



HAL
open science

Les Formes séparées et la participation dans le Commentaire à Met. A6-9 et B2 d'Asclépius de Tralles

Alexandra Michalewski

► To cite this version:

Alexandra Michalewski. Les Formes séparées et la participation dans le Commentaire à Met. A6-9 et B2 d'Asclépius de Tralles. OUSIA. Le commentaire d'Asclépius sur la Métaphysique d'Aristote (A-Γ). Recueil d'études et d'extraits commentés, 29, Vrin, 2023, Cahiers de philosophie ancienne, 978-2-87060-201-0. ⟨hal-03918274⟩

HAL Id: hal-03918274

<https://hal.science/hal-03918274v1>

Submitted on 20 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 CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

Les Formes séparées et la participation dans le commentaire à *Met.* A6-9 et B2 d'Asclépius de Tralles

Alexandra Michalewski

La question de la nature et de la causalité des Formes intelligibles est une question centrale dans les commentaires néoplatoniciens d'Aristote, puisqu'elle concerne l'un des points traditionnels du désaccord entre Aristote et Platon. Si l'on compare la manière dont elle est posée dans les deux commentaires néoplatoniciens à la *Métaphysique*, celui de Syrianus – qui fut le maître de Proclus tout comme d'Hermias, père d'Ammonius – et celui qu'Asclépius de Tralles a rédigé à partir des notes prises pendant les cours de son maître Ammonius à Alexandrie, on observe deux choses. Sur le fond, on constate la persistance d'une ligne doctrinale consistant à dire que Platon reste irréfuté et que les critiques d'Aristote, en réalité, ne portent pas. Mais la manière de faire face à ces critiques, qui va de pair avec la manière même de commenter le texte d'Aristote, est sensiblement différente dans les deux cas.

Dans les premières lignes du prologue de son commentaire au livre M de la *Métaphysique*, Syrianus signale la position particulière qu'il accorde à Aristote. Loin de le cantonner à un rôle simplement introductif, il lui accorde d'avoir saisi certaines vérités importantes concernant les réalités suprasensibles. Il loue Aristote pour ses analyses dans les domaines de la logique, de la morale et de la physique – puisqu'il a reconnu l'existence des Formes dans la matière –, ainsi que pour avoir montré, dans la *Métaphysique*, que les réalités divines sont des causes immobiles et séparées¹. Mais, sitôt prononcé cet éloge, Syrianus pointe les erreurs du Stagirite, ainsi que sa mauvaise foi exégétique consistant à critiquer Platon non en l'affrontant sur son propre terrain, mais en plaquant sur lui « ses propres thèses » (ἰδίαίς δὲ ὑποθέσει)². Ce procédé conduit Aristote à formuler des objections qui sont tout simplement dépourvues de pertinence (παρὰ θύρας)³, parce qu'il n'accède pas à la hauteur de vue de ces « hommes divins » que sont Platon et Pythagore. Dès lors, pour Syrianus, commenter la *Métaphysique*, c'est d'abord défendre Platon là où il est le plus attaqué par son disciple et montrer qu'aucune de ses positions ne peut être atteinte par les objections tournant à vide d'Aristote et de son commentateur Alexandre d'Aphrodise. C'est pourquoi Syrianus a concentré son commentaire à la *Métaphysique* sur les passages où Aristote était le plus ouvertement en opposition avec Platon⁴. Cette attitude pourrait conduire à penser que Syrianus

Je remercie les membres de l'équipe qui, à divers stades de l'avancement du projet, m'ont fait part de leurs remarques, critiques et suggestions. Marc-Antoine Gavray, Alain Lernould et Adrien Lecerf ont attiré mon attention sur certains points de traduction et d'interprétation.

¹ H.-D. Saffrey, « Comment Syrianus, le maître de l'école néoplatonicienne d'Athènes, considérait-il Aristote ? », dans J. Wiesner (ed.), *Aristoteles, Werk und Wirkung*, Berlin, de Gruyter, 1987, pp. 205-214 ; P. d'Hoine, « Syrianus and Proclus on Aristotle », dans A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden, Brill, 2016, pp. 374-393.

² Syr., *In Met.*, 80, 21-22 ; Sur ce point, voir J. Dillon, « Syrianus polémiste : *Métaphysique* M et N », *Laval théologique et philosophique*, 64-3, 2008, pp. 641-649.

(2008) et R. Barney, « Simplicius: Commentary, Harmony, and Authority », *Antiquorum Philosophia* 3, 2009, pp. 101-120, [p. 112].

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 L. Cardullo « 'Come le frecce dei Traci...'. Siriano contro Aristotele a proposito di due aporie di *Metafisica* B », dans V. Celluprica, *Il libro B della Metafisica di Aristotele*, Naples, Bibliopolis, 2003, pp. 159-225, [pp. 182-183].

serait une sorte de « concordiste contradictoire »⁵. Encore faut-il s'entendre sur la manière dont on définit le « concordisme ». Pour Syrianus, cela signifie que l'étude de Platon et d'Aristote forme une totalité cohérente, même si, dans le détail, leurs doctrines peuvent prendre parfois des directions différentes, voire opposées. 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'univers⁶.

Ammonius, en revanche accorde à l'exégèse d'Aristote, considéré comme le meilleur disciple de Platon, un rôle qui n'est plus uniquement propédeutique : il est un auteur dont la lecture contribue pleinement à la compréhension des doctrines platoniciennes⁷. En identifiant la causalité du Premier Moteur à celle du démiurge platonicien, Ammonius fait du premier principe d'Aristote une cause productrice⁸ du monde qui porte en elle les Formes, causes paradigmatiques et productrices des réalités sensibles⁹. Dans cette perspective, commenter les textes d'Aristote consiste plutôt à désamorcer les polémiques et à mettre au jour dans quelle mesure ses analyses sont, malgré les désaccords apparents¹⁰, sur une ligne qui n'est pas si différente de celle de son maître. Plus précisément, Ammonius affirme qu'Aristote, par ses critiques, vise non pas Platon, mais une interprétation superficielle de ses textes. En d'autres termes, ce qui motive les critiques d'Aristote, c'est la volonté de proposer une lecture exigeante de Platon qui ne s'arrête pas aux apparences. Comme l'indique Asclépius dans le commentaire à *Γ2*, qui joue sur la répétition du terme τὸ φαινόμενον, lorsqu'Aristote examine la doctrine des opposés d'Empédocle, des nombres des Pythagoriciens ou des Formes des Platoniciens, « c'est en apparence qu'Aristote les a combattus, en sorte que nous ne les acceptons pas en nous fiant aux apparences (κατὰ τὸ φαινόμενον ἐμάχετο πρὸς αὐτούς, ἵνα μὴ τῷ φαινόμενῳ τῷ φαινόμενῳ πεισθῆντες) »¹¹.

Différentes stratégies exégétiques sont mises en œuvre par Ammonius (Asclépius) afin de montrer qu'Aristote, même s'il formule des objections contre une certaine définition de la nature des Formes, ne s'oppose pas véritablement à Platon. Afin de donner un aperçu significatif de la manière dont procède Asclépius, je proposerai une lecture d'extraits tirés du commentaire à *Met.* A6, A9 et B2, passages où Aristote traite de la genèse de l'hypothèse des Formes platoniciennes. À travers ces passages, il est possible de distinguer trois stratégies.

⁵ P. Golitsis, « Simplicius, Syrianus, and the Harmony of Ancient Commentators », dans B. Strobel (ed.), *Die Kunst der philosophischen Exegese bei den spätantiken Platon- und Aristoteles-Kommentatoren*, Berlin, De Gruyter, 2018, pp. 69-100, [pp. 71-72].

⁶ Procl., in *Tim.*, I, 295, 20-26. Sur ce point, cf. C. Steel, « Proclus et Aristote sur la causalité efficiente de l'intellect divin », dans J. Pépin et H. D. Saffrey (eds.), *Proclus lecteur et interprète des Anciens*, Paris, éditions du CNRS, 1987, pp. 213-225, [p. 225].

⁷ Grâce au témoignage de Damascius (*Vie d'Isidore*, § 79), nous savons qu'Ammonius était un exégète particulièrement versé dans l'étude d'Aristote. Cf. D. Blank, « Ammonius Hermeiou and his school », dans L. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 654-666, [p. 661].

⁸ Ascl., in *Met.*, 103, 3.

⁹ Simplicius, in *Phys.*, 1363, 8-12. Sur cette question, cf. R. Sorabji, « Infinite Power Impressed: The Transformation of Aristotle's Physics and Theology », dans Sorabji R. (ed.), *Aristotle Transformed, The Ancient Commentators and their Influence*, 1990, pp. 181-198, [pp. 182-183] ; L. Cardullo, « Creazionismo, eternalismo e causalità del primo principio. Platone, Aristotele e alcuni interpreti neoplatonici », *Documenti e studi della tradizione filosofica medievale* 22, 2011, pp. 1-44, [pp. 42-44].

¹⁰ Cf. T3 ; T4b. Ammonius dans le commentaire au *De Anima*, transcrit par Philopon (*In De Anima*, 116, 26-27), souligne qu'Aristote ne réfute que le sens apparent de Platon (τὸ φαινόμενον ἐλέγχει) ; il réitère cette expression en 165, 28, à propos de la doctrine de l'âme auto-motrice.

¹¹ Ascl., in *Met.*, 233, 39-40.

(1) La première, qui est à l'œuvre dans le commentaire à *Met.* A6, 987a29 (T1), consiste à jouer Aristote contre Aristote : il s'agit de dire que ce dernier, partageant les mêmes vues que Platon, ne peut pas développer d'objections véritablement consistantes contre lui.

(2) La deuxième consiste à transposer certaines analyses d'Aristote et d'Alexandre en langage néoplatonicien. C'est ainsi que le développement qu'Aristote consacre en *Met.* A6, 987b9, à la relation d'homonymie qui existe entre les sensibles et les Formes platoniciennes, est présenté en T2 comme un cas de relation ἄφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν.

(3) La troisième consiste à dire que, lorsqu'Aristote formule des objections, ce n'est pas contre Platon, mais contre ceux qui ont déformé sa pensée. Ainsi, s'agissant de la critique selon laquelle non seulement les Formes, mais aussi les réalités intermédiaires mathématiques (T4a), ne font que redoubler les sensibles, formulée en *Met.* A6, 987b14-18 et reprise en *Met.* B2 997a34-b5, Ammonius affirme que cette critique vise non pas la doctrine de Platon, mais celle de ses mauvais interprètes qui réduisent les réalités intelligibles à n'être que les doublons éternels des réalités sensibles. Cet argument, qui vise à faire surgir l'accord de fond entre Aristote et Platon, exposé en T3 et T4b, est une particularité de l'exégèse d'Ammonius.

