieu des formes » et aussi que l'intellect en acte est les réalités. Si bien que les raisons qui sont auprès du démiurge sont des substances intelligibles et que les raisons qui sont dans l'âme sont [des substances] dianoétiques. Donc, il n'y a plus de Cheval en soi, ni de Bœuf, ni rien de semblable, qui a une subsistance en soi et par soi, comme c'est le cas pour les sensibles.

Construire l'autorité d'Aristote

Asclépius commente deux fois *Mét.* 990a34. **T1** correspond à la première explication, où le sens véritable des propos d'Aristote est délivré (λέγομεν κατ' ἀλήθειαν)²⁹. La seconde, beaucoup plus brève, uniquement paraphrastique, est donnée à la page suivante (70.15–21). L'impression de répétition maladroite que ce procédé suscite provient sans doute du style *apo phônês* du commentaire d'Asclépius. En **T1** (69.17–27), l'argumentation est très serrée et son caractère elliptique pose certaines difficultés d'interprétation. Dans son ensemble, la première

28 Sur la traduction de ce terme, cf. Ph. Hoffmann (2001), 20, note 1.

29 Cf. L. Cardullo (2012), 397.



explication du lemme aristotélicien court de 69.17 à 70.13 et vise à désamorcer l'une des plus sévères critiques d'Aristote contre l'hypothèse des Formes, consistant à dire que celles-ci redoublent inutilement les sensibles. Ammonius, par la voix de son disciple, commence par rappeler les analyses développées auparavant à l'occasion du commentaire à *Mét.* A6. Son projet est de montrer, en s'appuyant sur un jeu de citations réelles et fabriquées, tirées du *De Anima*, ~~veut montrer~~ que sur le fond, ce n'est pas Platon, mais l'une de ses interprétations fallacieuses, qui est mis en cause par Aristote. Derrière ce qui semble être une critique de Platon, il faut voir en réalité, une critique de ses mauvais exégètes. Puis, à la fin du commentaire, il indique que l'argument du redoublement des Formes à l'égard des sensibles ne peut valoir sérieusement puisque, par ailleurs, Aristote reconnaît la distinction fondamentale entre les causes intelligibles et ce qui en dépend³⁰.

Ce résultat concordiste nécessite beaucoup d'acrobaties herméneutiques. Rappelons tout d'abord le propos d'Aristote. À l'ouverture du chapitre 9 du livre A, Aristote formule une critique d'ordre général sur la nature des Formes et leur causalité : « Ceux qui posent les Idées, en cherchant d'abord à saisir les causes des êtres d'ici, ont introduit d'autres êtres en nombre égal à ceux-là, comme si, voulant compter, on croyait ne pouvoir le faire à cause du trop petit nombre des êtres et qu'on les multiplie pour arriver à les compter » (*Mét.* 990a34–b4). Aristote ironise au sujet de ce qu'il considère comme une farce épistémologique : la démarche des partisans des Idées est comparable à celle d'individus qui veulent dénombrer les sensibles et qui, incapables d'y arriver, les multiplient en croyant se faciliter la tâche. Les Formes ne sont que d'inutiles doublons éternels de réalités périssables. Elles n'apportent rien d'un point de vue épistémologique puisqu'elles sont aussi nombreuses que les réalités dont elles sont censées être les causes³¹.

À l'argument de l'égalité numérique s'ajoute un peu plus loin celui de la similarité des Formes et des sensibles. Au-dessus des sensibles existent des réalités qui ont les mêmes caractéristiques et le même nom, à cette différence près que les unes sont éternelles et les autres périssables (*Mét.* 997b5–8). C'est dans ce second point que, selon Alexandre d'Aphrodise, réside la force véritable de la critique aristotélicienne (*in Mét.* 76.21–23). Celle-ci ne repose pas tant sur l'argument de l'égalité numérique entre les sensibles et leurs causes que sur la similarité qui existe entre l'homme particulier et la Forme de l'homme (ὁμοιοὶ γὰρ οἱ τε ἄνθρωποι καὶ αἱ ἰδέαι, *in Mét.* 85.5). Si l'homme est similaire à la Forme de l'homme, on aboutit à la régression infinie et à l'une des versions de l'argument du « troisième homme »³². L'une d'entre elles est donnée dans la quatrième aporie du chapitre 2 du livre B. Comme l'indique Alexandre, si la Forme et la réalité sensible sont similaires,

