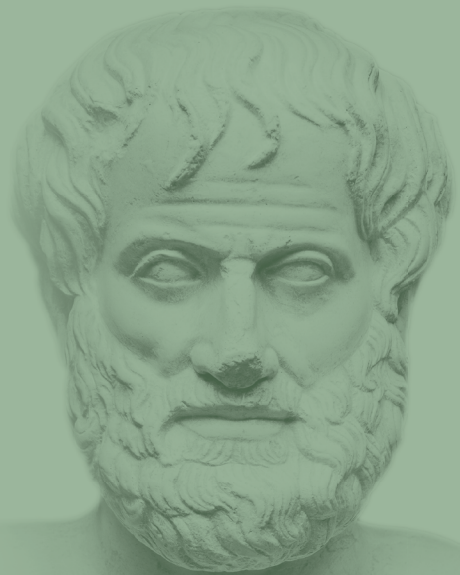


Baghdassarian | Papachristou | Toulouse (éd.)

Relectures néoplatoniciennes de la théologie d'Aristote



ACADEMIA

<https://doi.org/10.5771/9783896659255>

Generiert durch Nomos Verlagsgesellschaft, am 04.01.2021, 14:59:37.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

International Aristotle Studies

Edited by

Lloyd P. Gerson

Carlo Natali

Christof Rapp

Gerhard Seel (em.)

Volume 9

Fabienne Baghdassarian
Ioannis Papachristou
Stéphane Toulouse (éd.)

Relectures néoplatoniciennes de la théologie d'Aristote



<https://doi.org/10.5771/9783896659255>

Generiert durch Nomos Verlagsgesellschaft, am 04.01.2021, 14:59:37.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

© Coverpicture: Mo Semsem – istockphoto.com

Ouvrage publié avec le soutien du Centre Léon Robin (UMR 8061 CNRS / Sorbonne Université) et du Centre Atlantique de Philosophie (CAPHI – EA 7463)

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-89665-924-8 (Print)
978-3-89665-925-5 (ePDF)

British Library Cataloguing-in-Publication Data

A catalogue record for this book is available from the British Library.

ISBN 978-3-89665-924-8 (Print)
978-3-89665-925-5 (ePDF)

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Baghdassarian, Fabienne / Papachristou, Ioannis / Toulouse, Stéphane
Relectures néoplatoniciennes de la théologie d'Aristote
Fabienne Baghdassarian / Ioannis Papachristou / Stéphane Toulouse (eds.)
235 pp.

Includes bibliographic references and index.

ISBN 978-3-89665-924-8 (Print)
978-3-89665-925-5 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

1st Edition 2020

© Academia Verlag within Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, Germany 2020. Overall responsibility for manufacturing (printing and production) lies with Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.

This work is subject to copyright. All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or any information storage or retrieval system, without prior permission in writing from the publishers. Under § 54 of the German Copyright Law where copies are made for other than private use a fee is payable to “Verwertungsgesellschaft Wort”, Munich.

No responsibility for loss caused to any individual or organization acting on or refraining from action as a result of the material in this publication can be accepted by Nomos or the editors.

Visit our website
www.academia-verlag.de

Table des matières

Introduction	7
1. Le moteur immobile est-il « acte pur » ? <i>Enrico Berti</i>	11
2. Le livre Lambda de la <i>Métaphysique</i> d'Aristote dans les traités de Plotin : une réflexion sur les principes et l'Âme <i>Angela Longo</i>	27
3. La puissance infinie du Principe : Plotin, Proclus, Simplicius <i>Philippe Soulier</i>	51
4. Proclus' <i>Elements of Physics</i> and the Axiomatisation of Kinematics <i>Jan Opsomer</i>	83
5. The Causality of the Prime Mover in Simplicius <i>Alberto Ross</i>	103
6. « Il n'est pas bon que plusieurs gouvernent » Théologie aristotélicienne et philosophie première dans l'École d'Ammonius <i>Marc-Antoine Gavray</i>	123
7. John Philoponus on the Divine Substance: A Preliminary Study <i>Ioannis Papachristou</i>	151
8. Jean Philopon – Fragments grecs de l' <i>Arbitre</i> <i>Adrien Lecerf (Présentation des textes par Ioannis Papachristou)</i>	167
Bibliographie	201
Index nominum	223
Index locorum	227

6. « Il n'est pas bon que plusieurs gouvernent » Théologie aristotélicienne et philosophie première dans l'École d'Ammonius

Marc-Antoine Gavray
(FRS-FNRS/Université de Liège)

Dans l'ordre de lecture suivi par les néoplatoniciens de l'École d'Ammonius, le fils d'Hermias (v^e-vi^e siècles PCN), la *Métaphysique* occupait le dernier rang, point culminant des études aristotéliciennes¹. Elle était conçue comme l'aboutissement des écrits d'Aristote, le lieu où se déployait sa théologie – tout comme, à l'inverse, les *Catégories* en constituaient le point d'entrée en raison de leur statut instrumental. Une telle place ne surprend plus le lecteur familier des commentaires néoplatoniciens. Ce qui l'étonne davantage, c'est de constater que, si tous les commentateurs la justifient au moyen des mêmes éléments, puisés notamment dans la *Métaphysique*, ils utilisent tantôt des arguments différents, tantôt les mêmes arguments mais dans des cadres distincts. Tel est le cas par exemple de la citation de l'*Iliade* qui clôture le livre Λ de la *Métaphysique* :

οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ· εἷς κοίρανος ἔστω².

« Il n'est pas bon que plusieurs gouvernent ; un seul doit gouverner. »

Je voudrais examiner ici comment ce vers d'Homère (et, surtout, sa reprise par Aristote) dessine un cadre pour l'interprétation de la *Métaphysique* à travers son utilisation récurrente par les commentateurs néoplatoniciens tardifs d'Aristote. Cet examen me mènera à interroger le statut théologique que ces auteurs reconnaissent à ce traité, ses conséquences et ses limites, c'est-à-dire ce qu'ils entendent par « théologie » à propos d'Aristote et comment ils articulent cette notion à celles, voisines, de « science première » et de « philosophie première ». Pour le dire autrement, je voudrais soulever la double question suivante en prenant Homère pour guide : si la *Métaphysique* culmine à leurs yeux l'œuvre d'Aristote, d'où tire-t-elle ce statut et de

1 Asclépius, *In Metaph.* 1.8-19 ; 3.21-4.3.

2 Homère, *Iliade*, II, v. 204 ; Aristote, *Métaphysique* Λ 10, 1076a3-4 (hormis mention contraire, je traduis).

quelle façon celui-ci sert-il de motif théologique pour interpréter la totalité du traité, voire le *corpus* aristotélicien dans son ensemble ?

Un cadre (vaguement) théologique

Le vers que cite Aristote survient au deuxième chant de l'*Illiade*. Homère raconte alors que la dissension règne parmi les Achéens, dont certains envisagent de regagner leur patrie. Après un conseil restreint au cours duquel Agamemnon, inspiré par un songe de Zeus, encourage les chefs à camper devant Troie, il tient devant l'assemblée réunie au complet un discours où, par ruse, il invite tout le monde à reprendre la mer, à la suite de quoi Ulysse se met à parcourir les rangs pour motiver les troupes à rester aux portes de la ville. Aux soldats qui lui opposent de la résistance, il s'exclame :

« Malheureux, reste tranquillement à ta place et écoute l'avis de ceux qui valent mieux que toi. Toi, tu es inapte à la guerre, lâche, et tu ne comptes pas plus au combat qu'au Conseil. Nous, ici, les Achéens, nous ne pouvons pas tous régner. Il n'est pas bon que plusieurs gouvernent : un seul doit gouverner, un seul doit être roi, celui à qui le fils du fourbe Cronos a confié le sceptre et les lois pour régner³. »

Ces paroles, souligne Homère, ont pour effet d'apaiser l'armée. Tous reconnaissent ainsi la souveraineté d'Agamemnon, qu'il a reçue d'Atrée, lui-même de Pélops, à qui Zeus l'a confiée par l'intermédiaire d'Hermès : une généalogie du pouvoir qui remonte ultimement à un dieu souverain de l'univers.

Aristote a-t-il cette chaîne causale à l'esprit au moment de conclure le livre Λ ? Il termine le dernier chapitre par la critique de ceux qui accordent la primauté au nombre mathématique et font de l'univers une suite de substances indépendantes, telle une succession d'épisodes. Par là, il vise les platoniciens, et Speusippe en particulier, mais sans les nommer⁴. Selon lui, un tel épisodisme contraint à démultiplier les principes et à mal gouverner les étants – ce que ceux-ci ne peuvent tolérer. Et de conclure avec l'*Illiade*. La citation s'inscrit ainsi dans un contexte ontologique qui transporte la di-

3 Homère, *Illiade*, II, v. 200-206 (éd. T. W. Allen).

4 Aristote, *Métaphysique* Λ 10, 1075b37-1076a4. Certains rangent en effet ce passage dans les témoignages de Speusippe : fr. 30.5 Tarán. Isnardi Parente ne retient que les quelques lignes qui précèdent la citation (fr. 52). Cf. *Métaphysique* Z 2, 1028b18-24 (= fr. 48 Isnardi Parente) ; N 3, 1090b13-20 (= fr. 86 Isnardi Parente).

mension politique sur le plan métaphorique : la souveraineté d'un principe cosmologique unique paraît nécessaire à la bonne gouvernance de la totalité des étants. La métaphore boucle en quelque sorte le chapitre, qui s'ouvrirait avec une interrogation sur la relation du bien à l'univers : est-il quelque chose de séparé ou son ordre immanent, à moins qu'il ne soit les deux à la fois ? Pour illustrer ce modèle conjoint qui recevait sa faveur, Aristote utilisait l'exemple de l'armée, dont le bien réside dans son ordre et son stratège : si toute partie contribue au bien général, seul le stratège, à la fois dirigeant politique et militaire, possède une vision claire de l'ensemble⁵. On le voit, la métaphore reste vive chez Aristote : ce qui vaut pour l'unité politique et militaire vaut également pour l'univers dans son ensemble.