I. Comment Platon en est venu à poser l'existence des Formes

Met. A6 représente un tournant dans l'économie du livre A de la *Métaphysique*¹². Après avoir examiné les systèmes étiologiques des penseurs présocratiques pour en montrer le caractère incomplet et imparfait, Aristote en vient à Platon et à sa proximité avec les Pythagoriciens dont il vient de traiter en *Met.* A5. Les Pythagoriciens, en effet, se distinguent des autres physiciens, dans la mesure où ils établissent une différence de nature entre les réalités sensibles et les principes dont elles dépendent : les principes ne sont pas des éléments matériels, mais des nombres. C'est précisément cette voie qu'emprunte Platon. Aristote expose comment son hypothèse des Formes est redevable de la double influence de Cratyle et de Socrate. Le commentaire à *Met.* A6 occupe les pages 44, 8-53, 12 du volume VI des *CAG*. Ce sont des pages d'importance inégale, comportant, comme c'est très souvent le cas dans le commentaire, des passages qui sont entièrement repris du commentaire d'Alexandre, ainsi que des répétitions. Dans cette section, j'ai retenu deux passages. Le premier (T1) concerne la question de l'origine de la conception platonicienne des Formes séparées, et correspond au commentaire de *Met.* A6, 987a29 ; le second (T2) concerne la question du rapport des Formes aux réalités sensibles qui en dépendent et correspond au commentaire de *Met.* A6, 987b9.

Si l'on compare la manière dont Syrianus, dans son exégèse de M4, 1078b12-32, et Ammonius ont commenté cette généalogie proposée par Aristote, on remarque plusieurs choses :

- Ammonius s'inspire des arguments généraux de Syrianus¹³ pour dire que Pythagore, Socrate et Platon ne tirent pas leur conception des réalités intelligibles de l'observation du sensible ; qu'ils sont en désaccord avec Héraclite sur la thèse du mobilisme universel (à l'appui de ce raisonnement, on trouve des références au *Cratyle* et au *Théétète*) ; qu'Aristote lui-même sait bien par ailleurs que la connaissance des réalités en flux n'est pas possible ; que Socrate lui aussi a séparé l'universel des sensibles et a reconnu l'existence des Formes séparées.¹⁴

- Tandis que Syrianus creuse l'écart entre Pythagore, Socrate, Platon d'une part et Aristote d'autre part, qui n'a fait qu'opposer de mauvaises critiques à leurs théories, Ammonius met en avant ce qui les unit : même si Aristote n'a pas toujours compris le contenu de leur

¹² Sur ce point, voir D. Lefebvre, « Aristote, lecteur de Platon », in M. Dixsaut, A. Castel-Bouchouchi, G. Kevorkian (eds.), *Lectures de Platon*, Paris, Ellipses, p. 291-320.

¹³ Syr., *In Met.*, 104, 8-17.

¹⁴ Syr., *In Met.*, 104, 33-105, 10.

enseignement symbolique, tout comme eux, il soutient que l'unité ne dérive pas du sensible mais le précède comme sa cause.

Le T1 se structure ainsi :

- *In Met.*, 44, 8-11 : une paraphrase d'Aristote, consistant à introduire le thème du passage. Après les premiers penseurs de la nature et les Pythagoriciens, il faut à présent examiner la manière dont Platon a traité de la question des principes. Selon Aristote, Platon a suivi Pythagore sur *presque tous les points*.

- 44, 12-17. C'est la locution ἡμεῖς δὲ φαμεν qui ouvre l'interprétation d'Ammonius, que présente Asclépius : Platon l'a suivi *sur tous les points*. Or même si Platon est bien Pythagoricien¹⁵, il ne fait pas toujours usage de ces « voiles »¹⁶ que sont les discours symboliques destinés à préserver la doctrine dont la connaissance est réservée aux initiés¹⁷. En effet, pour les Pythagoriciens, les doctrines divines ne doivent pas être immédiatement accessibles au vulgaire. C'est ce qu'indique la formule, déjà employée dans le commentaire à A4, selon laquelle il ne faut pas révéler la vérité aux cordonniers¹⁸. Ce que les Pythagoriciens enseignent, à travers les symboles, c'est que les nombres véritables, tout comme c'est le cas des Formes, sont des principes de délimitation du sensible¹⁹.

- *In Met.*, 44, 17-35 : Asclépius reprend la paraphrase d'Aristote en réécrivant le texte de *Met.* A6 de sorte à lisser les oppositions entre Platon et Aristote. C'est ainsi qu'il opère un

¹⁵ Quelques pages plus loin, en *In Met.*, 92, 29-30, Asclépius met à nouveau en avant l'appartenance de Platon à la famille pythagoricienne : Platon lui aussi a parlé de manière symbolique des Formes, en les présentant comme des nombres – non pas des nombres arithmétiques servant à calculer (ce qui donnerait raison aux critiques d'Aristote), mais comme des nombres intelligibles qui confèrent limite et mesure. C'est dans ce contexte qu'Asclépius indique qu'il rapporte là la doctrine de son maître, le noble Ammonius, disciple de Proclus (ὁ δὲ ἥρωος Ἀμμώνιος ὁ Πρόκλου μὲν γεγωνῶς ἀκροατῆς ἐμοῦ δὲ Ἀσκληπιοῦ διδάσκαλος). C'est la première des deux mentions du nom de Proclus dans tout le commentaire. La seconde se trouve en *In Met.* 142, 37, où Asclépius rapporte une remarque de son maître Ammonius à propos de la manière dont Proclus évaluait les analyses de Porphyre dans l'*Isagogè*. Sur ce point, voir la contribution de J. Opsomer dans ce volume. Pour une discussion des usages comparés des différents procédés mis en œuvre pour voiler le discours, cf. chez Procl., *In Tim.*, II, 246, 5-8, qui mentionne l'existence de trois voiles : Platon utilise le voile des mathématiques pour parler de l'âme, tandis que les Pythagoriciens usent de symboles, et les théologiens de mythes. Dans les trois cas, le revêtement varie, mais ce qui est commun, c'est l'ambition de médiatiser l'accès à la vérité. Pour une présentation légèrement différente, qui tend à rapprocher davantage Platon des Pythagoriciens, cf. *In Eucl.*, 22, 2, où il s'agit de montrer ce qu'apportent les mathématiques à la théologie. Dans ce contexte, Proclus indique que Platon et les Pythagoriciens usent des mêmes revêtements mathématiques pour théologiser.

¹⁶ À ma connaissance, la première comparaison, dans la tradition néoplatonicienne, entre le voile et la pratique pythagoricienne du discours symbolique est établie par Porphyre. Dans le *De Antro Nympharum* §26, il rappelle que dans le *naos*, les voiles servent à protéger le dieu de la vue de profanes. Il compare cette pratique avec l'obligation de silence observée par les Pythagoriciens qui entraient dans les temples afin d'honorer le dieu, principe de toutes choses. C'est surtout Jamblique, dans la *Vie pythagoricienne* (§ 20 ; 81 ; 246-247), qui expose les raisons pour lesquelles Pythagore a choisi de s'exprimer sur un mode symbolique devant ses auditeurs.

¹⁷ Cf. par exemple, *In Met.*, 34, 6-8 ; 64, 38-39 ; 176, 11-13. L. Cardullo, « Una lettura neoplatonica di *Metaphysica* Alpha, gli scoli di Asclepio di Tralle trascritti “dalla voce” di Ammonio », dans R. L. Cardullo (ed.), *Il libro Alpha della Metafisica di Aristotele tra storiografia e teoria*, Catania, CUECM, 2009, pp. 239-270, [pp. 252-256], a méticuleusement analysé le sens de l'adverbe *symbolikôs* dans le commentaire d'Asclépius. Pour une étude de cet aspect en *In Met.* A5 d'Asclépius, cf. la contribution de S. Fortier dans ce volume.

¹⁸ Ascl., *In Met.*, 30, 10 ; 34, 7.

¹⁹ Cf. par exemple *In Met.*, 64-65, 92. En *In Met.*, 34, 9-11, Asclépius définit l'arithmétique comme la première de toutes les sciences. Cette définition de l'arithmétique est amplement développée au sein du commentaire d'Ammonius, transcrit par Asclépius, sur l'*Introduction à l'arithmétique de Nicomaque de Gérase*. Dans ce commentaire, en I, 33, 4-8, Ammonius indique que l'arithmétique est première parce qu'elle s'occupe des réalités qui sont dans l'esprit du dieu (ὅτι ἡ ἀριθμητικὴ πολιτεύεται παρὰ τῷ δημιουργῶ, εἴ γε ἐκεῖ εἰσιν οἱ λόγοι τῶν εἰδῶν πάντων). Elle est la première des sciences mathématiques, devant la géométrie, la musique et l'astronomie, et permet l'accès à la philosophie véritable. Voir le commentaire de L. Tarán, « *Commentary to Nicomachus' Introduction to Arithmetic* », *Transactions of the American Philosophical Society* 59-4, 1969, pp. 1-89, [p. 76].

renversement complet de la phrase tirée des *Seconds Analytiques* (77a 5-9), qu'il ne cite que partiellement. Il fait dire à Aristote qu'il faut de l'universel dans la démonstration – en omettant l'indication précisant que cet universel n'est pas séparé. En effet, formulé de la sorte, le texte d'Asclépius suggère qu'Aristote, d'une certaine manière, sait bien que l'universel atteint par Socrate dans ses définitions est un universel séparé, puisque Socrate est dit « s'élever » jusqu'à eux. Cette manière d'utiliser l'Aristote des *Seconds Analytiques*, dont on tronque les citations, pour l'opposer à l'Aristote de la *Métaphysique* est une tactique déjà bien rôdée par Syrianus²⁰.

Mais c'est aux lignes 32-33 que se voit le plus manifestement le travail de réécriture au sein même de la paraphrase, Asclépius donnant pour la première fois dans le commentaire la définition des universels qui précèdent la multiplicité, c'est-à-dire des Formes, comme « raisons démiurgiques »²¹. Comme le précisera la suite du commentaire (T3, T4b), ce sont des réalités intelligibles qui n'existent que pour autant qu'elles sont intérieures à l'intellect divin. Cette définition permet de surmonter la tension entre le caractère substantiel des Formes transcendantes et leur caractère universel : en étant objet de pensée du dieu, les Formes, qui sont des substances premières, acquièrent un caractère universel. Avec cette définition, Ammonius ouvre une perspective nouvelle sur le rapport d'Aristote à Platon. Les Formes sont des universels²² dans la mesure où elles sont le modèle unique en relation auquel une multiplicité de sensibles particuliers tirent leur existence et leur dénomination (T2). Les Formes, ou « raisons » (*logoi*), existent à trois niveaux ontologiques distincts : dans l'intellect démiurgique, dans la nature qui produit les réalités sensibles, dans l'âme humaine. Dans l'intellect divin, elles sont cognitives et productives, dans la nature, qui est une illumination qui procède de l'intellect divin, elles sont seulement productives, et dans l'âme humaine, seulement cognitives²³. Comme l'indique le commentaire à *Met.* B1, 996a9, ce qui est véritablement universel est semé dans les âmes – grâce à quoi elles sont connaissantes – et dans la nature, grâce à quoi elle est productrice des réalités sensibles²⁴. Les Formes transcendantes sont intérieures à l'intellect démiurgique et leurs images sont intérieures à la nature²⁵. Cette inclusion, comme nous le verrons lors du commentaire de T4b, est au fondement de la théorie de la causalité productrice divine.