30 Sur cette tactique faisant jouer *Aristotelem contra Aristotelem*, cf. L. Cardullo (2012), 110.

31 Cf. D. Lefebvre (2008) ; A. Jaulin (2016).

32 Une abondante littérature secondaire est consacrée à l'étude de cet argument, qui doit son appellation à Aristote (*Réfutations sophistiques* 22.178b36). Pour un *status quaestionis*, cf. L. Gazziero (2008).

de même qu'il y a quelque chose de commun à ceux qui en participent (ils ont en effet la même forme), il y aura aussi un prédicat commun à ceux-ci et à l'Idée qui est la leur : en effet, cette dernière aussi a la même forme que les autres. Si tel est le cas, ce qui en est prédiqué en commun sera une Idée à son tour, et il y aura ainsi une Idée d'Idée et cela ira à l'infini. Ce qu'Aristote présente ici nous l'avons expliqué dans l'exégèse du troisième homme. (Alex., *in Met.* 93.1–7.)³³

Syrianus, dans son commentaire, montre que l'argument de la similarité est fallacieux et qu'en outre Alexandre se trompe dans son interprétation des sens de l'homonymie et de la synonymie³⁴. Alexandre en voulant diminuer autant que possible la différence entre le particulier et la Forme platonicienne, attribue à Platon une théorie de la synonymie entre le sensible et l'intelligible. Ainsi, la mortalité est inhérente à la définition de l'homme ; or la Forme de l'homme est éternelle. Elle ne peut donc être synonyme de l'homme sensible. D'ailleurs, l'individu et la Forme spécifique ne diffèrent pas uniquement sous le rapport de l'éternité. Les Formes diffèrent en tout point des réalités sensibles, parce qu'elles en sont les causes. Selon Syrianus, ce qui est au cœur de la relation de participation, c'est une certaine forme d'homonymie, l'homonymie ἀφ' ἐνδὸς καὶ πρὸς ἕν, qui fonde le rapport de dépendance de l'image envers son modèle³⁵, ainsi que l'asymétrie de leur ressemblance. L'image ressemble à son modèle, dont elle reçoit des qualités que lui-même ne possède pas, car il lui est supérieur et existe sur un mode plus unifié et plus parfait³⁶. Les Formes ne sont pas des universels hypostasiés, mais des principes producteurs intelligibles, possédant une nature différente de celle de leurs dérivés.

Pour Syrianus, l'erreur des péripatéticiens vient de ce qu'ils partent des images pour remonter ensuite à leurs causes. Au lieu de se placer depuis l'unité propre des intelligibles, ils prennent le sensible comme point de départ et en déduisent à tort que les Formes ressemblent à ce dont elles sont les causes. Les choses sensibles ne possèdent que de manière dérivée des propriétés que la Forme contient de manière éminente. Donc les qualités sensibles n'ont pas de correspondant terme à terme dans l'intelligible. Alexandre, qui méconnaît ce principe de différence, établit une fausse similarité entre l'homme sensible et la Forme de l'homme. Syrianus conclut en notant que sur ce point, Aristote ne diffère pas beaucoup d'Alexandre, aucun des deux ne parvenant à atteindre « les vues divines de Platon, tout comme les Thraces n'atteignent pas les lieux éthérés »³⁷.

Asclépius (Ammonius) déplace la perspective. Pour lui, Alexandre est un guide valable pour lire Aristote, et l'argument de la similarité sur lequel il s'appuie

33 Trad. L. Gazziero (2008), 223–224 (n. 3).

34 J. Opsomer (2004).

35 M. Narcy (1981).

36 Syrianus, *in Met.* 114.35–115.1. Sur cette question, cf. P. d'Hoine (2016).

37 Cf. L. Cardullo (2003).



vaut comme une sorte de mise en garde contre une interprétation superficielle de Platon. Il s'agit d'une stratégie typique d'Ammonius, que l'on retrouvera encore par exemple dans le commentaire à la *Physique*³⁸ de Simplicius, consistant à dire qu'Aristote ne s'oppose pas à Platon, mais à celle de ses interprétations qui, estime que de toutes les réalités d'ici-bas, « il y a des Idées, » et qui pense « que la similitude de celles d'ici par rapport à celles-là ne se comprend pas sur le mode des images aux modèles, mais sur le mode de l'identité » (*in Phys.* 295.15–18)³⁹. En *in Met.* 75.21–33, il et dit que l'argument du « troisième homme » se produit lorsqu'on pose une similarité entre les Idées et les réalités perceptibles. La similarité ne peut exister qu'entre deux entités appartenant au même niveau ontologique, par exemple entre deux hommes sensibles.