Cette utilisation métaphorique ne s'est pourtant pas imposée à la tradition péripatéticienne. Quand en effet Théophraste cite le vers dans les *Caractères*, c'est sans la moindre connotation métaphysique. Pour l'oligarque dont il dresse le portrait, celui qui recommande de confier les pleins pouvoirs à un seul homme, lui-même, il s'agit de l'unique vers à retenir chez Homère⁶. Quand, plus tard, Alexandre d'Aphrodise examine le préférable et son application dialectique, il cite deux passages de l'*Illiade* pour illustrer la nécessité de suivre le jugement des hommes de bien : *Illiade*, XII 243 pour la sphère militaire (κατὰ πόλεμον), et celui qui nous occupe ici pour la sphère politique (κατὰ πολιτείαν)⁷. Enfin, pour revenir à Aristote, il lui arrive ailleurs de conserver au propos sa pleine portée politique. Quand il en vient à la démagogie dans son analyse des formes de la démocratie, il la décrit comme le régime gouverné par la foule et les décrets, et non par la loi⁸. Le peuple y ressemble à un monarque, un être unique mais composé par une multitude. C'est cette réflexion qui conduit Aristote à se demander si c'est à ce type d'autorité multiple qu'Homère fait allusion dans notre passage de l'*Illiade*, ou bien s'il a plutôt en tête un régime polyarchique.

De ce survol, il ressort que, même si la citation d'Homère pouvait déjà avoir revêtu un tour proverbial, la tradition péripatéticienne lui conserve

5 Aristote, *Métaphysique* Λ 10, 1075a11-25. Il passe ensuite à la position (absurde) de tous ceux qui parlent autrement : les physiciens (Empédocle, Anaxagore), les théologiens et, enfin, les platoniciens.

6 Théophraste, *Caractères* 26, 2.6.

7 Alexandre d'Aphrodise, *In Top.* 225.17-26. *Illiade*, XII 243 : « un seul présage est excellent : venir en aide à sa patrie ». Notre citation d'Homère apparaît une autre fois sous le nom d'Alexandre, mais dans une partie apocryphe du Commentaire à la *Métaphysique*, consacrée à la fin du livre *Lambda* (*In Metaph.* 721.31).

8 Aristote, *Politiques* IV 4, 1292a4-15.

sa valeur politique. Le vers de l'*Illiade* y vaut en outre pour lui-même, sans la médiation d'Aristote, dont la transposition métaphysique reste sans suite. Pour que surgisse à nouveau une lecture théologique, il faut attendre l'époque impériale, chez les auteurs judéo-chrétiens. Dans le commentaire d'un passage de la *Genèse*, Philon d'Alexandrie s'interroge sur la raison pour laquelle Dieu s'exprime au pluriel, comme s'il s'incluait dans une pluralité : ποιήσωμεν, ὡς εἰς ἡμῶν⁹. À cette hypothèse, Philon objecte la nécessité d'un seul dieu pour diriger la totalité des êtres, dans la mesure où aucun ne l'égalé en dignité. La citation d'Homère survient ici à titre d'argument d'autorité, dont Philon affirme sans détour la valeur théologique : « ce n'est pas tant au sujet des hommes et des cités que se rapporte justement ce vers, mais de Dieu et du monde ». Trois siècles plus tard, Eusèbe de Césarée mêle habilement les deux significations dans le récit du premier martyr de Palestine, Procope de Césarée¹⁰. Dans un premier temps, celui-ci fut jugé pour avoir refusé de sacrifier aux dieux allégués, estimant qu'il n'en existait qu'un seul digne de l'honneur ; dans un second temps, il eut la tête tranchée pour avoir récité le mot du poète, alors qu'il était invité à porter une libation aux quatre empereurs. Si, *stricto sensu*, la citation vise le modèle politique de la tétrarchie, l'enchaînement des griefs souligne le lien étroit entre une perspective théologique et une critique du pouvoir temporel exprimée au moyen d'une formule prise dans la tradition. Dans les deux cas, Homère reste dans la coulisse (Eusèbe parle seulement de τὸ ποιητικόν) et, clairement, Aristote ne constitue pas la toile de fond¹¹. À leur propos, il est possible de parler d'une utilisation théologique mais pas métaphysique, au sens où la chaîne causale inhérente au modèle aristotélicien (et au récit homérique) reste inexploitée.

Ce sont donc les néoplatoniciens qui vont nourrir la lecture métaphysico-théologique du vers d'Homère tel qu'Aristote l'utilise. Sans entrer dans le détail de *Métaphysique* Λ 10, il est possible de classer les raisons de leur intérêt selon deux registres. Le premier relève du projet concordiste : avec la citation de l'*Illiade*, Aristote se montre à leurs yeux conscient de l'ac-

9 Philon d'Alexandrie, *De Confusione linguarum* 170 Wendland : il commente *Genèse* 1.26 et 3.22. Philon cite le vers d'Homère ailleurs, mais en conservant le sens politique (*Legatio ad Gaium* 149 Cohn et Reiter).

10 Eusèbe de Césarée, *De martyribus Palaestinae, rec. brevior* I 1.1-9 Bardy.

11 Toutes les autres occurrences recensées chez des auteurs de l'époque conservent la signification politique, soit dans un contexte d'explication textuelle (ou de glose), soit dans un contexte plus proprement politique. Une exception est sans doute le Pseudo-Justin, *Exhortation aux Grecs* 17 D 4-5 Morel, qui insiste sur la dimension politique, mais dans un contexte théologique.

cord doctrinal qui l'unit aux anciens théologiens, prouvant que d'Homère à la *Métaphysique*, la conséquence théologique est bonne. Du reste, la fin du chapitre s'inscrit dans une critique du platonisme, du moins d'une certaine compréhension de la théorie platonicienne des principes. Aristote évoque ainsi une mauvaise articulation, épisodique, des niveaux du système pour lui opposer la seule manière correcte de penser la dépendance de tous les étants à l'égard de leur principe premier. Le second registre de raisons concerne quant à lui le contexte métaphysique. Par la citation, Aristote souligne non seulement la nécessité de l'unicité du premier principe, mais il l'associe au Bien – οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω pouvant aisément se comprendre, du moins pour celui qui sait lire, comme l'affirmation que « le bien n'est pas un principe pluriel ; (l')un doit être (le) principe ». La formule rappelle qu'Aristote s'est élevé au plus haut degré de la hiérarchie principielle, l'Un-Bien, tout en tentant de clarifier la relation de dépendance que tous les étants entretiennent à son égard (et à celui de l'intelligence). Dans ces conditions, la citation d'Homère paraît suffisamment riche pour que les Commentateurs néoplatoniciens s'en emparent.

L'aphorisme de la théologie d'Aristote

Au vu de cette richesse providentielle, on pourrait s'attendre à ce que notre vers reçoive un usage formulaire, semblable à celui qui permettait aux rhapsodes de mémoriser les épopées et de réveiller épisodiquement les auditeurs par l'évocation rituelle d'éléments familiers. Or la formule va susciter différentes lectures.

Partons des *Prolégomènes* à la philosophie et des prologues des Commentaires aux *Catégories* écrits dans l'École d'Alexandrie (Ammonius, Philopon, Simplicius, Olympiodore et David). Tous remontent ultimement à une même source, les leçons d'Ammonius¹². Tous, à l'exception de Jean Philopon, citent le vers d'Homère dans le cadre du questionnaire préalable qui brosse, au moyen d'un canevas réglé, un tableau de la philosophie d'Aristote et, du même coup, balise l'exégèse à venir¹³. Tous en font pourtant un usage propre, comme en atteste le quatrième point de ce question-

12 Hormis pour Simplicius, tous portent la trace d'un enseignement oral (ἀπὸ φωνῆς). Suivant I. Hadot, je rends à David le Commentaire que lui attribuent les manuscrits, au lieu – avec Busse – de l'assigner à Élias.

13 Ces introductions ont fait l'objet d'une étude comparée par I. Hadot (1989), qui l'a reprise récemment (2015), p. 129-136. Je me concentre cependant sur un aspect qu'elle n'a pas creusé : la portée théologique de ce vers d'Homère.

naire introductif, qui pose la question de la finalité (τέλος) de la philosophie d'Aristote. Voici la réponse d'Ammonius telle qu'elle est éditée par Busse :

« Ensuite, quatrième, il faut chercher quelle est la fin, c'est-à-dire l'utilité manifeste à nos yeux (τί τὸ τέλος καὶ τὸ ἀναφαινόμενον ἡμῖν χρήσιμον) de la philosophie aristotélicienne. Nous répondrons qu'elle consiste à remonter au principe commun de toutes choses (τὸ ἀνερχθῆναι ἐπὶ τὴν κοινὴν ἀπάντων ἀρχὴν) et à connaître (γινῶναι) que celui-ci est une bonté en soi une, incorporelle, sans partie, incircrivable, indéterminable et infiniment puissante (μία... ἀσώματος ἀμερῆς ἀπερίληπτος ἀπερίοριστος ἀπειροδύναμος αὐτοαγαθότης). Car il n'est pas simplement bon. Il faut en effet savoir que, tout comme nous disons blanc le corps qui a reçu la blancheur et blancheur la qualité elle-même, est dit bon le corps qui a reçu la bonté et qui participe d'elle, tandis que la bonté est comme [son] existence et [son] essence¹⁴. »