- *In Met.*, 44, 35-45, 15. Dans le dernier moment du commentaire de ce lemme, Asclépius entreprend de montrer :

- (1) que Socrate a déjà connu la nature transcendante des Formes. Ce passage est marqué, une fois de plus, par l'influence de Syrianus. Ce dernier²⁶, pour soutenir que Socrate admet qu'existent des Formes antérieures aux Formes naturellement présentes dans l'âme, évoque la contemplation prénatale des Formes dans la palinodie du *Phèdre* (247d) ainsi que l'argument

²⁰ Sur l'usage des *Seconds Analytiques* par Syrianus au sein de son commentaire à la *Métaphysique*, voir A. Longo, « Les *Seconds Analytiques* dans le commentaire de Syrianus sur la *Métaphysique* d'Aristote », dans F. de Haas, M. Leunissen, M. Martijn (eds.), *Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond*, Leiden, Brill, 2011, pp. 123-133, [pp. 130-132].

²¹ Une première définition des Formes comme « raisons », tout court, avait été donnée en *In Met.*, 4.30.

²² Pour une étude de cette question dans le cadre du commentaire de *Met.* Z13, où Asclépius reprend une partie des arguments développés par Syrianus lors de l'exégèse de ce passage de la *Métaphysique* et dont il est le seul témoin, cf. L. Cardullo, « Syrianus défenseur de Platon contre Aristote, selon le témoignage d'Asclépius (*Métaphysique* 433, 9-436, 6) », dans M. Dixsaut (dir.), *Contre Platon I. Le platonisme dévoilé*, Paris, Vrin, 1993, pp. 197-214.

²³ Ascl., *In Met.*, 80, 30-81, 4 ; L. Cardullo, *Asclepio di Tralle, Commentario al libro "Alpha meizon" (A) della "Metafisica" di Aristotele*, Rome, Bonanno, 2012, p. 424.

²⁴ Sur ce point, voir la contribution d'A. Lecerf dans ce volume et Ch. Helmig, « Proclus and other Neoplatonists on Universals and Predication », *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 19, 2008, p. 31-52, [p. 34].

²⁵ Cf. par exemple, Ascl., *In Met.*, 70, 3 ; 80, 31.

²⁶ Syr., *In Met.*, 104, 34-105, 10.

de l'affinité de l'âme avec l'intelligible dans le *Phédon* (100b)²⁷. Asclépius, s'appuyant sur *Phédon* 96a sq., fait dire à Socrate, en paraphrasant le récit de sa déception face aux explications d'Anaxagore, qu'après s'être détourné des enquêtes physiques, il s'est tourné vers l'éthique et a éprouvé le désir de « s'élever lui-même jusqu'à l'universel »²⁸. Il suggère ainsi que l'âme auto-motrice de Socrate l'a d'abord conduit jusqu'à la contemplation des Formes que son âme possède de manière innée, puis vers la saisie des Formes divines, qui existent au sein du dieu²⁹.

- (2) que Platon ne partage pas la doctrine du mobilisme universel d'Héraclite. Là encore, Asclépius s'inspire de Syrianus qui indiquait qu'il « n'est pas vrai que Socrate, Platon et leurs disciples sont entièrement en accord avec Héraclite concernant le statut des objets sensibles, comme cela est mis en lumière dans le *Théétète* et comme cela est dit dans le *Cratyle* »³⁰. La référence au *Cratyle* (440c) que l'on trouve ici reste tout aussi allusive que chez Syrianus, tandis que celle qui est faite au *Théétète* (181c-182a) sur les deux sens du mouvement est plus détaillée, servant de preuve pour dissocier la théorie platonicienne du sensible de l'héraclitisme. Platon n'a jamais cru au mobilisme universel, parce qu'il a tiré de sa connaissance des Formes, immuables et toujours identiques à elles-mêmes, la nécessité de penser l'existence d'une immobilité sensible, qui est le corrélat du mouvement. L'idée consiste à dire non seulement que Platon ne doit rien à Héraclite³¹, mais aussi qu'il a bel et bien admis, à travers la défense d'une stabilité relative des réalités sensibles, la possibilité d'une certaine forme de connaissance de celui-ci. Nous avons là un cas typique de mise en scène, à travers la référence à des passages types tirés des dialogues Platon, d'une défense du platonisme contre les tenants au sens large du « scepticisme »³². Ceux-ci s'appuient notamment sur l'argument du flux de toutes choses pour fonder l'inconnaissabilité radicale. Or, pour Ammonius, Platon, dans le *Théétète* (180d-182a), a répondu aux partisans de la doctrine secrète d'Héraclite et de *Cratyle* (156a). Le motif de l'écoulement de toutes choses, de la nature « en flux » de la matière, (τὸ ῥευστὸν τῆς ὕλης)³³ attribué aux héraclitéens, est utilisé pour conforter une position dogmatique. Or, comme le souligne Ammonius au début de son commentaire au livre Γ, ces adversaires sont aussi ceux d'Aristote qui a pour projet de combattre les éphectiques, ceux qui prônent l'insaisissabilité (ἀκαταληψία) des choses³⁴. Aussi, derrière l'ambition de corriger la généalogie aristotélicienne de la théorie des Formes, se dessine également ici en filigrane la volonté de définir le platonisme comme une philosophie dogmatique, qui n'admet pas en son sein les déviations académico-sceptiques³⁵.

²⁷ Sur l'importance du *Phédon* chez Syrianus, cf. P. d'Hoine, « Syrianus and the *Phaedo* », dans S. Delcomminette, P. d'Hoine, M.-A. Gavray (eds), *Ancient Readings of Plato's Phaedo*, Leiden, Brill, 2015, pp. 173-211.

(2015). Olympiodore rapporte qu'Ammonius avait consacré une monographie visant à défendre Platon de l'accusation de scepticisme relativement à la doctrine de l'immortalité de l'âme (*In Phaed.*, 8, 17, 6-7).

²⁸ Une expression similaire se trouve chez Syrianus, *In Met.*, 105, 7-9 : καὶ ἐν Φαίδρῳ καθορᾶν τὰς ἀναγομένας ψυχὰς λέγοντα αὐτὴν μὲν δικαιοσύνην, αὐτὴν δὲ σωφροσύνην καὶ ἔτι αὐτὴν ἐπιστήμην.

²⁹ Cf. *infra* III.3.

³⁰ Syr., *In Met.*, 104, 8-10.

³¹ Sur l'assimilation, par les néoplatoniciens tardifs, de l'héraclitisme à une forme de scepticisme, dont le platonisme doit être absolument distingué, cf. F. Decleva Caizzi, « La 'materia scorrevole'. Sulle tracce di un dibattito perduto », dans J. Barnes & M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics*, Naples, Bibliopolis, 1988, pp. 425-470, [pp. 437-438]. Il s'agit là d'un motif récurrent chez Ammonius que l'on retrouve par exemple dans le Prologue du commentaire aux *Catégories* (2, 8-3, 9) : la philosophie de Platon, tout comme celle d'Aristote, s'oppose aux partisans du « flux » universel qui déclarent le sensible inconnaissable.

³² M. Bonazzi, *Academici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milan, LED, 2003, pp. 43-44.

³³ Ascl. *In Met.* 72, 4-5.

³⁴ Ascl. *In Met.*, 222, 11-13. Sur ce point, voir la contribution de G. Guyomarc'h dans ce volume.

³⁵ Les adversaires visés ici sont indistinctement les partisans de la moyenne Académie, comme Carnéade, ou les sceptiques auxquels ils sont polémiqement assimilés. Sur cette question, voir M. Bonazzi, *Academici e Platonici. op. cit.*, p. 48, n. 105.

- qu'Aristote ne peut qu'acquiescer à tout cela. Pour donner à voir cet accord réel, qu'Aristote peine parfois à reconnaître, Asclépius l'interpelle par deux fois. Aristote, tout comme Platon, admet lui aussi la préexistence de l'unité des Formes sur la multiplicité du sensible. Cette dépendance épistémologique des sensibles envers les réalités intelligibles, Aristote l'admet puisqu'il reconnaît que l'ordre qui est dans une armée ne résulte pas du hasard. Cette référence à *Met.* Λ 10, 1075a11-15 fait écho à celle que l'on trouvait en *In Met.* 28, 28-32³⁶. Il s'agit d'une citation fréquemment utilisée par Ammonius³⁷ pour montrer qu'Aristote admet l'unité, en dieu, de la cause finale et productrice – or si le dieu est producteur, c'est parce qu'il contient en lui les Formes qui sont les modèles de toutes choses. Il n'est donc pas fondamentalement opposé à la théorie des Formes transcendantes. Dans la deuxième adresse, Asclépius indique que le traité de la *Génération et de la Corruption* (*GC*), définit la matière comme une réalité en flux perpétuel. La référence à ce traité est vague, car elle ne correspond textuellement à rien de précis chez Aristote³⁸. Sans doute est-il fait allusion à des analyses déjà développées par Ammonius lors des leçons consacrées à ce traité. Le commentaire d'Ammonius à *GC* I.5, 321b10, transcrit par Philopon³⁹, indique en effet que, tandis que la nature de la matière consiste à être « en flux » (ἐν ἐπιρροῇ ἔχουσα τὸ εἶναι), la forme – qu'il s'agisse de la configuration ou de la Forme intelligible – reste toujours identique à elle-même. Cet argument est aussi furtivement mentionné chez Syrianus⁴⁰. Entre *In Met.*, 44, 35 et *In Met.*, 45, 15, l'accumulation de citations platoniciennes et aristotéliennes entremêlées, ainsi que les interpellations à Aristote, répétées deux fois dans le même passage, visent à créer un ensemble argumentatif montrant la proximité doctrinale entre les deux auteurs.

II. La définition de l'homonymie et de la synonymie

1. Quelques mots sur l'établissement du texte de *Met.* A6, 987b9-10

T2 est un témoin très intéressant dans l'histoire de l'établissement du texte d'Aristote. Il existe en effet d'importantes divergences, jusque chez les éditeurs modernes, dans l'établissement de *Met.* A6, 987b.9-10. Il offre en outre un cas concret de la manière dont le texte d'Alexandre d'Aphrodise est pris comme support de l'interprétation d'Asclépius. Le jeu de découpage et de présentation des citations du texte d'Alexandre permet à Asclépius d'aboutir à une lecture concordiste d'Aristote et de Platon concernant la question de la participation des sensibles aux Formes intelligibles en introduisant ce mode spécifique de l'homonymie qui, pour les néoplatoniciens, est au cœur de la relation de participation, l'homonymie ἀφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἕν.

Pour le dire d'un mot, concernant l'établissement du lemme, il existe deux versions dans les manuscrits, une longue et une brève. La version brève est celle d'Alexandre et d'Asclépius, qui se retrouve dans la tradition arabe, ainsi que dans la plupart des manuscrits de la famille β : κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἶδεσιν. La version longue⁴¹ est celle des mss du groupe α, d'une partie de β, et de la tradition latine : κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ

³⁶ Voir la contribution de M. Brémond dans ce volume.