Or c'est précisément ce qui arrive, selon Ammonius, si l'on sépare les Formes du démiurge. Dans ce cas, on perd la spécificité de la nature intellectuelle des Formes. C'est pourquoi ceux qui situent les Formes en dehors de l'intellect aboutissent à l'argument du « troisième homme » et tombent sous le coup de critiques péripatéticiennes. Pour lui, c'est donc contre cette séparation des Formes et de l'intellect, et non contre Platon, que polémique Aristote. Elle est liée à une certaine interprétation de la théorie des Formes qui réifie les intelligibles, transposant indûment les qualités sensibles dans l'intelligible. Selon Asclépius (Ammonius), cette intériorité, que Platon a défendue, Aristote lui aussi l'a reconnue puisqu'il admet que l'âme est le « lieu des formes ». Aussi, derrière ce qui, en *Mét.* A9 et B2, se présente comme une opposition d'Aristote à la théorie des Formes, il faut en réalité comprendre autre chose : les critiques aristotéliennes et l'argument du « troisième homme » ne portent que si l'on pose que les Formes sont séparées de l'intellect divin⁴⁰. En revanche, défendre l'existence des Formes à l'intérieur de l'intellect divin permet de justifier la différence homonymique du sensible et de l'intelligible qui en est la cause, et par là de défendre la nature paradigmatique des Formes ainsi que leur puissance de production et d'unification des sensibles (Ascl., *in Met.* 71.10–24). Sur ce point, Ammonius est sur la même ligne que Syrianus. Mais, tandis que Syrianus reproche à Aristote de n'avoir pas saisi la dynamique de production du sensible par l'intelligible, en vertu de leur différence homonymique, Ammonius indique que les critiques d'Aristote portent sur une mauvaise lecture de Platon. Si l'on compare la manière que les deux commentateurs ont d'interpréter *Met.* B2, 997b3–4⁴¹, il apparaît que, pour Ammonius, les objections d'Aristote ne portent pas tant sur l'existence des Formes que sur une certaine conception de celles-ci. Cette perspective lui permet de dire

38 Pour une étude de cette conciliation chez Simplicius dans le commentaire à la *Physique*, cf. M.-A. Gavray (2011).

39 Trad. M.-A. Gavray (2011), 149.

40 Cf. aussi par exemple, Ascl., *in Met.* 75.28 ; 76.34.

41 C. d'Ancona (2005), 35–37.

que ce n'est pas Platon qui est visé par les critiques d'Aristote, mais ceux qui ont séparé les Formes de l'intellect divin⁴².

Pour développer ce point, Ammonius remarque qu'Aristote a admis que l'âme est le « lieu des formes ». Cette citation se retrouve dans le commentaire à *Mét.* A9, 990a34–b1 (**T1**) et B2, 997b3–4 (**T2**). En *Mét.* B2, 997b3–4, Aristote examine la genèse de l'hypothèse des Formes platoniciennes qui s'inscrit dans le cadre plus général de l'examen des universaux mathématiques⁴³. Le passage, d'où **T2** est extrait, rappelle que les réalités mathématiques ont une existence en tant qu'universels dans notre âme. Ce sont des raisons dianoétiques (διανοηταὶ οὐσίαι, Ascl., in *Met.* 165.26–27), dont l'existence est garantie par la présence des raisons intellectives (νοηταὶ οὐσίαι) au sein du démiurge (in *Met.* 165.35–37). Dans ce passage, à la citation de *DA* 429a27–28, est associée une autre formule, inspirée de *DA* 431b17 selon laquelle l'intellect en acte est identique aux formes. L'association de ces deux formules vise à montrer que si l'âme peut être dite le « lieu des formes », c'est parce que les raisons psychiques dérivent des Formes qui existent au sein de l'intellect et sont identiques à lui. Les raisons sont des substances véritables qui existent dans l'âme, tout comme, en dieu, existent les Formes transcendantes et les nombres intelligibles. Il existe donc une intériorité des raisons dans l'âme et une intériorité des Formes dans l'intellect. C'est cette intériorité qui rend les Formes productives et l'intellect producteur.

Dans le **T1**, on trouve, jointe à ces deux formules, une troisième expression attribuée à Aristote. Immédiatement après avoir cité *DA* 429a27–28, Asclépius (in *Met.* 69.19–21) juxtapose ce qu'il présente comme étant deux autres citations, mais qui sont en réalité des formules qu'il compose à partir de différents éléments doctrinaux tirés de *DA* III⁴⁴.