La finalité de la philosophie d'Aristote consiste à remonter à un principe premier et, de ce point de vue, elle se confond avec son utilité, au sens où, en même temps qu'elle apporte la clarté sur ce premier principe, elle permet à ses lecteurs d'y accéder. Reste à établir de quel « principe premier » traite cette entreprise pédagogique-philosophique. Sur ce point, la réponse s'avère plus délicate. D'un côté, Ammonius appelle ce principe « bonté en soi » et lui attribue des propriétés inhérentes à l'Un quand il le dit incircrivable, indéterminable et infiniment puissant¹⁵. Sous cet angle, la philosophie d'Aristote mènerait à l'Un-Bien, principe suprême du système néoplatonicien. De l'autre côté, Ammonius décrit ce principe dans des termes qui l'associent à l'intellect et à l'Être-Un, plutôt qu'au principe premier. Non seulement il définit sa relation aux sensibles au moyen de la participation, le qualifiant lui-même d'*existence* et d'*essence* du bien – deux modalités qui relèvent du registre de l'ontologie –, mais il décrit la voie qui y mène par l'acte de connaître (γινῶναι), faisant ainsi de la connaissance de ce qu'est le principe la finalité de la philosophie aristotélicienne. Or, dans la pensée néoplatonicienne, cette voie d'accès, la connaissance, ne peut ex-

14 Ammonius, *In Cat.* 6.9-16 Busse. Avec I. Hadot, et contrairement à Busse qui le supprime, je conserve le dernier mot et résous l'abréviation en [αὐτοῦ].

15 Proclus qualifie l'Un d'ἀπερίληπτος et d'ἀπερίοριστος, en tant que première cause saisie au mieux par les négations (*In Parm.* VI 1074.4-7 Cousin). Il considère aussi que l'Un de la première hypothèse du *Parménide* est ἀπερίοριστος et ἀπερίγραφος (VI 1069.16-23).

céder le niveau de l'Être et de l'intelligence. Par conséquent, le point d'aboutissement de la philosophie propre à Aristote demeure incertain à ce stade¹⁶. Un passage du manuscrit M que Busse ne retient pas pour établir son édition, mais qu'il mentionne dans son apparat critique, permet cependant d'avancer un peu. Ammonius y ajoute en effet :

« Et cela, nous l'entendrons d'Aristote, qui ne l'énonce ni au petit bonheur ni sans démonstration, en quoi il ne se distinguerait pas d'un simple profane, mais avec une démonstration irréfutable, là où il énonce avec force ce propos grave : “ Il n'est pas bon que plusieurs gouvernent ; un seul doit gouverner ”¹⁷.

Ammonius souligne la solennité du propos homérique, qu'Aristote reprend de façon pleine et assumée, mais en y ajoutant la force démonstrative : la scientificité aristotélicienne apparaît ainsi profondément théologisée. Dès lors, en concluant ce quatrième κεφάλαιον sur les mêmes mots que le livre Λ, Ammonius suggère que toute la philosophie d'Aristote est guidée par ce court passage de la *Métaphysique*, dont la finalité est d'une certaine manière condensée en cette seule phrase.

À maints égards, la réponse d'Olympiodore dans ses *Prolégomènes* suit mot pour mot le Commentaire d'Ammonius, dont il s'écarte seulement sur deux points. D'un côté, il complète la liste des attributs de la bonté en ajoutant qu'elle est « désirable par tout ce qui est naturel »¹⁸. Ce faisant, il érige l'αὐτοαγαθότης en cause finale, avant de mentionner la bonté à laquelle participent toutes les choses bonnes – c'est-à-dire leur cause paradigmatique, dans le lexique néoplatonicien tardif. De l'autre, il insiste sur la valeur théologique du vers d'Homère, qu'il cite après l'analogie de la participation :

« Et “qu'il n'est pas bon que plusieurs gouvernent ; un seul doit gouverner, un seul doit être roi”, Aristote lui-même le dit dans la *Métaphy-*

16 Cette ambiguïté interdit selon moi de déduire de ce passage, comme le fait P. Golitsis (2017), p. 249, que « en dernière analyse, la Bonté en soi, la cause finale à laquelle nous conduit la théologie aristotélicienne, n'est pas autre chose que le bien de l'Intelligence, cause efficiente de l'univers. Pour Aristote, “le principe unique de toutes choses”, c'est-à-dire dieu, est l'Intelligence ».

17 Il revient à I. Hadot d'avoir attiré l'attention sur ce passage supprimé (1989), p. 98, n. 5 : καὶ ταῦτα τοῦ Ἀριστοτέλους ἀκούσομεν, οὐχ ὡς ἔτυχεν οὐδὲ χωρὶς ἀποδείξεως λέγοντος, οὐδὲ ἂν οὕτως ἰδιώτου διοίσειεν, ἀλλὰ μετὰ ἀποδείξεως ἀρραγούς, ἔνθα καὶ τὸ ἐμβριθὲς ἐκεῖνο ἀναφθέγγεται· οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ· εἰς κοίρανος ἔστω.

18 Olympiodore, *In Cat.* 9.17 Busse : ὀρεκτικὴ πᾶσι τοῖς κατὰ φύσιν.

sique, en théologien (θεολογῶν) : “que le principe est un, il est possible de l’établir de la manière suivante : tous les étants sont bien administrés, et même à bon droit, car il n’est pas possible que les étants soient mal administrés en présence d’un dieu. Ce qui est bien administré est ordonné, or ce qui est ordonné l’est par l’un, par conséquent les étants sont ordonnés par l’un.” Cet organisateur, nous l’appelons principe de toutes choses, dont la connaissance (ἡ γνῶσις) est la finalité de la philosophie d’Aristote¹⁹. »

Dans ce résumé de la fin de Λ 10, Olympiodore adopte le registre ontologique, mais afin de souligner le rôle de l’un. La présentation est toutefois trop sommaire pour affirmer qu’il se réfère à l’Un-Bien ou à l’Être-Un ; et sans doute reste-t-il vague car il s’adresse à un public de débutants encore peu informés des subtilités doctrinales. L’essentiel est de retenir qu’à ses yeux, Aristote fait œuvre de théologie, voire qu’en un sens la convocation d’Homère confirme la dimension théologique de l’exposé aristotélicien. Autrement dit, la forme démonstrative – syllogistique – de l’exposé d’Aristote répond à la finalité qui lui est assignée, à savoir mener à la *connaissance* du principe de toutes choses, une connaissance elle-même démonstrative. Or connaître de façon démonstrative, c’est nécessairement rester au niveau de l’intelligence, sans remonter au-delà. À nouveau, le vers d’Homère suffit à insinuer qu’Aristote s’est hissé à un degré supérieur du système, c’est-à-dire à distinguer entre la finalité et l’utilité *pour nous, ses lecteurs*, de sa philosophie (la connaissance démonstrative du principe) et la connaissance réelle du système qu’il a lui-même atteinte (et qui sous-tend sa philosophie)²⁰.

Cette dualité se retrouve à l’œuvre dans le Commentaire de David. Ce dernier ne parle ni de la bonté ni de ses attributs, mais il se limite à l’unité du principe dont il allonge de façon considérable la démonstration en la formalisant au moyen de deux divisions dichotomiques différentes. Voici comment il l’introduit :

19 Olympiodore, *In Cat.* 9.21-30 Busse. Notons qu’Olympiodore est le seul à citer le début du vers suivant d’Homère (« un seul doit être roi », εἷς βασιλεύς), que ne cite pas non plus Aristote, signe que le texte homérique est encore bien présent dans la mémoire des néoplatoniciens.

20 Olympiodore cite le vers d’Homère à deux autres reprises. Dans l’*In Gorg.* 42, 2.7-11 Westerink, celui-ci lui sert à soutenir que la constitution doit suivre le modèle du *cosmos* et avoir un seul ἄρχων. Dans l’*In Phd.* 12.3 Westerink, il vient confirmer que la multiplicité (du sensible) doit être postérieure à l’unité (de la forme). Dans les deux cas, Olympiodore ne fait aucune référence à Aristote et le vers apporte seulement une autorité.

« Il faut admettre que le propos, pris chez le poète (παρὰ τῷ ποιητῆ), s'applique plutôt à un dieu qu'à un roi (ἐπὶ θεοῦ ἢ περ ἐπὶ βασιλέως) : "il n'est pas bon que plusieurs gouvernent". Et que le principe de toutes choses est un, Aristote le montre dans la *Métaphysique*, quand il théologise de la façon suivante (θεολογῶν οὕτως)²¹. »

Les divisions qui suivent visent à illustrer la scientificité de la philosophie d'Aristote. Or, si David invoque le vers d'Homère, dont il affirme que la signification est théologique plutôt que politique, c'est avant tout pour attribuer une théologie à Aristote, et même la théologie la plus élevée, et ainsi éviter non seulement de l'enfermer dans l'approche scientifique du divin, mais aussi de le cantonner dans les degrés inférieurs du système. Son insistance s'explique du reste par un élément qu'il est le seul à mentionner : d'après Aristote, le premier principe est producteur (ποιητική) des cieux et des corps sublunaires. Cette thèse oblige David à admettre la valeur *physique* de la démonstration que déploie *Métaphysique* Λ, ce qui expose la lecture néoplatonicienne à deux objections :