³⁷ Cf. par exemple dans le commentaire rédigé par Philopon à partir des cours d'Ammonius, *In De Anima*, 37, 24-31.

³⁸ F. Decleva Caizzi, « La 'materia scorrevole' », *art. cit.*, p. 438, n. 11, évoque une possible référence à *GC* I.3, 318a 9.

³⁹ Philopon, *In GC.*, 105, 14.

⁴⁰ Syrianus, *In Met.*, 104, 16-17.

⁴¹ C'est elle qu'utilise Barthélémy Saint Hilaire et pour laquelle plaide F. A. Trendelenburg (contre C. A. Brandis). Pour une étude de ce dossier, cf. L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, Alcan, 1908, pp. 605-608.

πολλὰ τῶν συνωνύμων ὁμώνυμα τοῖς εἶδεσιν. Selon C. Steel⁴², l'ajout de ὁμώνυμα est suspect puisqu'il n'est connu ni d'Alexandre ni d'Asclépius. Ross, dans ses deux éditions, n'a pas proposé le même texte. L'édition de 1924 est la suivante : κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων [τοῖς εἶδεσιν] et celle de 1953 supprime purement et simplement τῶν συνωνύμων qui est pourtant dans tous les mss : κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ ὁμώνυμα τοῖς εἶδεσιν⁴³.

2. Les sens de τὰ πολλὰ

κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἶδεσιν

Les enjeux de T2 se voient clairement lorsqu'on les compare avec le commentaire qu'Alexandre développe de ce même lemme. Aussi, vais-je d'abord proposer un examen du texte d'Alexandre. Il commence en indiquant le lien entre ce lemme et la phrase précédente (*In Met.*, 987b8-9) qui parle de « l'ensemble des sensibles (« τὰ δ' αἰσθητὰ ... πάντα ») qui reçoivent leur nom des Formes qui existent séparément de ceux-ci ». Il s'agit de déterminer en quel sens les sensibles (τὰ πολλὰ) sont nommés d'après les Formes et, selon Alexandre, la formule τῶν συνωνύμων sert à préciser la signification de τὰ πολλὰ.

Il examine alors trois possibilités.

- (1) en *In Met.*, 51, 1-2, Alexandre indique que τὰ πολλὰ signifie « la plupart [des sensibles] ». Le texte peut alors se comprendre ainsi : « C'est en effet en vertu de la participation qu'existent la plupart [des sensibles] synonymes avec les Formes ». Cette possibilité est envisagée parce que, pour les Platoniciens, il n'y a pas d'Idées de *tous* les sensibles. Cette réflexion est probablement influencée par les discussions médioplatoniciennes⁴⁴ au sujet du domaine d'extension des Formes. Mais cette première interprétation est aussitôt corrigée, parce que, dans la phrase précédente, Aristote a parlé de « tous » les sensibles (τὰ δ' αἰσθητὰ [...] πάντα)⁴⁵ qui sont nommés à partir des Formes.

- (2) en *In Met.*, 51, 2-5, il indique que τὰ πολλὰ signifie « les multiples [réalités sensibles] ». Le sens est alors le suivant : « C'est en effet en vertu de la participation qu'existent les multiples [réalités sensibles], qui sont synonymes avec les Formes ». Cette construction permet de souligner l'opposition entre la multiplicité des réalités naturelles et l'unicité de la Forme dont elles dérivent. Le génitif τῶν συνωνύμων n'a plus alors, comme dans l'hypothèse (1), un sens partitif mais un sens descriptif et se lit en apposition à τὰ πολλὰ.

- (3) en *In Met.*, 51, 7-9, Alexandre envisage une troisième possibilité, qui répond à une éventuelle objection concernant le sens de συνωνύμων. En effet, comme le rappelle Alexandre, dans ce passage, Aristote ne critique pas, mais *rappelle* la doctrine platonicienne ; or dans ce cas, il ne peut pas dire qu'il existe une relation de synonymie entre les Formes et les réalités sensibles – puisque la synonymie suppose que la définition de l'essence soit la même pour les deux termes. Entre la cause et ce qui en dérive, c'est une relation d'homonymie qui existe. Si Aristote n'a pas dit que, selon Platon, il y a synonymie entre les Formes et les sensibles, il faut donc comprendre la phrase encore différemment. Ce qu'Aristote a peut-être voulu dire c'est que τὰ πολλὰ désigne les sensibles qui sont *synonymes entre eux*, c'est-à-dire ceux qui dépendent tous d'une même Forme, comme les chevaux entre eux ou les hommes entre eux. En

⁴² C. Steel, « Plato as seen by Aristotle (*Metaphysics A 6*), with a new critical edition of the Greek Text by Oliver Primavesi », dans C. Steel (ed.), *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 167–200, [p. 177]. C'est également l'hypothèse de L. Robin, *La théorie platonicienne*, *op. cit.*, p. 607.

⁴³ Jaeger (1957) : κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι [τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων] ὁμώνυμα τοῖς εἶδεσιν.

⁴⁴ C. Steel, « Plato as seen by Aristotle », *art. cit.*, p. 178.

⁴⁵ *Ar.*, *Met.* 987b7-9.

effet, on ne peut pas dire que les sensibles, dans leur ensemble, ne dépendent que d'une seule Forme. Il faut préciser l'extension de τὰ πολλὰ par rapport aux intelligibles : toutes les réalités sensibles ne participent pas qu'à une seule et unique Forme. Participent à la même Forme toutes les réalités sensibles qui sont synonymes entre elles. Aussi, en *In Met.*, 51, 8-9, Alexandre propose-t-il cette lecture : « C'est en vertu de la participation aux Formes qu'existent les réalités multiples, c'est-à-dire ces multiples qui sont synonymes entre eux ».

Alexandre, en *In Met.*, 51, 11-13, en vient alors à sous-entendre que le texte de *Met.* A6, 987b.9-10, dans la forme qui est la sienne, pose problème. Selon L. Robin, le fait qu'Alexandre envisage de corriger le texte d'Aristote dont il dispose témoigne précisément du fait qu'il n'avait pas connaissance d'une autre version, plus longue, du texte d'Aristote⁴⁶. En effet, pour aboutir à l'interprétation, proposée ici, selon laquelle ce sont les sensibles qui sont synonymes entre eux, il faut sous-entendre le pronom ἀλλήλοις lié à συνωνύμων. Il faut en outre compléter le texte pour trouver un terme qui se rapporte à τοῖς εἶδεσιν. Ce terme manquant, c'est ὁμώνυμα. Alexandre en arrive ainsi à proposer, par son commentaire, ce qui correspond à la version longue de *Met.* A6, 987b.9-10. Il indique que, dans la présentation qu'Aristote donne de Platon, la relation de synonymie est une relation horizontale entre les particuliers sensibles : τὰ πολλὰ ce sont tous les particuliers sensibles, synonymes entre eux, qui participent à une même Forme. Quant à la relation de participation des sensibles à la Forme, c'est, comme le dit Platon lui-même, une relation d'homonymie. Toutefois, comme le note Alexandre, en *In Met.*, 51, 13-17, Platon ne pouvait néanmoins pas admettre que le lien des Formes aux sensibles soit celui de la simple homonymie telle que définie en *Catégories* 1, 1, c'est-à-dire qu'il n'y ait de commun entre eux que le nom. Cela rendrait tout simplement impossible la théorie de la participation. D'une certaine manière, selon Alexandre, Platon a peut-être dû penser, pour être conséquent, que lorsqu'il dit « homonyme », pour qualifier la relation des sensibles aux Formes, il a peut-être en vue un sens lâche « synonyme »⁴⁷ – c'est-à-dire qu'existe entre les sensibles et les Formes non seulement une communauté de nom, mais aussi de définition.

Ce contexte étant établi, revenons à Asclépius. Tout d'abord, comme l'a remarqué C. Luna⁴⁸, Asclépius opère une inversion dans la présentation des sens (1) et (2) de τὰ πολλὰ donnés par Alexandre. Asclépius commence par dire que τὰ πολλὰ désigne « les multiples sensibles » avant de préciser que τὰ πολλὰ doit être entendu en un sens plus restreint, signifiant « la plupart des sensibles ». Concernant la question du domaine d'extension des Formes, Asclépius retranscrit en partie seulement l'analyse d'Alexandre. Ce dernier avait en effet établi une distinction au sein des relatifs : ce que refusent les Platoniciens, ce ne sont pas, en bloc, les Formes de tous les relatifs, mais les Formes des êtres qui n'existent qu'*en relation*⁴⁹. Cette

⁴⁶ L. Robin, *La théorie platonicienne*, op. cit., p. 607.

⁴⁷ Sur cet embarras d'Alexandre, dû au fait que Platon lui-même appelle « homonymie » la relation qui unit les sensibles aux Formes (*Tim.*, 52a ; *Parm.*, 133d), cf. les analyses de L. Robin, *La théorie platonicienne*, op. cit., pp. 125-126, note vii.

⁴⁸ C. Luna, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Boston, Brill, 2001, p. 112, y voit l'indice d'une maladresse d'Asclépius transcrivant les notes de cours de son maître Ammonius. D'après C. Luna, Ammonius devait aller directement au sens (2) d'Alexandre et Asclépius aurait intercalé le sens (1) après coup, pour faire droit à toutes les possibilités évoquées par Alexandre. On peut toutefois, comme le suggère Adrien Lecerf, comprendre les choses autrement. Asclépius aurait introduit une précision, sous forme d'incise : lorsque l'on parle de « tous » les sensibles, on sait bien qu'il s'agit de tous les sensibles naturels.

⁴⁹ Plotin, dans le traité VI, 1 (42), 8 distingue deux types de relatifs, ceux qui sont produits par participation à une Forme, comme l'Égal, et qui n'impliquent pas une opération active, et ceux qui supposent une activité mettant en relation les deux termes, comme la relation « père-fils ». Syrianus, dans son commentaire à *Met.* M4, 1079 a11-13, où Aristote s'en prend à l'existence de Formes des relatifs, établit une distinction entre les relations essentielles et les relations non essentielles (*In Met.*, 111, 12-17). Des premières (comme l'égalité ou la similitude), il existe des Formes, mais il n'existe pas de Formes des relations non essentielles (telles que la relation « droite-gauche » ou « haut-bas »).

distinction tombe chez Asclépius qui se contente de rappeler la position générale de refus des Formes des relatifs⁵⁰.