(1) En effet, c'est bien lui, dans le traité *De l'âme*, qui dit : « ils ont bien parlé ceux qui ont dit que l'âme est le lieu des formes » ; (2) il dit également que l'intellect en acte est identique à ses objets ; (3) il dit enfin que l'intellect en puissance agit, tandis que l'intellect en acte produit.

Chacune de ces trois formules a un statut différent : la première est une citation littérale d'Aristote, la seconde est une paraphrase, et la troisième est une construction d'Asclépius. Comme dans le **T2**, par cette accumulation de formules qui s'éloignent *crescendo* de la lettre du texte du *De Anima*, Asclépius réussit à faire tenir à Aristote des propos censés corroborer la théorie selon laquelle les Formes transcendantes existent dans l'intellect divin. Le caractère elliptique et paratactique de la phrase – qu'il faut peut-être attribuer au style oral du commentaire

42 Pour une comparaison plus détaillée de ces deux attitudes exégétiques, et un examen des mauvais exégètes platoniciens visés par Ammonius, cf. A. Michalewski (à paraître).

43 Pour une analyse de cette question dans les commentaires de Syrianus et d'Asclépius, cf. A. Madigan (1986).

44 Sauf erreur de ma part, il me semble que ce processus rhétorique n'a pas été remarqué par les spécialistes qui semblent mettre les trois formules sur le même plan. Cf. par exemple K. Verrycken (1990), 220 ; E. Tempelis (1998), 79 ; L. Cardullo (2012), 396.



– autorise un tel glissement. Cette succession peut être lue comme l'indication des différentes étapes d'une remontée vers les niveaux supérieurs – de l'âme à l'intellect, de l'intellect humain pensant à l'intellect divin producteur – Asclépius indiquant par là que ce qui vaut pour l'âme individuelle, qui contient en elle les Formes, vaut *a fortiori* pour l'intellect divin. Ce passage est facilité par l'emploi, au sein du commentaire, d'un même terme, *logoi*, désignant les Formes contenues dans la nature, dans l'âme humaine et dans l'intellect divin. Les Formes existent à trois niveaux et, selon leur situation dans la hiérarchie ontologique, n'exercent pas la même activité. Dans l'intellect divin, elles sont cognitives et productives, dans la nature, seulement productives, et dans l'âme humaine, seulement cognitives⁴⁵. Au niveau de l'intellect démiurgique, les Formes sont en lui ou, selon une autre formule, « auprès de lui »⁴⁶. C'est pour autant que le démiurge porte les Formes en lui qu'il peut être producteur. De manière générale, pour produire, il faut porter des raisons en soi, quel que soit le niveau ontologique considéré⁴⁷.

Pour résumer les choses, dans le **T₁**, Asclépius procède de la sorte : (1) Après avoir évoqué une citation où il est question de la présence des Formes dans l'âme humaine, il utilise une formule qui, dans la tradition néoplatonicienne, évoque l'identité de nature entre les Formes et l'intellect divin.

(2) Dire que l'intellect est <identique à> ses objets (ὁ ἐνεργεία νοῦς ἐστὶ τὰ πράγματα) est une reprise à peine modifiée de *DA* 431b17 (ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστὶν, ὁ κατ' ἐνεργειαν, τὰ πράγματα). C'est un motif classique du néoplatonisme développé pour la première fois par Plotin à partir de sa lecture d'Alexandre d'Aphrodise qui associe l'interprétation du livre III du *De Anima* avec les analyses qu'Aristote donne de l'intellect divin en *Métaphysique* Λ 9. Si l'intellect est bien identique aux Formes intelligibles, en les pensant, le démiurge se pense lui-même et, par là même, produit (παράγει) éternellement, par le seul effet de sa bonté immobile (Ascl., *in Met.* 28.6)⁴⁸.

(3) Après avoir rappelé que, selon Aristote, l'âme est le « lieu des formes » et que l'intellect en acte est identique aux réalités, Asclépius ajoute une dernière formule. Cette troisième citation supposée est un hapax dans le commentaire. Son caractère oxymorique pose problème : « l'intellect en puissance agit (ὁ μὲν δυνάμει νοῦς ἐνεργεῖ), l'intellect en acte, produit ». Comment comprendre que « l'intellect en puissance agit »⁴⁹ ? Sans doute y a-t-il dans le caractère extrêmement ramassé de cette formule quelque chose du raccourci de la note de cours. Elle repose sur une distinction classique, issue du chapitre 5 du livre III du *DA*, et longuement développée dans la tradition néoplatonicienne entre l'intellect