« Mais si on objecte que, d'après Aristote, les principes sont multiples – car il y a autant d'objets qui se meuvent circulairement que d'immobiles : il dit en effet que sept intellects s'appliquent aux sphères et les meuvent, mais qu'ils sont eux-mêmes immobiles –, dans ce cas, toutefois, il y a également un seul principe. Tous les intellects inférieurs (πάντες οἱ ὑποβεβηκότες νόες) sont en effet dépendants de l'un qui meut la sphère fixe. Et si on t'objecte : "mais pour quelle raison dit-il que c'est l'intellect qui est le tout premier principe, et non le bien comme Platon ?", sache qu'aussitôt après les traités physiques, dans la *Métaphysique*, là où il se fait théologien, Aristote dit à raison que l'intellect est un principe plus physique (τὸν νοῦν φυσικωτέραν ἀρχὴν), alors qu'il sait aussi que le bien est le principe unique de l'être (τὸ ἀγαθὸν τὴν μίαν τοῦ ὄντος ἀρχὴν), comme le montre le prologue de son *Éthique* : "tout art, toute méthode, et encore toute activité et toute délibération semblent désirer un bien²²." C'est pourquoi on déclare justement que le bien est ce que toute chose désire. Il faut en outre savoir que, quand Aristote fait de la théologie, c'est toujours en physicien (ἀεὶ θεολογῶν ὁ Ἀριστοτέλης φυσιολογεῖ) (car, si la physique traite des mus et la théologie des immobiles, alors, dit-il, les immobiles sont causes de

21 David, *In Cat.* 119.31-120.2 Busse. La première dichotomie a été représentée par I. Hadot (1989), p. 99.

22 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1094a1-2.

ce qui passe par le mouvement), tout comme Platon, pour sa part, quand il fait de la physique, c'est toujours en théologien (ἀεὶ φυσιολογῶν θεολογεῖ), en introduisant partout la doctrine des idées (τὸ δόγμα τῶν ἰδεῶν). Voilà pour le quatrième chapitre²³. »

La réponse à ces objections fixe avec plus de précision le niveau auquel les commentateurs néoplatoniciens situent *Métaphysique* Λ, à savoir à l'interface entre physique et théologie. En soulignant en effet l'articulation entre le mouvement des sphères et leurs principes immobiles, la seconde révèle qu'Aristote aborde la théologie en physicien, dans la mesure où il traite les objets de la théologie dans un contexte physique : il examine les intellects immobiles du point de vue de leur action motrice sur les sphères. Et quand David conclut que l'intellect d'Aristote est « un principe plus physique », il rappelle simplement que la *Métaphysique* l'envisage dans le cadre d'un problème physique, l'origine du mouvement. Il n'en reste pas moins un principe théologique, unique et immobile, comme le rappelle la réponse à la première objection. Aussi le tout premier principe d'Aristote, celui sur lequel se conclut *Lambda*, est-il le tout premier intellect. Sa primauté n'est cependant pas absolue : il est tout premier seulement dans le cadre de la physique théologique, au sens où il est la toute première origine du mouvement. David distingue ainsi entre le degré d'exposition adopté en *Métaphysique* Λ, point d'aboutissement théologique à l'ensemble de la physique d'Aristote, et la reconnaissance par ce dernier d'un principe supérieur au premier intellect. C'est ici que la citation d'Homère, à laquelle fait dans ce cas écho l'*incipit* de l'*Éthique à Nicomaque*, prend toute son importance, car elle permet de dépasser définitivement le niveau physique : au-delà de l'intellect cause motrice de l'univers, il y a un principe véritablement premier dont celui-ci dépend et que toute chose désire, à titre de cause finale. Ce principe, c'est le Bien ou l'Un, qui transcende l'Être et l'intellect. Dans la *Métaphysique* Λ, Aristote déploie dès lors une théologie à la fois physique et scientifique, qui fait signe vers une théologie culminant dans le Bien. Et, chez David, la citation d'Homère ne résume plus seulement le projet de *Lambda*, elle annonce déjà les termes de son dépassement.

Simplicius insiste à son tour sur l'articulation entre *Éthique* et *Métaphysique*, allant jusqu'à reconnaître deux fins à la philosophie d'Aristote :

« La finalité de la philosophie de cet homme est, sur le plan éthique (κατὰ τὸ ἦθος), la perfection au moyen des vertus et, sur le plan cogni-

23 David, *In Cat.* 120.19-121.4 Busse.

tif (κατὰ δὲ τὴν γνῶσιν), la remontée vers le principe unique de toutes choses. Il connaît en effet ce dernier de façon scientifique (ἐπιστημονικῶς), le vénère et le proclame d'une voix éclatante : "il n'est pas bon que plusieurs gouvernent". La finalité commune aux deux autres, qui échoit à l'homme, est le bonheur le plus achevé, à l'égard duquel Aristote n'est en rien en reste d'hyperbole par rapport aux éminents philosophes passés. Celui qui est remonté jusqu'à celui-ci, il ne juge même plus digne de l'appeler homme, mais dieu. Telle est la façon grandiloquente dont il s'exprime à la fin de l'*Éthique à Nicomaque*²⁴. »

À nouveau, le vers d'Homère résume la philosophie d'Aristote et permet, par sa solennité, de dépasser l'approche scientifique du principe. En un sens, il réconcilie les deux fins, éthique et cognitive, car le bonheur complet consiste à s'assimiler au premier principe : le bien réside dans l'unité, à laquelle la vertu et la connaissance mènent conjointement. Contrairement à ses condisciples, Simplicius ne parle pas directement de théologie. Par l'identification du bonheur à la divinisation de l'homme, il révèle en revanche la convergence de la philosophie pratique et de la philosophie théorique d'Aristote, refusant ainsi de limiter sa théologie à un discours scientifique, c'est-à-dire à une approche purement cognitive du divin. À ses yeux, la théologie qu'Aristote développe en *Métaphysique* Λ réalise pleinement son projet éthique²⁵.

De ces introductions générales à la philosophie d'Aristote, il ressort nettement qu'aux yeux des commentateurs alexandrins, tout son projet est d'élaborer une théologie scientifique, dont la nécessité démonstrative permet au lecteur d'atteindre la connaissance du principe de toutes choses, qui culmine en *Métaphysique* Λ. Ce projet s'avère un préalable nécessaire à la lecture de Platon, qui initiera à un autre genre de connaissance, ou plutôt à un autre accès au principe premier, plus en adéquation avec sa nature. Sur ce point, Homère offre une habile transition, allant d'une théologie purement scientifique à une théologie qui ouvre également au symbole et au mythe, dont on découvre qu'elle est déjà en germe chez Aristote²⁶. Et en citant Homère, Aristote prouve qu'il connaissait déjà cette théologie supérieure, sous-jacente à son exposé.

24 Simplicius, *In Cat.* 6.7-15 Kalbfleisch.

25 Comme il ressort de la réponse à la question suivante, sur les moyens menant à cette fin, *In Cat.* 6.15-18.

26 À suivre la typologie élaborée par Proclus, *Théologie platonicienne* I 4, 17.9-20.25 Saffrey-Westerink.

L'absence d'Homère et ses effets : Jean Philopon

Parmi tous nos Commentateurs, le cas le plus étonnant est sans doute celui de Philopon, où l'absence d'Homère révèle, par contraste, la valeur de la citation :

« Quelle est la finalité de la philosophie d'Aristote ? Nous répondons que c'est de connaître le principe de toutes choses, à savoir la cause démiurgique de toutes choses qui demeure toujours identique (τὴν τῶν πάντων δημιουργὸν αἰτίαν τὴν αἰεὶ καὶ ὡσαύτως ἔχουσαν). Car il démontre qu'elle est le principe unique et incorporel de toutes choses, à partir duquel tout est produit²⁷. »

La réponse est pour le moins lapidaire, évacuant la téléologie inhérente à la remontée vers le Bien. Avec Philopon, le principe d'Aristote se réduit à la cause productrice de toute chose, au principe à l'origine du mouvement qui est certes incorporel, immobile et éternel, mais qui perd l'indétermination et la désirabilité, ces attributs supérieurs que lui confèrent Ammonius et David. Si Philopon colle peut-être à la lettre de *Métaphysique* Λ, il réduit considérablement l'empan de la philosophie d'Aristote par rapport aux autres membres de l'École d'Alexandrie, au sens où il la limite à la connaissance de l'intellect démiurgique. Plus qu'un oubli, l'absence d'Homère signe à cet égard la volonté de maintenir Aristote à ce niveau, tout en insistant sur la nature éternitaire de son principe premier, comme si Philopon suivait le chemin inverse de David et, dans tous les cas, voulait s'inscrire en faux par rapport à la démarche d'Ammonius d'élever la théologie aristotélicienne. Sa présence ailleurs n'en devient que plus riche.