C'est au moment de l'analyse du sens (3), qui examine le rapport entre synonymie et participation, que se joue l'inventivité exégétique d'Ammonius. Celui-ci reprend mot à mot les analyses d'Alexandre indiquant que la synonymie est une relation horizontale entre des réalités sensibles dérivant d'une même Forme. Il poursuit l'interrogation sur le sens du rapport homonymique que les sensibles entretiennent avec les Formes dont ils dérivent en insérant, dans la reprise du texte d'Alexandre, un membre de phrase qui modifie radicalement le sens du texte. Tandis qu'Alexandre rappelait qu'Aristote, rapportant la doctrine de Platon, fait des Idées des réalités homonymes avec les sensibles dont elles sont la cause (puisque celui-ci <Platon> dit que les Idées sont homonymes avec les réalités engendrées d'après elles ὁμωνύμους ἐκείνου λέγοντος τὰς ἰδέας τοῖς γινομένοις πρὸς αὐτάς), Ammonius apporte une précision capitale : si Platon définit les Formes comme « homonymes », c'est parce qu'elles sont l'unité dont dérivent et à laquelle se rapportent les sensibles (puisque celui-ci <Platon> dit que les Idées sont homonymes <avec les réalités engendrées d'après elles >, *comme c'est le cas pour les choses qui dérivent d'une unité et se rapportent à une unité*. ἐκείνου ὁμωνύμους λέγοντος τὰς ἰδέας ὡς τὰ ἀφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν). En effet, Ammonius-Asclépius reprend le texte d'Alexandre et ajoute, à la dernière ligne de notre passage, cette précision fondamentale : ὡς τὰ ἀφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν. C'est ici la première occurrence de cette définition de l'homonymie, qui va jouer un grand rôle dans la suite du commentaire, notamment à partir du livre Γ⁵¹. La Forme de l'Homme celle du Cheval – et de tous les autres vivants – constituent, en tant que modèles existant au sein de l'intellect démiurgique qui les pense toujours, le point d'unité dont dérivent leurs homonymes sensibles et auquel ils se rapportent.

3. Une nouvelle définition de l'homonymie

Le passage du commentaire d'Alexandre où ce dernier propose de comprendre la synonymie comme une relation horizontale entre les réalités sensibles, a attiré l'attention de J.-F. Courtine, qui note à son propos : « En voulant comprendre la formulation aristotélicienne de façon encore plus rigoureusement aristotélicienne que ce que pourrait suggérer Aristote lui-même, Alexandre en fait ouvrir la voie au renversement complet, qu'esquissera Syrianus et qui sera accompli par Asclépius d'exposer la pensée platonicienne dans la langue même d'Aristote »⁵². J.-F. Courtine fait d'Alexandre un commentateur platonisant malgré lui⁵³, en tout cas, un commentateur préparant le terrain aux commentateurs néoplatoniciens d'Aristote – ce qui revient, d'une certaine manière, à adopter la perspective d'Ammonius. Il me semble en réalité que la conclusion de son analyse peut être lue à rebours : Asclépius ne traduit pas tant Platon dans la langue d'Aristote, qu'il ne reformule un Aristote qui soit parfaitement adapté pour exposer Platon. Pour Asclépius, comme pour les maîtres Athéniens, Proclus et Syrianus⁵⁴, la relation d'homonymie ἀφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν est au cœur de la relation modèle-image. Elle se distingue de la relation d'homonymie fortuite⁵⁵, comme l'avait déjà bien montré Syrianus dans son commentaire à M4 (1079a33 -b3). Toutefois, pour Syrianus, la définition platonicienne de l'homonymie, qui exprime le rapport de dépendance de l'image envers son modèle, mais aussi

⁵⁰ Cf. Par exemple Alcinoos, *Did.*, IX, 163, 30.

⁵¹ Voir la contribution de G. Guyomarc'h dans ce volume.

⁵² J.-F. Courtine, *Inventio analogiae : Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005, p. 183. Cf. également J.-F. Courtine, *Les catégories de l'être*, Paris, PUF, 2003, pp. 179-180.

⁵³ Pour une excellente discussion de ce vaste dossier, cf. G. Guyomarc'h, « Racine et rejetons. Le *Pros hen* selon Alexandre d'Aphrodise », *Quaestio* 13, 2013, pp. 39-60.

⁵⁴ Pour une présentation détaillée de ce point, cf. la contribution de P. d'Hoine dans ce volume.

⁵⁵ Voir par exemple, Ascl., *In Met.*, 70, 10-22 ; 223, 28-37.

l'asymétrie de leur ressemblance, tourne résolument le dos à Aristote et aux interprétations spécieuses d'Alexandre. 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 parfait⁵⁶. Ainsi, les Formes ne sont pas des universels hypostasiés, mais des principes producteurs intelligibles, possédant une nature différente de celle de leurs dérivés. C'est de son pouvoir producteur que le modèle tire sa capacité à tourner, à convertir, vers lui-même les réalités sensibles (τὸ παράδειγμα τὰς εἰκόνας ὑφιστάων ἐπιστρέφῃ πρὸς ἑαυτό)⁵⁷.

La question de la relation des sensibles aux Formes, sera longuement reprise par Asclépius à l'occasion du commentaire à *Met.* A9, ainsi que dans le commentaire à *Met.*, B2, dans une perspective visant à concilier le propos d'Aristote avec les doctrines de Platon. Au début de l'explication de *Met.* A9, 990a34-b1, Asclépius argumente de manière générale en faveur de l'accord d'Aristote avec la théorie platonicienne des Formes, en s'appuyant sur un jeu de citations réelles et fabriquées, tirées du *De Anima*, afin de montrer que sur le fond, ce n'est pas Platon, mais l'une de ses interprétations superficielles, qui est mis en cause. Ces analyses se poursuivent lors du commentaire à *Met.* B2 qui, pour montrer que les Formes ne redoublent pas les sensibles, met en avant leur définition comme « raisons démiurgiques » existant auprès du dieu.

III. Aristote et la critique d'une certaine conception des Formes (T3, T4)

1. Les Formes ne redoublent pas les sensibles et ne leur sont pas similaires

Le T3 (69, 17-28) correspond aux onze premières lignes du commentaire de *Met.* A9 (990 a34-b1). Le texte commence par rappeler les analyses développées auparavant à l'occasion du commentaire à *Met.* A6 concernant le rôle causal des Formes (T1). Dans ces lignes, il s'agit de désamorcer ce qui est, initialement, l'une des plus sévères critiques d'Aristote à l'encontre de l'hypothèse des Formes, consistant à dire que celles-ci redoublent inutilement les sensibles. T3 correspond au début de l'explication.

À l'ouverture de *Met.* A9, Aristote ironise au sujet de l'hypothèse des Formes qui apparaît 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, dupliquent les sensibles dans l'intelligible. Les Formes, auxquelles on parvient en recherchant l'unité intelligible d'une multiplicité d'individus sensibles, 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 causes⁵⁸. À l'argument de l'égalité numérique s'ajoute en *Met.* B2 997b, celui de la similarité des Formes et des sensibles. C'est dans ce second argument, celui de la similarité, que, selon Alexandre d'Aphrodise, réside la force véritable de la critique aristotélicienne⁵⁹. Si l'homme est similaire à la Forme de l'Homme – *i. e.* s'ils sont synonymes –, on aboutit à la régression infinie et à l'argument du « troisième homme »⁶⁰. Comme l'indique Alexandre en commentant *Met.* B2, si la Forme et la

⁵⁶ Syrianus, *In Met.*, 114, 35-115, 1.

⁵⁷ Syrianus, *In Met.*, 114, 35-115, 3.

⁵⁸ cf. D. Lefebvre, « Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise à *Métaphysique* A, 9, 990a34-b8. Sur le nombre et l'objet des Idées », dans M. Rashed (dir.), *Les Études Philosophiques* 86 : *Alexandre d'Aphrodise. Commentateur d'Aristote et philosophe*, 2008, p. 305-322 ; A. Jaulin, « Contexte et développement du premier argument du *De Ideis* : le statut des formes », Colloque *Le traité perdu d'Aristote sur les Idées*, organisé par M. Crubellier & L. Gazziero, Univ. Lille 3, 16-17 juin 2016.

⁵⁹ Alex. *In Met.*, 76, 21-23 ; 85, 1-8.

⁶⁰ 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, *Rationes ex machina : la*

réalité sensible sont similaires, alors, puisqu'il y aura un prédicat commun non seulement aux sensibles qui participent d'une même Formes, mais aux sensibles et à la Forme dont ils participent « 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 »⁶¹.

Syrianus, lorsqu'il commente ce passage de *Met.* B2, montre que l'argument de la similarité est creux et fallacieux⁶² : Alexandre a tort de comprendre la relation de participation comme une relation de synonymie au sens aristotélicien, c'est-à-dire au sens où il y aurait communauté de nom *et* de définition entre la Forme et les sensibles qui en dépendent : une image n'a pas de définition commune avec sa cause, mais lui ressemble comme une approximation imparfaite. Ce qui caractérise le rapport entre les sensibles et les Formes, c'est une relation de dépendance asymétrique de l'image envers son modèle. 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 cieux éthérés »⁶³.

Pour une part, Ammonius poursuit cette ligne, en réaffirmant que les Formes sont d'une nature différente des réalités sensibles qu'elles engendrent. Les causes sont différentes de ce qui en dérive. Elles sont des réalités transcendantes (ἐξηρημέως)⁶⁴, et c'est précisément cette différence, qui est au cœur de la relation homonymique, qui fonde leur pouvoir générateur. Mais pour une autre, il trace une voie nouvelle. Pour lui, ce qui garantit cette différence, c'est que les Formes sont « des raisons démiurgiques existant dans le démiurge ». Dans son *Commentaire à l'Isagogè de Porphyre*, Ammonius⁶⁵ souligne ainsi que les Formes transcendantes sont les modèles dont se sert l'artisan divin pour produire les réalités sensibles et que ces modèles ne sont pas séparés de la cause productrice. Cette intériorité permet au démiurge d'être toujours connaissant et aux Formes d'acquérir une puissance causale. Sans être réductibles à de simples « pensées », les Formes sont des « substances » qui sont les modèles des réalités sensibles⁶⁶, mais, en étant contemplées par le dieu, elles acquièrent un caractère universel.

micrologie à l'âge de l'industrie de l'argument, Paris, Vrin, 2008.

⁶¹ Alex., *In Met.*, 93, 1-7.

⁶² Syrianus, *In Met.*, 23, 11. Sur ce passage et l'argumentation de Syrianus, cf. J. Opsomer, « Syrianus on Homonymy and Forms », dans *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*, G. Van Riel & C. Macé (eds.), Leuven, University Press, 2004, pp. 31-50, et la contribution de P. d'Hoine dans ce volume.

⁶³ Cf. L. Cardullo (2003).

⁶⁴ Ascl., *In Met.*, 75, 33 ; 145, 14-14. Cet adjectif est en usage chez Jamblique ainsi que chez Syrianus (*In Met.*, 3, 21 et ses disciples (Hermias, *In Phaed.*, 136, 22 ; 155, 5). Voir la contribution d'A. Lecerf dans ce volume.