45 Ascl., *in Met.* 81.1–4 ; L. Cardullo (2012), 424.

46 Cf. par exemple, Ascl., *in Met.* 70.3 ; 80.30.

47 Ascl., *In Met.* 91.23–26. Cf. aussi 82.22–24 ; 85.26–28 ; 87.30–32.

48 Concernant la traduction et la signification du verbe παράγει, cf. L. Cardullo (2012), 318 ; 359.

49 Il est sans doute possible que le verbe ἐνεργεῖ qui exprime *ici* l'activité de l'intellect humain, ait ici le sens de « s'actualise », « se met en acte », par opposition à l'autre intellect, l'intellect divin, qui est toujours déjà en acte et éternellement producteur.

analogue à la matière et l'intellect agent. Ici l'intellect agent est interprété comme l'intellect divin, Asclépius jouant peut-être sur plusieurs sens possibles du verbe ποιεῖν – *produire l'intelligibilité* dans un autre intellect ou *produire les réalités* dérivées. Le contraste qu'il s'agit d'établir est le suivant : lorsque l'intellect humain passe de la puissance à l'acte, il connaît, tandis que l'intellect divin, toujours déjà en acte, est également éternellement producteur. Quelques pages plus loin dans le commentaire, une opposition similaire est développée, entre l'âme humaine, qui reçoit les formes du dieu, et le dieu qui les possède toujours (Ascl., *in Met.* 80.30–33.).

Citant, paraphrasant, reformulant certaines formules du *DA*, isolées de leurs contexte, Asclépius (Ammonius) utilise Aristote comme allié pour combattre une position jugée comme étant non-platonicienne, celle qui sépare l'intellect divin des intelligibles et considère les Formes comme des paradigmes dépourvus de toute efficience⁵⁰. Il parvient ainsi à montrer que le texte d'Aristote porte en lui des indications permettant de voir que celui-ci n'est pas si éloigné de son maître qu'il le paraît. Si Aristote reconnaît que l'âme est le « lieu des formes », alors, il doit admettre que les Formes existent à titre premier comme des principes producteurs dans l'intellect en acte, qui est la cause efficiente du monde. Promouvoir l'accord de Platon et d'Aristote sur la question de la nature et de la causalité des Formes intelligibles est une spécificité de l'exégèse d'Ammonius, dont on trouve la trace dans différents commentaires transcrits par Philopon et dans le commentaire à la *Métaphysique* d'Asclépius. Le procédé consistant à isoler et à reformuler des citations ou des points de doctrine du *DA* permet à Asclépius (Ammonius) d'opérer une torsion des thèses aristotéliennes au service de sa lecture concordiste. Dans les deux passages de l'*in Met.* l'argumentation est elliptique. La juxtaposition paratactique de formules tirées ou inspirées des chapitres 4 et 5 du livre III du *DA* vise à indiquer qu'un Platon bien compris échappe aux critiques péripatéticiennes et qu'Aristote n'est pas hostile à la théorie des Formes puisqu'il considère l'intellect divin comme une cause productrice qui contient les raisons démiurgiques.

Dans cette perspective, commenter la *Métaphysique* est un exercice destiné à mettre Aristote en cohérence avec lui-même : s'il prétend que l'âme est le « lieu des formes », il reconnaît qu'*a fortiori* l'intellect divin contient en lui les intelligibles, ce qui fait de lui la cause productrice du monde. Commenter consiste donc à révéler, par-delà les désaccords apparents, qu'il n'y a pas d'opposition foncière entre les enseignements de Platon et ceux d'Aristote. Par cette attitude, Ammonius signe sa différence par rapport à ses maîtres athéniens, dans la mesure où il ne s'agit plus pour lui uniquement de défendre Platon contre des critiques, mais aussi de montrer tout ce que le texte d'Aristote porte en lui de fondamentalement platonicien. Dès lors, la valeur accordée à l'exégèse d'Aristote change radicalement : étudier ses textes, ce n'est plus se livrer à un exercice propédeutique

50 L. Gerson (2005), 223.



à l'étude de Platon, mais c'est lire un auteur dont l'importance philosophique n'est pas moindre que celle de son maître. Si les analyses de K. Praechter qui soulignent l'écart entre Athènes et Alexandrie tendent à occulter la continuité pédagogique réelle qui existe entre les deux écoles, il est, à mon avis, également exagéré de réduire à de simples points de détail⁵¹ les différences qui existent entre les perspectives exégétiques de Proclus ou Syrianus d'une part et d'Ammonius de l'autre⁵².

51 I. Hadot (2015), 153.

52 B. van den Berg (2004), 200.



© BREPOLS PUBLISHERS

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.