Dans son Commentaire à la *Physique*, contemporain du précédent²⁸, Philopon établit un lien entre la toute fin de *Physique* I 9²⁹ et celle de *Métaphysique* Λ 10. Quand Aristote attribue non pas à la physique, mais à la philosophie première de déterminer le nombre de principes κατὰ τὸ εἶδος, Philopon répond – sans entrer dans plus de détail qu'Aristote, parce que le problème des formes séparées dépasse la physique – simplement que :

« Tous dépendent de là [*i.e.* du principe un]. Aristote dit en effet : “il n'est pas bon que plusieurs gouvernent”. À cet égard, il connaît lui-même, en accord avec Platon, les formes séparées et transcendantes, causes de celles d'ici, et ce n'est pas en vain que nous disions précé-

27 Philopon, *In Cat.* 5.34-6.2 Busse.

28 J'adopte la chronologie fixée récemment par P. Goltz (2019).

29 Aristote, *Physique* I 9, 192a34-b4.

demment que c'était au sujet des formes qu'il affirmait que "les principes doivent toujours demeurer"³⁰. »

Philopon reconnaît l'accord entre Platon et Aristote sur l'existence des formes séparées, et c'est à ce niveau – celui de l'intelligence, pour parler en termes aristotéliens – qu'il situe la *Métaphysique* Λ et la tâche de la philosophie première, dont le vers d'Homère offre le résumé parfait³¹. Il existe un seul principe premier chez Aristote, toujours identique, qui est lui-même le principe des formes transcendantes et, par extension, des formes dans la matière, qui sont, elles, en mouvement. Philopon ne diverge pas sur la valeur de la citation, qui condense en un vers le projet d'une philosophie aristotélienne qui culmine dans la philosophie première. Et c'est le statut qu'il lui attribue jusque dans les œuvres les plus tardives, notamment dans le *Contra Proclum* :

« L'idée que le principe de tous les étants est unique contraint à croire que le dieu est la cause de tous, des premiers jusqu'aux derniers. "Tout est lié au roi de toutes choses", dit Platon, "et tout est en vue de ce dernier, lui qui est cause de tout ce qui est beau"³². Il déclare de même que le dieu embrasse l'origine, la fin et le milieu de tous les étants³³. "Il n'est pas bon que plusieurs gouvernent ; un seul doit gouverner", comme le pensent Homère et Aristote. Si en effet, parmi ce qui advient, certains adviennent sous l'effet de causes intermédiaires, il n'en demeure pas moins clair que la cause au plus haut point cause de toutes choses est la cause première de leur existence, qui a fourni aux causes intermédiaires leur puissance d'être causes³⁴. »

Dans ce passage, comme dans un autre plus loin où il exploite la même séquence *Lettre II, Lois IV* et Homère/Aristote³⁵, Philopon utilise l'autorité de Platon et Aristote contre Proclus : tous deux ont reconnu l'effectivité causale du premier principe sur les étants, quel que soit le nombre de causes intermédiaires, là où, selon lui, Proclus considère que tout ce qui découle d'une cause immobile, comme l'est la toute première, doit lui-

30 Philopon, *In Phys.* 192.31-193.4 Vitelli. La citation est Aristote, *Physique* I 6, 189a19-20.

31 Sur le statut de la philosophie première chez Philopon, voir *In APo.* 119.12-16 ; 141.3-8 Wallies ; *In De an.* 25.15-18 ; 194.12-16 Hayduck.

32 [Platon], *Lettres* II 319e.

33 Platon, *Lois* IV 715e.

34 Philopon, *De aet. mundi* IV 13, 88.12-25 Rabe.

35 Philopon, *De aet. mundi* VI 18, 178.25-180.10 Rabe. Dans ce passage, il ajoute une citation d'Orphée et du *De mundo* (397b13-16).

même être immobile. En posant que l'univers dans son ensemble résulte d'un principe unique et divin, Philopon prolonge son interprétation de *Métaphysique* Λ en termes de premier intellect démiurgique, posée cette fois comme la cause la plus éminente de l'univers. Autrement dit, Philopon maintient la théologie d'Aristote dans les termes d'une théologie physique où, à titre d'intellect, le premier principe est à la fois cause unique des formes transcendantes et cause de tous les mouvements au sein du monde.

En conclusion, Philopon maintient une perspective cohérente sur la citation d'Homère et son lien avec la métaphysique aristotélicienne. En tant qu'élève d'Ammonius le plus hostile à Aristote, il prend cependant ses distances avec l'interprétation du maître, en limitant le projet de la philosophie d'Aristote au premier moteur comme première intelligence. S'il s'accorde avec lui sur l'unicité du principe, il refuse explicitement que ce dernier corresponde à quelque chose de semblable à l'Un-Bien néoplatonicien. Mais là où ses condisciples utilisent Homère pour dépasser les conclusions manifestes de la *Métaphysique*, Philopon le limite au résultat de la démonstration.

Homère (ou Aristote) contre Aristote : Syrianus et Proclus

Au sein du néoplatonisme tardif, l'idée que la citation d'Homère résumerait la philosophie d'Aristote est loin de faire l'unanimité. Au contraire, Syrianus et Proclus la retournent contre lui afin de souligner son ignorance de la vérité théologique. Ainsi, dans le dialogue serré qui constitue son Commentaire sur la *Métaphysique*, Syrianus lui reproche par deux fois d'oublier la signification fondamentale de la formule. Commentant la fin de Γ 2, où Aristote attribue à une seule et même science – la philosophie première – l'étude de l'étant en tant qu'étant et de toutes ses propriétés, il ramène ces dernières, regroupées par paires de contraires (antérieur et postérieur, genre et espèce, tout et partie), au seul couple de l'un et du multiple³⁶. Or, dans la perspective pythagoricienne dans laquelle s'inscrit Syrianus, cette opposition doit elle-même être transcendée par un principe unique, qui maintienne son unité.

36 Dans ce lemme, Syrianus rappelle que toutes ces propriétés sont des différences de l'un et du multiple (*In Metaph.* 61.11-17 Kroll), et qu'elles sont l'objet de la philosophie première (*In Metaph.* 54.3-55.6 Kroll). Le statut de la philosophie première d'Aristote chez Syrianus a été étudié par C. Steel (2005), p. 6-10.

« À nouveau, il faut objecter à Aristote que, si ce qui est à côté de l'un indique l'autre membre du couple de contraires, il faut qu'existe un autre un antérieurement à toute contrariété, dont toutes choses participeront, y compris ce qui relève de l'autre colonne (τὰ τῆς ἐτέρας συστοιχίας), qui sera le principe de toutes choses. Il faut en effet que les principes naissent non d'une division, mais de l'un, puisque, comme tu le dis très bien, "il n'est pas bon que plusieurs gouvernent"³⁷. »

Par ces mots, Syrianus montre qu'Aristote a manqué l'existence de ce principe supérieur à ce qu'il attribue lui-même pour objet à la philosophie première. Aussi cette dernière reste-t-elle prise dans une multiplicité et une division irréductible. Syrianus sort donc la citation de son contexte pour objecter à Aristote qu'il aurait dû, par cohérence, admettre un principe qui dépasse l'être et ses attributs. D'une certaine manière, il réduit ainsi la portée théologique de la *Métaphysique*, et de la philosophie première d'Aristote, qui oublie en outre la nécessité du principe premier qu'elle affirme pourtant à la fin du livre *Lambda*. Homère devient une sorte d'arme rhétorique contre un Aristote à qui le principe premier est dénié. Le même mécanisme opère du reste à la fin du commentaire de N 6, où Syrianus reproche à Aristote de ne pas faire remonter le bien qui s'observe dans les choses à son principe unique, estimant qu'il adopte là une attitude qui mène à désintégrer les étants et à oublier – citation d'Homère – la nécessité de poser un principe premier, une attitude parallèle au fait d'admettre, dans la *Physique*, une cause « non causale » (ἀνάτιον αἰτίαν) pour justifier le hasard, dont la conséquence première revient à diminuer la domination de l'Intellect sur toutes choses³⁸. Homère devient ainsi un argument d'Aristote utilisé contre lui-même, au sens où, même au sein de sa physique, il n'a pas perçu la nécessité du premier principe. Non seulement Aristote ne s'est pas suffisamment élevé dans la hiérarchie des principes afin d'atteindre le premier, mais il atteste même de son incapacité à garantir l'unité – et la prénance – de son propre principe suprême, voire à saisir la portée théologique de ses propres propos.

Poursuivant la ligne de Syrianus, son disciple Proclus reproche aux aristotéliens d'avoir bafoué, comme les épicuriens, le principe fondamental selon lequel « tout ce qui arrive le fait nécessairement sous l'effet d'une cause »³⁹ en faisant du hasard une cause « non causale » :

37 Syrianus, *In Metaph.* 64.21-25 Kroll.

38 Syrianus, *In Metaph.* 194.1-15 Kroll.

39 *Timée* 28a4-6.

« Seul Platon, dans la lignée des pythagoriciens, affirme correctement que tout ce qui arrive le fait sous l'effet d'une cause, dans la mesure où il a préposé un destin (εἰμαρμένην) et un dieu (θεόν) aux êtres en devenir. Car, même si ce qui arrive est en nombre, dispersé, et provient pour cette raison de plusieurs causes qui agissent de manières différentes, il existe toutefois une cause qui réunit et rassemble les producteurs, afin qu'il n'y ait dans l'univers rien de vain ni d'épisodique (ἐπεισοδιῶδες). Il ne faut pas en effet "que les étants soient mal gouvernés"⁴⁰, mais 'un seul doit gouverner' ", à la fois cause unique de toutes choses, providence unique, série unique (εἰρμός). Mais qu'il y ait aussi, à côté de la monade, la multiplicité appropriée, des rois nombreux, des causes variées, une providence multiforme et un ordre diversifié⁴¹. »

Dans ce passage, Proclus multiplie les références à la fin de Λ 10 : en évoquant le risque de l'épisodisme, en citant la phrase qui chez Aristote précède immédiatement le vers d'Homère, et, enfin, en rappelant ce même vers dont il cite seulement le second hémistiche. Ce faisant, il retourne la critique qu'Aristote adresse aux platoniciens en objectant que sa cause non causale rompt la chaîne causale et, du même coup, introduit de l'incertitude dans la série unique que préside l'intelligence. Dès lors qu'Aristote supprime la dépendance à l'égard de ce principe unique et premier, il tombe lui-même dans l'épisodisme, au sens où sa providence ne s'exerce plus en permanence et partout. C'est sur ce point que porte la citation d'Homère : la théorie d'Aristote est valide, à la condition de comprendre le sens fondamental de ses propos – la nécessité d'un principe unique absolument souverain, qui est posée dans le second hémistiche plus explicitement encore que dans le premier –, ce dont il s'est lui-même montré incapable. Manifestement, pour Proclus, comme pour Syrianus avant lui, la citation d'Homère dit plus que ce qu'Aristote y a vu. Si elle résume sa philosophie, c'est au sens où ce dernier a manqué sa vraie signification et n'a pas compris les impacts de sa propre thèse, raison pour laquelle il a dévalué le rôle de premier principe moteur de l'intelligence en manquant de reconnaître que son influence s'exerçait toujours et partout. Pour conclure, à l'inverse des membres de l'École d'Ammonius, Syrianus et Proclus jouent Homère contre Aristote⁴².