⁶⁵ Dans ce passage, Ammonius établit la cartographie des trois niveaux de formes, inspiré des analyses des néoplatoniciens athéniens, Proclus et Syrianus. Il distingue ainsi les Formes transcendantes, séparées des sensibles et antérieures à la multiplicité (*ante rem*), les formes immanentes et inséparables de la matière (*in re*), et les concepts abstraits des sensibles, existant uniquement dans l'âme de celui qui les pense (*post rem*). Sur ce point, voir A. de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen-Âge*, Paris, Seuil, 1996, pp. 83-92. Ch. Helmig (*Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin, De Gruyter, 2012, p. 209-210) remarque à juste titre qu'il est préférable de parler de « trois niveaux de formes », plutôt que de « trois niveaux de l'universel », les Formes transcendantes étant « causes » des universels présents dans l'âme (qui est le vrai lieu de l'universel), et les formes enhyliques étant situées entre l'universel et l'individuel.

⁶⁶ Ammonius, *In Isag.* 41, 20-42, 20. Il n'est pas sûr, comme le propose M. Tuominen (*The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, Stocksfield, Acumen, 2009, pp. 232-234) que ce passage indique qu'Ammonius ait défendu

L'expression « raisons démiurgiques existant dans le démiurge », par sa redondance, souligne la nécessité de penser l'intériorité des Formes dans l'intellect. Pour Ammonius, les séparer de l'intellect, considérer qu'elles existent en soi et par soi, c'est les penser sur le modèle de la substantialité des sensibles. Par cette définition Ammonius se démarque⁶⁷ de l'enseignement de son maître Proclus qui développe une hiérarchie très complexe des niveaux intellectifs et intelligibles : il situe en effet le Modèle à un niveau ontologique supérieur au démiurge, celui-ci intériorisant et divisant les Formes par sa contemplation du niveau supérieur⁶⁸. Or, comme l'a bien vu R. Sorabji, certes Ammonius se démarque de Proclus, mais, tout comme lui, refuse de réduire les universaux *ante rem* aux propriétés communes des sensibles. Au lieu d'être des Formes séparées, ils sont des raisons internes à l'intellect divin.

Pour Ammonius, affirmer l'existence des Formes à l'intérieur de l'intellect divin permet de justifier la différence fondamentale du sensible et de l'intelligible qui en est la cause, et par là de défendre l'efficacité causale des réalités intelligibles. Or, à partir de là, on peut voir qu'Ammonius se rapporte au texte d'Aristote d'une manière très différente de celle de Syrianus, puisqu'il attribue à Aristote la doctrine de l'inhérence des Formes dans l'intellect. En effet, comme le montrent T3 et T4b, les objections d'Aristote ne portent pas tant sur l'existence des Formes séparées que sur une mauvaise conception de celles-ci. Pour mettre en scène son interprétation, Asclépius (Ammonius) se fait le porte-parole d'une possible objection – comment Aristote peut-il critiquer une doctrine dont il admet lui aussi la pertinence ? Répondant pour Aristote, Ammonius peut ajouter un argument nouveau : ce n'est pas Platon qui est visé, mais ceux qui ont séparé les Formes de l'intellect divin et qui accordent que les Formes subsistent⁶⁹ indépendamment de celui-ci.

2. Aristote ne vise pas Platon

En T3 et T4b, Ammonius martèle à cinq reprises que ce qu'Aristote combat (μάχεται ; διαμάχεται) ce n'est pas la doctrine platonicienne en tant que telle, mais une version fallacieuse de celle-ci, défendue par des Platoniciens tombés dans l'erreur. La rhétorique d'Asclépius, notamment telle qu'elle est à l'œuvre dans le T4b, consiste à citer le texte de *Met.* B2 en montrant quelle est, d'après lui, la cible véritable d'Aristote : les mauvais Platoniciens qui se font une conception anthropomorphique des Formes intelligibles définies comme des réalités sensibles auxquelles est accolé le prédicat d'incorruptibilité – des Platoniciens, comble d'ironie, qui ne peuvent penser les intelligibles qu'à partir des sensibles, incapables qu'ils sont de saisir la nature même de l'intelligible qui est de nature différente et plus unifiée que les sensibles qui en dérivent. Par rapport à l'argumentation de Syrianus, la posture d'Ammonius est sensiblement différente : Aristote n'a pas une vision grossière de Platon, au contraire, il en donne une

l'existence de Formes archétypales encore supérieures aux raisons existant dans l'intellect démiurgique. Sur ce point, cf. la note @@ de la contribution d'A. Lecerf dans ce volume.

⁶⁷ R. Sorabji (2015), p. 22.

⁶⁸ Sur ce point, voir P. d'Hoine (2017), pp. 101-103.

⁶⁹ Asclépius parle de Formes qui existent ἐν ὑποστάσει et vise la prétention de ceux qui croient que la réalité des Formes n'est pas liée à leur situation au sein du démiurge. C'est pourquoi je le traduis par « qui a une réalité en soi ». Lors du commentaire à *Met.* A4, ce terme joue par différence avec l'existence fantomatique du mal, simple *παρηπόστασις* (*In Met.*, 30, 18). Dans l'*In Porph. Isag.*, 39, 14-40, 4, il sert à distinguer les objets qui n'existent qu'en pensée (ἐν ψιλῶς ἐπινοίαις) comme le centaure ou le bouc-cerf, de ceux qui, bien que pensées, ont un corrélat objectif (ἐν ὑποστάσει).

lecture exigeante, en dirigeant ses critiques vers une lecture trop « corporéiste » des Formes intelligibles, portée par des platoniciens bas de gamme⁷⁰.

Ce ne sont donc pas les Formes qui sont attaquées, mais ces chimères issues d'une mauvaise opération, celle qui consiste à greffer l'incorruptibilité sur êtres sensibles singuliers pour en faire des intelligibles – dont on prétend ensuite qu'ils seraient producteurs des êtres sensibles. C'est cette doctrine qui suscite « beaucoup d'objections », pour reprendre l'expression de *Met.* B2 997 b5. En effet, non seulement elle prête le flanc à l'argument du redoublement et de la similarité, mais en outre, elle est impie : ces Platoniciens, comme les mauvais poètes, croient pouvoir fabriquer des réalités divines à partir des êtres sensibles⁷¹. C'est oublier la différence fondamentale qui sépare les causes intelligibles de leurs dérivés sensibles – c'est pourquoi la Forme d'Homme ne possède ni ongles ni cheveux. Ces déterminations apparaissent à un niveau inférieur, celui de la nature qui produit les individus, et sont absentes des causes transcendentes. Les Platoniciens fautifs, au lieu de suivre l'ordre génératif des causes vers les êtres causés, partent indûment du sensible pour essayer, à partir de là, de saisir la nature propre de l'intelligible.

Or, comme l'a bien montré Asclépius en *In Met.* 75, 21-33, un tel procédé conduit à l'argument du « troisième homme », qui se produit lorsqu'on pose une similarité entre les Idées et les réalités perceptibles. Or, la similarité ne peut exister qu'entre deux entités appartenant au même niveau ontologique, par exemple entre deux hommes, c'est-à-dire entre deux réalités liées par une relation de synonymie. Ce sur quoi insiste Asclépius, c'est que lorsque l'on sépare les Formes du démiurge, on perd la spécificité de la nature intellectuelle, et donc productive, des Formes. C'est précisément cela, d'après lui, que réfute Aristote : une certaine interprétation de la théorie des Formes qui réifie les intelligibles, transposant les qualités sensibles dans l'intelligible. Aussi faut-il être d'autant plus sévère avec ceux qui, au sein même du camp platonicien, desservent Platon.

La question qui se pose alors est de savoir qui pourraient bien être ces disciples de Platon qu'Aristote aurait en vue. Aucun autre témoignage ne vient donner d'indication à ce sujet. Cela peut laisser penser qu'Ammonius ne cherche pas tant ici à livrer un témoignage précis sur les doctrines de l'Ancienne Académie, qu'à construire une position présentée comme une cible polémique. De ce point de vue, on peut établir un parallèle entre ce procédé et la stratégie de reconstruction des arguments sceptiques qu'il met en œuvre dans le commentaire du livre Γ, pour montrer la supériorité des positions dogmatiques de Platon et d'Aristote⁷². Dans notre passage, creusant le sillon de la polémique menée par Porphyre et Proclus contre l'interprétation médioplatonicienne de penseurs comme Atticus ou Longin qui, en séparant les Formes de l'intellect divin, les réduisent à n'être que des paradigmes inertes sans puissance générative⁷³, il est possible qu'Ammonius projette rétrospectivement ces débats sur les discussions de l'ancienne Académie. En fabriquant cette cible, il devient facile de montrer qu'Aristote ne s'oppose pas à Platon, mais à certains de ses mauvais interprètes.

3. La causalité des Idées

C'est l'intériorité des Idées dans le démiurge qui est au fondement de la causalité démiurgique : c'est pour autant qu'il les contient en lui que le dieu est producteur et c'est pour

⁷⁰ C'est une stratégie similaire qu'utilise Ammonius, dans le commentaire au *DA*, pour soutenir qu'au fond, si Aristote refuse de parler d'auto-motricité de l'âme, c'est pour éviter de penser l'activité de l'âme à partir des mouvements physiques.

⁷¹ Cf. Syrianus *In Met.*, 113, 33-35 et aussi Simplicius, *In Phys.*, 293, 30-294, 12.

⁷² Sur ce point, voir M. Bonazzi, *Academici Platonici*, op. cit., pp. 41-49.

⁷³ Procl., *In Tim.*, I, 393, 31-394, 8.

autant qu'elles sont des raisons intérieures à l'intellect que les Formes se distinguent des sensibles dont elles sont les causes⁷⁴. Or quelle sorte de cause sont les Idées ?

Le commentaire à *Met.* A9, 991a8-9 a montré que c'est à juste titre qu'Aristote a refusé de considérer que les Idées correspondent à l'une des quatre causes aristotéliennes⁷⁵. En effet, selon Ammonius, Aristote a raison de dire que c'est l'homme qui engendre l'homme en transmettant la forme⁷⁶. De ce point de vue, comme le montrera le commentaire au livre Z, le recours à la forme hylémorphique, immanente à la matière qu'elle structure et détermine, est suffisante pour comprendre la génération dans le monde physique. Si, d'après Ammonius, les Formes transcendantes n'entrent pas directement dans l'agenda aristotélien de l'explication du devenir du monde physique, elles jouent néanmoins un rôle fondamental : celui de garantir la possibilité et la perpétuité des formes dans la matière⁷⁷. En d'autres termes, alors que la forme immanente rend raison de la détermination d'une réalité, la Forme transcendante vise à assurer la perpétuité de l'*eidos*, apportant ainsi une réponse platonicienne à la question alexandrienne de l'origine de l'éternité de la forme⁷⁸. C'est ce que signifie sa causalité paradigmatique. Si elle n'entre pas dans le schème aristotélien des quatre causes, c'est parce qu'elle situe à un niveau supérieur de causalité qui rend possible et fonde la philosophie de la nature⁷⁹.

Ainsi, selon Ammonius, loin de signifier leur incapacité à exercer un rôle causal, la remarque d'Aristote (*Met.* 991a 20) portant sur le fait que la définition des Formes comme paradigmes est une *kenologia* est destinée à préciser la nature exacte de leur causalité. Si seuls le dieu et la nature, qui en est l'image, sont, au sens strict, des causes productrices (ποιητικὰ αἴτια)⁸⁰, les Formes sont « génératives » ou « productives » (παρακτικαί) dans la mesure où elles assurent la permanence spécifique⁸¹. Les Formes transcendantes, qui, à la différence des formes immanentes, sont unifiées et non répandues à travers les individus, sont causes de ces formes en garantissant leur durée et de leur éternité (ὡς παρακτικαὶ αὐτῶν ὑπάρχουσαι καὶ αἰτία οὖσαι τῆς διαμονῆς αὐτῶν καὶ αἰδιότητος)⁸². En existant au sein du démiurge, elles le rendent apte à être producteur, c'est-à-dire capable de communiquer à la nature les formes des réalités sensibles, dont la perpétuité est garantie par leur lien de dépendance envers les principes divins. Restant simples et indivisibles en elles-mêmes, elles transmettent leurs images, les formes enhyliques, à la nature⁸³ – images qui sont causes de la génération des réalités sensibles. Aussi, à la question posée par Aristote en *Met.*, A9, 991a9 sur l'utilité des formes, (τί ποτε συμβάλλεται τὰ εἶδη), Asclépius répond qu'elles sont utiles à cette cause productrice qu'est la nature (φαμὲν δὲ αὐτὰς συμβάλλεσθαι τῷ ποιητικῷ αἰτίῳ, τουτέστι τῇ φύσει)⁸⁴.

⁷⁴ Ascl. *In Met.*, 166, 28-30.

⁷⁵ Ascl. *In Met.*, 84, 19-21.

⁷⁶ Ascl. *In Met.*, 89, 1-6.

⁷⁷ M. Tuominen, *The Ancient Commentators, op. cit.*, p. 227.

⁷⁸ Sur cette question, et notamment sur la ligne délicate d'Alexandre consistant à défendre l'éternité de la forme spécifique sans tomber dans les écueils du platonisme, cf. M. Rashed, *Essentialisme, Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin, de Gruyter, 2007, p. 236-245.

⁷⁹ Ascl. *In Met.*, 398, 18-20 ; 89, 8-9 : « διὸ καὶ τὸ εἶδος μένει αἰεὶ διὰ τὸν λόγον ὃν ἔχει ἡ φύσις καὶ οὕτως ποιεῖ. C'est pourquoi la forme demeure toujours, à travers la raison que la nature possède, et ainsi, produit ». Sur ce point, cf. L. Gerson, *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 226-228.

⁸⁰ Ammonius fait du ποιητικὸν αἴτιον d'Aristote non seulement l'origine du mouvement mais aussi une cause productrice responsable de l'existence des réalités. Cf. L. Cardullo, *Asclepio di Tralle, op. cit.*, p. 432, n. 981.

⁸¹ Par exemple, Ascl., *In Met.*, 90, 6-9 ; 166, 30.

⁸² Ascl., *in Met.*, 90, 6-9.

⁸³ Ascl., *in Met.*, 438, 25-439, 2.

⁸⁴ Ascl., *In Met.*, 84, 21-22. Les Formes, principes des êtres, ont aussi une utilité épistémologique, puisqu'elles permettent la connaissance intellectuelle des êtres dont elles sont les fondements (αἰ μέντοι γε ἰδέαι τῆς νοεράς ἀν ἐπιστήμης εἶεν αἰτιαί, εἰ γε ἀρχαὶ τῶν ὄντων ὑπάρχουσιν αἰ ἰδέαι). Asclépius indique ensuite qu'on ne peut rien connaître aux choses du monde, si l'on ne peut connaître les principes du monde et le premier principe, faisant ici

Pour produire, il faut porter des raisons en soi (T4a et T4b) : cela est vrai au sommet de l'édifice ontologique, au niveau de l'intellect divin, cela est vrai pour la nature, qui en est l'image et qui porte en elles les images des Formes contenues dans l'intellect et cela est encore vrai pour les producteurs humains, tel le médecin qui peut produire la santé parce qu'il porte en son âme les raisons de la santé⁸⁵. Selon Ammonius, il existe une médecine dianoétique dans l'âme⁸⁶, tout comme il existe une médecine intelligible auprès du dieu, grâce à laquelle l'univers est indestructible – comme Platon l'indique en *Tim.* 33a⁸⁷. La nature produit les réalités sensibles parce qu'elle est emplie des raisons qui dérivent de l'intellect du dieu⁸⁸.

De manière très intéressante, en T4a, Ammonius (Asclépius), propose une petite digression à propos des Formes que l'âme porte naturellement en elle, les substances dianoétiques que sont, par exemple, les réalités mathématiques. Après avoir rappelé les trois niveaux ontologiques (sensible, dianoétique, intellectif) où se trouvent les Formes, il établit un parallèle avec les trois degrés de vertu que l'âme peut exercer⁸⁹. Comme cela est indiqué dans le prologue du *Commentaire à l'Isagogè de Porphyre*, la philosophie, qui consiste à s'assimiler au divin autant que possible, a un double objectif. Le dieu exerce son activité en connaissant les Formes et en exerçant sa providence vers les niveaux inférieurs⁹⁰. Pour se diviniser, le philosophe doit donc chercher à connaître les réalités intelligibles, mais aussi exercer les vertus civiles. Celles-ci consistent, au niveau individuel, à mettre de l'ordre dans ses passions et, au niveau collectif, à travailler à instaurer de justes lois pour la cité⁹¹. Lorsque l'âme regarde vers les objets inférieurs à elle-même pour y introduire ordre et mesure, elle exerce les vertus civiles et commence un processus de divinisation. Si elle regarde réflexivement à l'intérieur d'elle-même, vers les raisons dianoétiques, l'âme se connaît elle-même comme « lieu des Formes ». Elle pratique alors les vertus purificatrices⁹². Lorsqu'elle se tourne vers plus haut qu'elle-même, vers le niveau divin, elle exerce le plus haut niveau de vertu, celui des vertus théorétiques.

4. L'usage des citations du *De Anima*

Selon Asclépius, l'intériorité des Formes dans le démiurge, que Platon a défendue, Aristote lui aussi l'a reconnue puisqu'il admet que l'âme est le « lieu des formes ». En d'autres termes, puisqu'Aristote, dans le *De Anima* (429 a27-28), définit l'âme comme le « lieu des Formes », c'est qu'il refuse de les considérer comme des réalités subsistant hors de l'intellect (καθ' ἑαυτὰς ὑπαρχούσας καὶ οὐσας κειρωρισμένας τοῦ νοῦ; αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν

allusion aux deux grands champs d'investigation de la philosophie première, l'Un et la multiplicité, représentée par les intelligibles (*In Met.*, 84, 31-33). Ces domaines, Aristote lui-même les a reconnus, comme le montre le commentaire au livre Γ, mais les a aussi, d'une certaine manière, identifiés, puisque concernant les Formes, c'est à une certaine apparence de la doctrine platonicienne qu'il s'est opposé (*In Met.*, 233.36-40).

⁸⁵ Ascl., *In Met.*, 91, 23-26. Sur l'analogie entre l'activité des raisons dans l'âme humaine et dans l'intellect divin, cf. E. Tempelis, *The School of Ammonius, son of Hermias, on Knowledge of the Divine*, Athènes, Ekdoseis Philologikou Syllogou Parnassos, 1998, pp. 24-25.

⁸⁶ Pour un examen comparé des conceptions de Syrianus et d'Asclépius sur ce point, et notamment sur la spécificité de la localisation dans l'âme humaine de cette médecine dianoétique, cf. A. Madigan, « Syrianus and Asclepius on Forms and Intermediates in Plato and Aristotle », *Journal of the History of Philosophy* 24, p.149-171, 1986, p. 160.

⁸⁷ Ascl., *In Met.*, 171, 8-11.

⁸⁸ Voir, entre autres, Ascl., *In Met.*, 82, 22-24 ; 85, 26-28 ; 87, 30-32 ; 91, 23-26.

⁸⁹ La première présentation de la hiérarchie des vertus remonte au traité I.2 (19) de Plotin. Pour une étude des parallèles, dans le néoplatonisme, entre la hiérarchie des vertus et l'analyse des niveaux ontologiques, cf. S. Stern-Gillet, « Plotinus on Metaphysics and Morality », dans P. Remes & S. Slaveva-Griffin (eds), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, Londres, Routledge, 2014, pp. 396-420.

⁹⁰ Ammonius, *In Isag.*, 3, 8-4, 14. Sur cet aspect, D. O'Meara, « Political Life and Divinization in Neoplatonic Philosophy », *Hermathena* 157, 2014, pp. 155-164.

⁹¹ Ce motif se retrouve dans le commentaire au *Gorgias* d'Olympiodore, rédigé à partir des cours d'Ammonius.

⁹² Voir E. Tempelis, *The School of Ammonius, op. cit.*, p. 36.

ὑποστάσει)⁹³. Dans le commentaire, cette citation, loin de nourrir, comme c'est le cas chez Aristote, une réflexion sur la réceptivité de l'âme intellectuelle à l'égard des formes issues du sensible, est détournée de son sens initial pour étayer l'interprétation selon laquelle Aristote défend la conception d'un intellect divin en acte, producteur, contenant en lui les *logoi* démiurgiques. Cette citation du *DA* selon laquelle « l'âme est le lieu des Formes » a servi de support exégétique à de nombreux développements proposés par les commentateurs péripatéticiens et néoplatoniciens⁹⁴. La réceptivité impassible de l'âme à accueillir les formes se dit dans le *DA* à travers plusieurs images, celle du lieu (l'âme comme lieu des formes), de la matière (l'intellect en puissance est un intellect matériel), de la tablette (l'âme est comme une tablette de cire).

C'est Jamblique le premier qui voit dans l'image de la tablette un indice en faveur d'une lecture concordiste de Platon et d'Aristote sur la question de la réminiscence. Jamblique en effet attire l'attention sur l'objet de la comparaison aristotélicienne. Aristote, dit-il, 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 acte⁹⁵. La précision est significative⁹⁶, 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). 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. Cette interprétation sert de levier à Ammonius, pour montrer qu'Aristote ne s'est pas opposé à la thèse de l'existence des Formes à l'intérieur de l'intellect – tant de l'intellect divin que de l'intellect humain et toujours en associant cette formule du *De Anima* à un passage de la *Métaphysique*. Ainsi, au début du premier livre du commentaire au *De Anima*, rédigé par Philopon, à partir du cours de son maître, lorsqu'il commente en 402b7 la formule τὸ δὲ ζῶον τὸ καθόλου, l'examen de cette formule vient appuyer l'interprétation selon laquelle Aristote lui aussi que genres et espèces préexistent à la pluralité sensible. Pour tenir cette position, il cite la formule de l'âme comme « lieu des formes » en l'associant à la formule de *Met* Λ qui dit que l'ordre dans le général précède l'ordre dans l'armée, ce qui lui permet d'identifier l'intellect aristotélicien de *Met*. Λ au démiurge contenant en lui les Formes⁹⁷.