40 Aristote, *Metaph.* Λ 10,

41 Proclus, *In Ti.* I 262.1-29 Diehl.

42 Il est amusant de constater que le contemporain d'Ammonius et second maître de Simplicius, Damascius, joue à son tour Homère et Aristote contre Syrianus et

Homère et philosophie première

Dans la dernière partie de cet article, je voudrais examiner quelques passages dans lesquels des membres de l'École d'Ammonius recourent à la citation d'Homère pour expliquer le texte d'Aristote. Je me pencherai successivement sur trois domaines d'application : la logique (avec Ammonius), la physique (avec Simplicius) et la métaphysique (avec Asclépius).

L'interprétation logique : Ammonius

Dans le Commentaire sur le traité *De l'Interprétation*, Ammonius donne l'analyse logique du vers d'Homère. Il traite cependant les deux hémistiches dans des cadres distincts, car ils lui fournissent des exemples de deux problèmes logiques différents. Et si aucun de ces passages ne prend la *Métaphysique* pour toile de fond, l'analyse logique qu'Ammonius propose du vers d'Homère éclaire sa compréhension métaphysico-théologique de ce dernier.

Ammonius évoque d'abord le second, εἷς κοίρανος ἔστω, lorsqu'il examine les différences de signification entre le numéral εἷς et l'indéfini τίς⁴³. La première, la seule à nous intéresser, concerne l'usage : tandis que le pronom indéfini consent seulement à être l'épithète d'un sujet (συμπλέκεσθαι τῷ ὑποκειμένῳ), le numéral εἷς s'emploie tantôt dans ce sens – et Ammonius cite notre vers en exemple : « qu'il y ait un seul souverain » –, tantôt pour désigner ce qui est dit unique (μοναδικῶς) : « le soleil est un ». Transposée à la lecture théologique, la distinction souligne qu'avec ce vers, Aristote – Homère et les néoplatoniciens qui leur emboîtent le pas – affirme avant tout la nécessité de l'existence d'un unique principe suprême, plus qu'il ne lui attribue le prédicat d'unité/unicité. Dans la perspective d'Ammonius, ce principe doit dès lors exister, seul et unique, avant d'être *un* (ou l'Un). Cette lecture confirme d'ailleurs le reproche que formulait Proclus :

Proclus (*Pr.* II 21.12-21 Combès–Westerink). Selon lui, si Syrianus et Proclus approuvent « la déclaration homérique encensée par Aristote », laquelle pose un seul roi sur l'univers, leur erreur est cependant de croire que ce premier principe serait l'un, et non l'ineffable qui transcende la limite et l'illimité. La référence de Damascius est trop furtive pour en déduire quoi que ce soit sur son rapport à la théologie d'Aristote. Il paraît néanmoins rétorquer à Proclus et Syrianus l'argument que ceux-ci objectaient à la *Métaphysique*, à savoir une mauvaise compréhension de la signification profonde du vers d'Homère.

43 Ammonius, *In De Int.* 96.15-31 Busse.

en introduisant le hasard, Aristote a manqué de reconnaître l'existence d'un principe unique, puisque son intelligence n'était pas absolument principe de tout.

Un peu plus loin, Ammonius s'intéresse au premier hémistiche, οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη. Selon la typologie des propositions, l'énoncé correspond à une négation indéterminée, ce qui pose la question de sa portée : faut-il y voir une impossibilité ou, plus souplement, la négation d'une proposition contingente⁴⁴. Selon les cas, les négations indéterminées se comprennent en effet soit comme des universelles, soit comme des particulières, en fonction de la signification des termes en jeu. Toutefois, dans les cas de ce type, que la négation porte sur un indéfini τίς, contenu en quelque sorte en puissance, ou sur le prédicat, le contenu de la proposition s'avère universel⁴⁵. En d'autres termes, que le vers signifie « pas une souveraineté multiple n'est une bonne chose » ou bien « une souveraineté multiple n'est pas une bonne chose », cela revient à dire, à suivre Ammonius, qu'aucune souveraineté multiple n'est bonne. À nouveau, il s'agit d'exclure *a priori* la possibilité d'une souveraineté multiple, car en aucun cas une multiplicité de principes ne peut être une bonne chose, en raison du risque d'épisodisme : il n'est jamais bon d'avoir plusieurs chefs, ni plusieurs principes. Aristote a dès lors parfaitement compris la nécessité d'affirmer la souveraineté d'un seul principe premier et de nier, de la même façon, la possibilité d'une pluralité de principes.

Homère physicien : Simplicius

Simplicius est le Commentateur qui cite le plus souvent l'aphorisme d'Homère⁴⁶. La raison tient sans doute à l'ampleur de son œuvre conservée. À titre de comparaison cependant, là où Philopon ne le donne qu'une fois dans son Commentaire à la *Physique*, Simplicius s'y réfère à six reprises sur une même portion de texte. Une telle fréquence paraît indiquer que Simplicius applique la règle établie par les Alexandrins à l'entrée des Commentaires sur les *Catégories* de prendre la citation d'Homère comme une clef pour aborder la philosophie d'Aristote. Les occurrences se répartissent au-

44 Ammonius, *In De Int.* 115.2-7 Busse.

45 Ammonius, *In De Int.* 118.12-27 Busse.

46 Huit occurrences en tout, réparties, dans l'ordre systématique (qui est l'inverse de l'ordre chronologique de rédaction), entre l'*In Cat.* (1, cf. *supra*), l'*In Phys.* (6) et l'*In D.C.* (1).

tour de trois thèmes : 1) la matière, le mal et la privation, 2) la première forme et le premier intellect, 3) l'indivisibilité du principe premier.

1) La seule citation du Commentaire sur le traité *Du Ciel* s'inscrit dans une polémique avec Alexandre d'Aphrodise autour de la théodicée⁴⁷. Celui-ci associe en effet l'impossibilité pour Dieu de supprimer la destructibilité du monde et celle de faire disparaître le mal, en créant un parallèle et en soulevant une contradiction entre deux textes du *corpus* platonicien⁴⁸. D'après le *Théétète*, même Dieu ne peut supprimer le mal ; et, d'après le *Timée*, le divin est ἀφθονον, dépourvu de malignité, il ne peut vouloir que le mal existe. Or le mal existe. Aussi, conclut Alexandre, Dieu n'a-t-il pas le pouvoir de le supprimer : il est nécessaire que le mal existe, car dieu ne peut aller contre ce qui est impossible par nature, quelle que soit sa volonté. Simplicius attribue toutefois à un manque de sérieux de limiter la bonté de dieu sur cette base et il réfute la position d'Alexandre par trois arguments : théologique, textuel et dialectique. Je n'examinerai ici que le premier :

« Tout d'abord, ce sont là les paroles d'un homme qui estime que la volonté de dieu est inférieure à sa puissance. En effet, que pourrait-il y avoir comme obstacle à la puissance de dieu, lui qui a produit la nature de tous les étants ? S'il avait jugé bon que le mal n'existât pas du tout, comment lui aurait-il laissé une place pour s'insinuer dans les étants, en rendant les derniers tels que le mal puisse leur être consubstantiel ? Voilà ce que j'objecte à Alexandre, qui ne veut pas soutenir qu'il y ait deux principes des étants mais qui est persuadé qu'il y a un seul principe par la déclaration d'Aristote qu' "il n'est pas bon que plusieurs gouvernent"⁴⁹. »

Juger la puissance de Dieu plus faible que sa volonté revient à nier la réalité de sa capacité productrice en faisant résulter l'existence du mal d'un déséquilibre et de l'incapacité de Dieu à réaliser son projet. Or, si Dieu a pro-

47 *In DC.* 358.27-364.14 Heiberg. Il faut noter que la section du chapitre où le vers d'Homère apparaît est seulement conservée dans la traduction latine de Guillaume de Moerbeke (à partir de 361.17).

48 À savoir *Ti.* 29e1-3 : « Il était bon, et à ce qui est bon, jamais aucune envie ne naît à aucun sujet. Parce qu'il est dépourvu d'envie, il a voulu que tout se produise le plus possible semblable à lui », et *Théét.* 176a5-8 : « Il est impossible que les maux disparaissent, Théodore [– car il est nécessaire qu'il y ait toujours un opposé au bien –,] et ils ne peuvent avoir leur siège parmi les dieux, mais ils doivent nécessairement fréquenter la nature mortelle, ce lieu-ci » (la partie entre crochets est omise par Alexandre, comme le lui objecte Simplicius).

49 *In DC.* 361.5-362.8 Heiberg.

duit la nature de *tous* les étants, c'est que rien n'échappe à sa puissance. Par conséquent, selon Simplicius, en tant que *force démiurgique*, sa puissance doit égaler sa volonté et le mal ne résulte pas d'un défaut de contrôle. Penser le contraire, ce serait admettre l'existence d'un second principe producteur, qui serait la source des maux et échapperait totalement à la volonté divine. On le voit, la citation d'Homère est à nouveau au cœur d'une polémique. Soutenir qu'Alexandre n'a pas saisi l'utilisation qu'en fait Aristote, c'est reconnaître, fût-ce indirectement, que la théologie d'Aristote résout le problème de la théodicée : l'intellect démiurgique d'Aristote, qui est producteur du monde où survient le mal, est également – et ultimement – le principe de ce mal, car il ne peut en exister d'autre.