La citation de *DA* 429 a27-28 apparaît à deux reprises, en T3 et T4b, 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 des deux auteurs sur la question de la causalité des Formes : Aristote à la suite de Platon refuse de séparer les Formes de l'intellect.

Dans ce contexte, l'expression αὐτὸ καθ' αὐτὸ ne désigne plus la séparation de l'intelligible et du sensible, mais renvoie à la soi-disant existence séparée des Formes dianoétiques vis-à-vis de l'âme et des Formes intelligibles vis-à-vis de l'intellect. En T4b, cette question s'inscrit dans le cadre plus général de la question de la réalité de ces instances

⁹³ Sur cette question, cf. A. 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 », dans A. Joosse & A. Ulacco (eds.), *Dealing with Disagreement*, Turnhout, Brepols, à paraître.

⁹⁴ Pour une étude détaillée, de l'histoire de la réception de cette formule d'Aristote chez les commentateurs, cf. C. Steel, « Matter and Soul as 'place of the forms' », dans *Seele und Materie im Neuplatonismus*, J. Halfwassen, T. Dangel, C. O' Brien (eds.), Heidelberg, Universitätsverlag, pp. 233-257.

⁹⁵ Ar., *DA*, III, 4, 430a1-2.

⁹⁶ (Ps.-) Philopon, *In De Anima*, 533, 25-35.

⁹⁷ Philopon, *In De Anima*, 37, 24-31.

intermédiaires que sont les universaux mathématiques⁹⁸. Les réalités mathématiques ont une existence en tant qu'universels dans notre âme : ce sont des raisons dianoétiques (διανοηταὶ οὐσίαι)⁹⁹. Leur existence est elle-même ontologiquement précédée par celle des raisons intellectives (νοηταὶ οὐσίαι), qui sont aussi des « nombres » dans le démiurge¹⁰⁰ – le démiurge possédant la science divine des nombres qui sont auprès de lui¹⁰¹.

Dans le T3, Asclépius met en place un jeu subtil de citations d'Aristote pour montrer que c'est bien la séparation des Formes et de l'intellect que vise Aristote et non l'existence même des Formes. Immédiatement après avoir cité DA 429 a27-28, 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 III, 4.

αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ὁ λέγων ἐν τῇ Περὶ ψυχῆς πραγματεία 'καὶ εὖ γε οἱ τὴν ψυχὴν εἰρηκότες [20] τόπον εἰδῶν', καὶ ὅτι ὁ ἐνεργεῖα νοῦς ἐστὶ τὰ πράγματα, καὶ πάλιν ὅτι ὁ μὲν δυνάμει νοῦς ἐνεργεῖ, ὁ δὲ ἐνεργεῖα νοῦς ποιεῖ.

(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.

L'association des deux premières formules est habituelle chez Ammonius¹⁰², tandis que la dernière, qui est un hapax, est pour le moins étonnante. Chacune de ces trois formules a un statut différent : la première est une citation littérale d'Aristote, la seconde est une paraphrase, qui est un motif classique du néoplatonisme, consistant à identifier l'intellect aux intelligibles. Dire que l'intellect est <identique à> ses objets (ὁ ἐνεργεῖα νοῦς ἐστὶ τὰ πράγματα) est une reprise à peine modifiée de DA 431 b17 (ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστὶν, ὁ κατ' ἐνέργειαν, τὰ πράγματα) et vise à rappeler que si l'intellect divin est une réalité toujours en acte, c'est pour se saisir des intelligibles¹⁰³ et c'est précisément ce qui le rend producteur¹⁰⁴. Ce qui caractérise l'intellect divin, c'est qu'en lui, rien n'est jamais en puissance (οὐδὲν δυνάμει ἐστὶ παρ' αὐτῷ, ἀλλὰ ἐνεργεῖα ἄνευ δυνάμεως ἐπὶ τοῦ νοῦ)¹⁰⁵. La troisième, qui oppose l'intellect humain à l'intellect divin, qui lui est tantôt en puissance, tantôt en acte, est une construction d'Asclépius et son caractère elliptique et paratactique est peut-être l'effet du style oral du commentaire. Elle peut être comprise de deux manières différentes et complémentaires. D'une part, le couple oxymorique δυνάμει ἐνεργεῖ s'oppose au ποιεῖ pour indiquer que la seule chose que peut faire l'intellect humain qui s'actualise, c'est de connaître, tandis que l'intellect divin, toujours déjà en acte, est non seulement toujours connaissant mais également éternellement producteur. Mais on peut penser aussi qu'il y a une opposition entre l'intellect divin *toujours* en acte, toujours connaissant et toujours producteur, tandis que l'âme humaine ne l'est que par *intermittence*¹⁰⁶.

⁹⁸ Pour une analyse de cette question dans les commentaires de Syrianus et d'Asclépius, cf. A. Madigan, « Syrianus and Asclepius », *art. cit.*

⁹⁹ Ascl., *In Met.*, 165, 26-27.

¹⁰⁰ Ascl., *In Met.*, 165, 35-37.

¹⁰¹ Ascl., *In Met.*, 71, 12-13. Les nombres premiers et la science des nombres sont en dieu. Sur ce point, qui est développé dans son *Commentaire à l'Introduction arithmétique de Nicomaque de Gérase*, cf. Ch. Helmig, « The relations between Forms and Numbers in Nicomachus' *Introduction to Arithmetic* », dans M. Bonazzi, C. Lévy, C. Steel, *A Platonic Pythagoreas. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout, Brepols, 2007, pp. 127-146.

¹⁰² On la trouve en T3, T4b et dans le commentaire au *De Anima* d'Ammonius rédigé par Philopon, *In De Anima*, 37, 24-31.

¹⁰³ Ascl., *In Met.*, 165, 33-34.

¹⁰⁴ Ascl., *In Met.*, 165, 36-37.

¹⁰⁵ Ascl., *In Met.*, 148, 32-34. Dans ce passage, Asclépius fait aussi référence au premier principe, qui précède l'intellect, et qui se situe au-delà de l'acte qui caractérise l'intellect (ἡ δὲ πρωτίστη ἀρχὴ καὶ ὑπὲρ ἐνεργειάν ἐστὶν).

¹⁰⁶ Je dois cette remarque à Adrien Lecerf que je remercie.

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, une opposition similaire est développée, entre l'âme humaine, qui reçoit les formes du dieu, et le dieu qui les possède toujours¹⁰⁷. Ces trois formules étant énoncées, Asclépius en conclut qu'Aristote «dépose ouvertement (ἀντικρυσ ἐναποτίθεται)» les Formes dans l'intellect divin¹⁰⁸.

Cette succession de citations où l'on passe de l'âme humaine à l'intellect divin peut être lue comme l'indication des différentes étapes d'une remontée vers les niveaux supérieurs, 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.

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 ses disciples à partir de son enseignement oral. Les trois méthodes mises en œuvre dans les différents extraits que nous avons présentés sont au service de ce projet de lecture. En les comparant avec celles déployées par Syrianus dans son propre commentaire, il apparaît bien que, même si la doctrine philosophique est commune, la manière d'envisager l'activité consistant à commenter Aristote est différente dans les deux cas¹⁰⁹. Pour Syrianus, il s'agit essentiellement de défendre Platon en retournant contre son Aristote des attaques qu'il a lui-même déployées contre son maître, à savoir la méconnaissance de la nature des substances incorporelles, pour Ammonius, de montrer tout ce que le texte d'Aristote porte en lui d'héritage platonicien. Il y a là bien davantage qu'une différence de posture plus ou moins adversative à l'égard d'Aristote¹¹⁰. Syrianus a le projet de défendre la supériorité de l'enseignement de Platon en déconstruisant une à une les attaques aristotéliennes, tandis qu'Ammonius essaie pour sa part d'entrer dans la compréhension du détail du texte de la *Métaphysique* et, à partir de là, d'en proposer une interprétation en langage platonicien : la métaphysique, la science recherchée, c'est la science de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire de l'être qui a une « puissance générative »¹¹¹, comme cela est expliqué dans le commentaire au livre Γ. La lecture d'Aristote n'est plus simplement une lecture propédeutique, c'est la lecture d'un auteur qui défend une ontologie qui n'est pas fondamentalement différente de celle de Platon. En effet, le point de départ du projet philosophique d'Ammonius est de proposer une lecture d'Aristote qui lisse les oppositions avec Platon. La perte des commentaires qu'Ammonius a consacrés aux *Dialogues* de Platon ne permet toutefois pas de savoir quelle était, dans l'exégèse des textes platoniciens, sa proximité avec ses maîtres athéniens. Aussi, opposer trop vivement les positions de Syrianus et d'Ammonius, comme l'avait fait K. Praechter, n'est sans doute pas rendre justice à la continuité pédagogique qui a uni les représentants des écoles d'Athènes et d'Alexandrie, mais *a contrario*, réduire leurs spécificités doctrinales à de simples variations mineures¹¹², n'est pas non plus faire droit à la position

¹⁰⁷ Ascl., *In Met.*, 80, 30-33.

¹⁰⁸ Ascl., *In Met.*, 69, 21-22. L'adverbe ἀντικρυσ est fréquemment utilisé pour indiquer qu'Aristote partage bien l'opinion de Platon. Par exemple au sujet de l'identification entre le dieu et la cause productrice (*In Met.*, 103, 3) ou au sujet de l'accord d'Aristote avec Empédocle, Pythagore et les Platoniciens au sujet des principes intelligibles (*In Met.*, 233, 39). Sur ce point, cf. la contribution de G. Guyomarc'h dans ce volume. Quant au verbe ἐναποτίθεται, il peut peut-être indiquer, outre l'inclusion des Formes dans l'intellect, le fait qu'Aristote, en les « déposant » n'admet de Formes qu'au niveau de l'intellect divin (en « faisant descendre » le Modèle platonicien dans l'intellect démiurgique).

¹⁰⁹ C. d'Ancona, Recension de « Hadot I., (2015), *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, Leiden, Brill, 2015 », *Studia Graeco-Arabica* 5, 2015, pp. 375-384, [pp. 382-384].

¹¹⁰ A. Madigan, « Syrianus and Asclepius », *art. cit.*, p. 171.

¹¹¹ Ascl., *In Met.*, 225, 16.

¹¹² C'est la position d'I. Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, Leiden, Brill.

draft version

singulière qu'a adoptée Ammonius vis-à-vis de l'héritage de Proclus et de Syrianus¹¹³.

2015, p. 153, pour qui différences d'approches entre les commentateurs néoplatoniciens ne sont qu'affaire de nuance ou d'accentuation, les uns prônant un concordisme modéré, comme c'est le cas de Syrianus, les autres, un concordisme plus engagé, comme c'est le cas d'Ammonius.

¹¹³ B. van den Berg, « Smoothing over the Differences: Proclus and Ammonius on Plato's *Cratylus* and Aristotle's *De Interpretatione* », dans P. Adamson *et alii* (eds), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries I* (Supp. 83-1), London, Institute for Classical Studies, 2004, pp.191-201.