Simplicius utilise la même ligne d'argumentation dans le Commentaire à la *Physique*, pour répondre cette fois à une objection de certains, les Chrétiens, sur le statut de la matière. Quand Aristote affirme que la matière ne vient pas à l'être, il n'en fait pas pour autant un principe contemporain du principe premier :

« En réalité, Aristote ne dit pas qu'est inengendré ce qui ne dépend pas d'une cause, mais bien ce qui ne provient pas d'un début dans le temps. Et il le montre pour le mouvement à la fin de ce traité, en prouvant qu'il est inengendré et incorruptible, bien qu'il dise que tout ce qui se meut le fait sous l'action de quelque chose. De plus, il dirait de même que les caractères communs des formes (τὰς τῶν εἰδῶν κοινότητας) sont également inengendrés, de sorte qu'il dirait qu'il y a plusieurs principes premiers, bien qu'il s'écrie : "il n'est pas bon que plusieurs gouvernent"⁵⁰. »

La matière et le caractère commun des Formes se rejoignent par leur implication apparente d'une multiplicité de principes, au sens où leur absence de génération les rend contemporains du principe premier. Simplicius règle le problème en rappelant Homère, qui fait autorité pour Aristote : il doit exister un seul principe, qui précède tant la matière que les κοινότητες. Ces dernières correspondent aux caractères communs qui subsistent alors que naissent et périssent les formes (des individus) dans la matière : en dépit de leur éternité, elles ont l'intellect pour principe et toutes en participent. Quant à la matière, Simplicius attribue à Aristote l'hypothèse qu'elle est un principe élémentaire (στοιχειώδης ἀρχή) qui n'est pas opposé à la cause motrice ou finale à la façon d'un principe distinct, mais au sens où elle le désire. L'argument écarte du même coup l'idée que la matière se-

50 Simplicius, *In Ph.* 256.16-22 Diels.

rait le principe du mal, car elle est uniquement une cause accessoire, et non un principe premier, un éloignement et une déviation hors de l'être (ή ἀπὸ τοῦ ὄντος ἐκτροπή καὶ παράλλαξις) ou de la forme, un déclin vers le non-être (εἰς τὸ μὴ ὄν ὑποφορά)⁵¹, qui a donc également pour origine le principe premier. Il en résulte que le vers d'Homère assoit l'idée que, dans la théologie aristotélicienne, non seulement la matière n'est pas un principe à proprement parler, mais qu'elle dépend en réalité de l'intelligence, identifiée aussi à la source de toutes les Formes. Ce qui mène au deuxième point.

2) Simplicius identifie le νοῦς et la cause première d'Aristote à la première Forme, qui est « divine, bonne et désirable » (θεῖον καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐφετόν)⁵². En tant que principe divin, le νοῦς n'est donc pas seulement une cause motrice. Il est aussi objet de désir universel, au sens où tout tend à s'y assimiler autant que possible, puisque, pour les êtres de nature, la perfection tient à l'assimilation. Et la cause interne de tension, c'est la matière. À l'inverse, la privation est contraire à la forme : non pas à la Forme première, puisque celle-ci n'a pas de contraire – « car, dit Aristote, il n'est pas bon que plusieurs gouvernent »⁵³ –, mais bien à la forme qui entre dans la matière et qui est en mouvement, celle-là même qui aspire à la Forme première. L'aphorisme confirme cette fois la divinité de la cause première, tout en posant une identité entre l'intelligence, la Forme première et la cause première, et en excluant la possibilité d'un deuxième principe cosmologique qui lui serait contraire. Dès lors, le lien entre ce passage de la *Physique* et la fin de la *Métaphysique* Λ associe clairement l'intelligence à une cause finale, en tant que désirable par toutes choses.

L'incursion de *Métaphysique* Λ dans la *Physique* clarifie donc le niveau auquel s'applique l'adage homérique. Si Simplicius l'utilise pour commenter la *Physique*, il le fait en rappelant qu'Aristote l'invoque de façon inspirée (ἐνθέως)⁵⁴, confirmant ainsi son caractère théologique non seulement dans sa forme, mais aussi dans son contenu. Le rejet de la pluralité s'applique manifestement aux principes transcendants, plutôt qu'aux principes élémentaires et physiques, mais Simplicius y recourt parfois pour justifier la relation du premier aux seconds, c'est-à-dire le passage de la théologie à la physique. Ainsi, si le premier doit nécessairement être unique, les seconds doivent être multiples pour assurer la continuité naturelle. Tous

51 Simplicius, *In Ph.* 250.20-23 et 255.13-16 Diels.

52 Simplicius, *In Ph.* 250.9-23 Diels ; cf. Aristote, *Phys.* I 9, 192a16-17.

53 Simplicius, *In Ph.* 250.26 Diels.

54 Simplicius, *In Ph.* 182.31 Diels.

sont en effet issus d'une dyade principielle, origine de la pluralité, qui découle elle-même de la première cause – un point sur lequel Aristote confirme ce que d'autres ont exprimé sur le mode du mythe (μυθικῶς), mais en adoptant celui de la philosophie (φιλοσόφως) et en parlant de dualité des contraires⁵⁵. Au moyen du langage homérique, Aristote réalise en quelque sorte la synthèse des deux registres de discours, confirmant par ce biais l'identité de leur vérité⁵⁶.

3) Si Simplicius utilisait Homère dans les passages précédents pour penser la relation entre le premier principe d'Aristote et ce qui en dépend, le dernier groupe de citations concerne la nature de ce principe lui-même, que Simplicius explore ici par le biais d'une mise en parallèle avec l'Un-qui-est parménéidien :

« L'indivisible (τὸ ἀδιαίρετον) aura donc une limite, non pas au sens de la limite d'un corps, mais de fin et de début de tous les étants, tout à fait à la façon dont Aristote lui-même dit que ce qu'il appelle l'intellect, c'est-à-dire la cause première, est un : "Il n'est pas bon que plusieurs gouvernent". Et il montre qu'il est indivis (ἀμερίστον), immobile (ἀκίνητον), et fin de toutes choses (τέλος πάντων), à la fois intellect, intelligible et intellection (τὸ αὐτὸ νοῦν καὶ νοητὸν καὶ νόησιν). Cette doctrine, il l'a reçue non seulement de Platon, mais aussi de Parménide, qui affirme que "le même est intelliger et ce en vue de quoi il y a intellection ; car sans l'être, dans lequel il a été proféré, tu ne trouveras pas l'intelliger". Car c'est en vue de l'intelligible, c'est-à-dire de l'être, qu'existe l'intelliger, qui est la fin de celui-ci⁵⁷. »

Simplicius harmonise ici des doctrines qui convergent au niveau de l'Un-qui-est platonico-parménéidien auquel s'identifie l'intellect d'Aristote. Le principe suprême chez Aristote, celui qui régit la *Métaphysique* et sa philosophie en général, se situe donc au niveau de l'Être, que les néoplatoniciens ne tiennent pas pour tout premier. Toutefois, si la *Métaphysique* ne s'élève pas au degré supérieur de la théologie, le principe dont elle traite correspond bien au sommet du degré auquel elle se situe. Le νοῦς n'est pas seulement l'intellect, à savoir le dernier rang de l'hypostase ; il est aussi l'intelligible, ou la première Forme, et l'intellection. On le voit, ce qui inté-

55 Simplicius, *In Ph.* 183.14-15 Diels. Simplicius concilie ainsi Speusippe, Xénocrate et Aristote, au-delà des critiques de *Métaphysique* Λ 10.

56 Simplicius, *In Ph.* 1254.13-14 Diels : λέγων Ὀμηρικῶς ἀνεφθέξατο.

57 Simplicius, *In Ph.* 87.7-18 Diels. Ce passage et le suivant ont été étudiés avec détail par P. Golitsis (2008), p. 100-108 ; et I. A. Licciardi, (2016). Cf. aussi mon étude récente (2017), p. 262-264.

resse ici Simplicius, c'est moins l'*unicité* du principe que son *unité* constitutive : à lire Homère et la fin de *Métaphysique* Λ 10, Aristote ne s'est pas contenté du principe moteur (de l'intellect démiurgique), mais en tant qu'il a également conçu le $\nu\omicron\delta\varsigma$ comme objet, il en a fait la Forme première que l'intellect désire. Simplicius refuse cependant d'entrer dans davantage de précisions sur ce point, « de peur de sembler “dépasse les bornes”, selon le proverbe, en introduisant les sommets de la théologie dans un traité physique »⁵⁸. Un Commentaire sur la *Physique* n'est manifestement pas le lieu pour discuter de l'intellect divin ou de l'Un-qui-est, objets réservés à la théologie propres à la *Métaphysique*. Un silence ne peut donc être l'indice de l'ignorance présumée d'Aristote. Il atteste plutôt du respect d'une règle pédagogique.

Dans tous ces passages, l'aphorisme d'Homère renvoie clairement à l'Intellect d'Aristote en tant que principe premier et moteur des corps naturels. Simplicius ne le lie pas cependant à une seule interprétation, puisqu'il l'utilise tantôt pour articuler le premier principe à la matière et au mal, tantôt pour explorer la nature même de ce premier principe. Et si la connaissance de celui-ci est l'objet de la philosophie d'Aristote, Simplicius maintient sa lecture de l'aphorisme et de ses applications à un niveau principiel qui n'est pas le tout premier dans le système des néoplatoniciens tardifs. En d'autres termes, la théologie d'Aristote, celle qui est exposée dans la *Métaphysique* et qui guide les autres traités théorétiques, est celle de l'intelligence.

La place de la Métaphysique d'Aristote : Asclépius (Ammonius)

Asclépius entame son Commentaire de la *Métaphysique*, pris sous la leçon d'Ammonius, par le questionnaire préalable à la lecture de toute œuvre aristotélicienne, qu'il limite surtout à quatre points : le but, l'ordre, la raison du titre et l'utilité. Le but ($\sigma\kappa\omicron\pi\acute{o}\varsigma$) est de théologiser ($\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\eta\sigma\iota$) et de traiter d'absolument tous les étants en tant qu'ils sont étants⁵⁹. Bien qu'elle clôtüre le cycle, Asclépius n'identifie manifestement pas le but particulier de la *Métaphysique* à la fin générale de la philosophie d'Aristote telle que la fixent les prologues aux *Catégories*. Si la *Métaphysique* conclut le cycle d'études aristotéliciennes, elle n'en reste pas moins une étape, la der-

58 Simplicius, *In Ph.* 148.20-24 Diels, où revient une dernière fois la citation d'Homère.

59 Asclépius, *In Metaph.* 1.8 et 2.9-11 Hayduck.

nière dans l'ordre (τάξις), celle qui concerne « les étants absolument immobiles ». Et, Asclépius ajoute « c'est cela, la théologie⁶⁰. » Comme ses prédécesseurs, il reproduit cette définition de la théologie par Aristote, qu'il appelle également sagesse (σοφία) et philosophie première (πρώτη φιλοσοφία). Aussi doit-il encore justifier comment concilier les deux aspects – de science à la fois des étants en tant qu'étants et des substances immobiles⁶¹. Il convient de noter que le commentateur n'appelle *jamaï*s théologie la science des étants en tant qu'étants. En réalité, la philosophie première n'est proprement dite théologie que dans la mesure où la science des étants en tant qu'étants traite de *tous* les étants, ce qui inclut aussi les substances immobiles qui sont le véritable objet de la théologie⁶². Quant au titre (ἐπιγραφή), Asclépius estime qu'il suit logiquement de sa position *après* les traités physiques, dans lesquels il trouve une anticipation des questions théologiques, là où, « surtout vers la fin, Aristote théologise et se convertit »⁶³. Enfin, il fixe l'utilité (τὸ χρησιμὸν) de la *Métaphysique* dans sa contribution à l'intellect théorétique, auquel elle enseigne au sujet des choses divines. L'intellect théorétique est en effet le plus grand bien parmi les choses humaines, car il permet « de distinguer le vrai du faux » en ces matières⁶⁴. La *Métaphysique* n'est pas uniquement un traité théologique sur l'intelligence divine en tant que premier principe cosmologique. Elle forge l'intelligence du lecteur en lui permettant d'appréhender les vérités théologiques sur le mode scientifique de la distinction du vrai et du faux.

« C'est la raison pour laquelle la science des sciences, la sagesse première, nous disons qu'elle est plus précise que toutes les autres, puisqu'elle contient en elle les principes de toutes choses, comme nous l'avons dit, et que ses principes sont moins nombreux : elle détient en effet le principe unique de toutes choses. C'est aussi la raison pour laquelle il dit plus loin : "Il n'est pas bon que plusieurs gouvernent"⁶⁵. »

60 Asclépius, *In Metaph.* 1.18 Hayduck.

61 Aristote, *Metaph.* E 1, 1026a10-23 ; K 7, 1064a33-b14. Cf. Alcinoos, 3, 3.25-4.9 Whittaker.

62 Pour cette raison, je ne peux admettre sans réserve la thèse de C. Steel (2005), p. 4-6, selon laquelle les néoplatoniciens identifieraient tout simplement la philosophie première et la théologie.

63 Asclépius, *In Metaph.* 1.23-24 Hayduck. Il prend en exemples GC II 10, 336b31 ; Ph. VIII, et le *De anima*.

64 Asclépius, *In Metaph.* 2.22-25 Hayduck.

65 Asclépius, *In Metaph.* 17.5-8 Hayduck.

La tâche de la philosophie première est de démontrer les principes de toutes les sciences⁶⁶. Elle est la plus précise et la plus connaissable, parce que ses principes sont les plus explicatifs, au sens où ils saisissent les premiers connaissables, c'est-à-dire les premières causes, qui sont les principes de toutes les autres sciences. La citation d'Homère fixe ainsi l'équivalence entre les principes de la science et les principes des objets de la science : c'est parce qu'elle connaît les principes des objets de toutes les autres sciences, à savoir le premier principe moteur, que la philosophie première connaît les principes de toutes les sciences.

Quelle est dès lors la nature de ce principe premier ? Il est à la fois cause productrice et cause finale de toutes choses, identité qu'établit une nouvelle fois l'autorité d'Homère : il ne peut y avoir plusieurs principes, non seulement au sens où il serait impossible de fixer leur origine commune, mais aussi où doivent converger dans cette cause transcendante à la fois la source de l'existence (des immobiles) et celle de leur conversion, du fait de leur participation à sa bonté (ὡς μετέχοντα τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος)⁶⁷. Dans ces termes, la théologie consignée par Aristote dans la *Métaphysique* culmine dans un principe tout à fait semblable à l'Intellect démiurgique platonicien, à la fois principe créateur et principe de désir (ou d'assimilation) de toutes choses⁶⁸. À cet égard, Simplicius et Asclépius (Ammonius) s'accordent totalement.

La troisième et dernière occurrence du vers d'Homère chez Asclépius permet de creuser le second aspect de la philosophie première, à savoir la science des étants en tant qu'étants :

« De sorte que c'est à bon droit que nous avons supposé que l'un et le multiple sont les principes des étants. Car tous les autres principes se placent manifestement sous l'un et le multiple, au sens où tous ceux-ci tombent sous des genres. Mais il est clair qu'Aristote lui-même sait qu'il y a un principe un avant ces deux-là. Il dit en effet : "Il n'est pas bon que plusieurs gouvernent ; un seul doit gouverner". Dès lors, puisque l'un et le multiple s'opposent l'un à l'autre, et puisque la science des opposés est une, il est clair qu'est un et le même le philosophe qui traite de l'un, du multiple et de tout ce qui s'accomplit sous eux, c'est-à-dire de tous les étants⁶⁹. »

66 Asclépius, *In Metaph.* 2.17-21 Hayduck.

67 Asclépius, *In Metaph.* 151.17-27 Hayduck. Ce passage est cité et traduit par P. Gollitsis (2017), p. 248-249.

68 En accord avec R. L. Cardullo (2009), p. 251-254.

69 Asclépius, *In Metaph.* 243.39-244.6 Hayduck.

L'aphorisme sert cette fois à décrire la philosophie première en tant que science, et non plus à examiner les principes qui en font l'objet. Asclépius manifeste un souci réel d'unifier le projet de la *Métaphysique*, en réunissant les deux aspects de la philosophie première. Pour ce faire, il passe du contexte cosmologico-théologique de *Métaphysique* Λ 10 à l'approche plus épistémologique des étants en tant qu'étants. De cette façon, il confère un statut théologique à cette dernière. Si la théologie d'Aristote suit une démarche scientifique, si elle conduit à une connaissance scientifique du principe premier, cela passe non seulement par la démonstration de la primauté (cosmologique) de ce principe, mais également par l'étude des propriétés des étants qui en procèdent et « qui sont tout autant des principes transcendants par nature » (τῶν ἐξηρημένων πάντων τῶν ὄντων κατὰ φύσιν)⁷⁰. Si la philosophie d'Aristote doit conduire à la connaissance du premier principe qu'est l'Intelligence, elle le fait au moyen d'un processus d'assimilation⁷¹ qui nécessite d'appliquer le θεωρητικὸς νοῦς aux principes des étants, en tant qu'étants.

La philosophie première d'Homère à Aristote

Ce parcours au fil d'une citation d'Homère a révélé, sous un angle différent, une originalité des Commentateurs alexandrins au sein de la tradition platonicienne sur les modalités de la conciliation des doctrines théologiques. Sortant le vers de la polémique menée contre Aristote par leurs prédécesseurs, ils l'ont érigé en fin de sa philosophie, qu'ils voyaient culminer dans la théologie. Ils l'ont en effet utilisé comme une sorte d'aphorisme didactique de la théologie d'Aristote, non seulement une sentence poétique qui recoupe adéquatement sa philosophie, de la physique à la métaphysique, en résumant la connaissance à laquelle elle mène ultimement – à savoir l'existence d'un principe premier source de tous les étants –, mais aussi une formule qui contient son dépassement dans sa formulation même. Or, de leur point de vue, la fin de la philosophie d'Aristote, le sommet de la théologie à laquelle il donne accès à son lecteur, celle que rappelle épisodiquement Homère, c'est le νοῦς⁷². Le lecteur qui sera parvenu à connaître scientifiquement ce premier principe, grâce aux démonstrations d'Aristote, comprendra grâce à cette expression poétique – mythique, c'est-

70 Asclépius, *In Metaph.* 358.21-24 Hayduck.

71 Asclépius, *In Metaph.* 20.28-21.2 Hayduck.

72 Comme l'a relevé à propos d'Asclépius R. L. Cardullo (2002), p. 505-506.

à-dire théologique pour un néoplatonicien⁷³ – qui conclut *Métaphysique* Λ , la nécessité de s'élever à un autre principe, supérieur à cette cause cosmologique. Dès lors, pour les platoniciens d'Alexandrie, la question n'est pas de savoir si Aristote a effectivement connu les principes supérieurs du système. À leurs yeux, elle ne se pose même pas, tant la réponse est évidente. Il leur importe plutôt de montrer que sa théologie suit l'approche caractéristique de la science, qui est une étape nécessaire dans l'élévation vers la véritable connaissance des principes les plus élevés.

73 Contrairement à I. Hadot (2015), p. 135, je ne pense donc pas qu'Homère renvoie ici simplement à une opinion ordinaire mais, comme j'ai essayé de le montrer, le style de la formule dépasse la simple *doxa*.