

Asclépius, *Commentaire à la Métaphysique A 1-2*

I. *Introduction*

Suivant un modèle classique dans le néoplatonisme tardif, le commentaire d'Asclépius s'ouvre sur un prologue fixant les bases de l'exégèse¹. S'agissant d'introduire à un traité d'Aristote, le genre suit d'ordinaire un plan en six (ou sept) points : le but (ὁ σκοπός), l'utilité (τὸ χρήσιμον), l'authenticité (τὸ γνήσιον), la place dans l'ordre de lecture (ἢ τάξις τῆς ἀναγνώσεως), la raison d'être du titre (ἢ τῆς ἐπιγραφῆς αἰτία) et la division en chapitres (ἢ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις), auxquels s'ajoute parfois la partie de la philosophie dans laquelle se range le traité (ὑπὸ ποῖον μέρος αὐτοῦ τῆς φιλοσοφίας ἀνάγεται)². Reflet d'un contexte scolaire, le prologue d'Asclépius présente toutefois certaines particularités.

La plus notable concerne son caractère répétitif, manifeste à deux niveaux. D'une part, le lemme initial d'Aristote³ revient successivement à trois reprises⁴. Les deux premières fois, Asclépius entame l'explication par la même formule introduisant le questionnaire préparatoire⁵, avant de se livrer à l'examen des points soulevés. La répétition ne se fait pas cependant à l'identique, car la seconde analyse (deux pages et demie, 2.5-4.16) est plus détaillée que la première (une page, 1.6-2.3). Si elle illustre la nature ἀπὸ φωνῆς du commentaire⁶, elle nous instruit indirectement sur la réalité pédagogique de l'école d'Alexandrie. Loin de trahir la maladresse d'un *reportator*, qui aurait redoublé par inadvertance son texte lors de la révision préalable à la publication, elle reflète une pratique scolaire d'Ammonius dont seul le commentaire d'Asclépius garde la trace. Pour justifier la place de la *Métaphysique*, le deuxième prologue renvoie ainsi « aux propos de la

veille », à savoir à la différence entre réalités premières par nature et premières pour nous⁷. L'écho atteste non seulement que les deux prologues correspondaient à deux leçons différentes, mais il révèle aussi que le cours d'Ammonius devait débiter par une leçon introductive générale durant laquelle, pouvons-nous imaginer, le maître donnait – comme aujourd'hui – un aperçu du texte à commenter et des ouvrages de référence (les commentaires d'Alexandre et de Syrianus), tout en assurant le lien avec les cours précédents⁸ : le seul point à être développé concerne ainsi la place de la *Métaphysique* dans l'œuvre d'Aristote et, par extension, l'ordre de lecture à suivre dans le *curriculum*. Le cours proprement dit démarrait lors de la leçon suivante. Les renvois du genre ne sont malheureusement pas suffisamment nombreux ni réguliers pour reconstituer la longueur d'une leçon ni extrapoler sur l'usage des redites⁹.

D'autre part, le deuxième prologue se subdivise en un prologue général (à la *Métaphysique*) et un prologue particulier (sur A et α), plus bref. Après avoir dégagé les lignes exégétiques de la *Métaphysique*, Asclépius énonce le but propre aux deux premiers livres¹⁰. Dans la suite, chaque livre s'ouvrira sur un prologue d'une vingtaine de lignes, qui en indique le $\sigma\kappa\omicron\pi\acute{o}\varsigma$ particulier. Sa fonction consiste non seulement à assurer la transition avec le livre précédent, dont il donne un court résumé, mais surtout à souligner comment chaque partie contribue à l'objectif global : saisir la philosophie première comme science des êtres en tant qu'êtres. De ce point de vue, les prologues successifs n'enfreignent pas la règle de Jamblique, selon laquelle un traité comporte un seul $\sigma\kappa\omicron\pi\acute{o}\varsigma$ ¹¹. Ils confirment au contraire l'interprétation unitaire de la *Métaphysique* suivie par Ammonius.

~~H. Extraits des prologues des livres suivants :~~

α : En réponse à cela, nous disons qu'Aristote a voulu d'abord discuter des principes tout premiers. Car les principes tout premiers sont les êtres au sens propre ; les êtres au sens propre manifestent la vérité ; et la vérité au sens propre est aussi cause de la vérité pour le reste. C'est

pour cela qu'Aristote discute ici d'abord des principes tout premiers. C'est assurément pour cela, a-t-on dit, que le livre s'appelle α , au sens où il correspond au début du livre sur l'être tout premier, puisqu'il discute d'abord des principes tout premiers, et qu'ensuite il discute aussi, à la fin, des principes physiques (113.17-23).

B : En A, il a discuté de la philosophie première, qui s'occupe du réellement être. Ensuite, il a entrepris une recherche sur les principes et exposé les opinions des anciens à leur sujet : il en a réfuté certaines, il en a admis d'autres. Puis il a proposé sa propre opinion, en montrant que les principes sont au nombre de quatre : matériel, formel, producteur et final, et il a étayé la crédibilité de son argument en s'appuyant tant sur les anciens que sur l'argument lui-même. Ensuite, en α , il a montré que les principes étaient limités, ni en remontant, ni en descendant, ni selon l'espèce. Quant au présent livre, à savoir B, il a pour but de soulever des apories concernant la philosophie première (137.6-14).

Γ : Le but du présent livre est de résoudre la plupart des apories énoncées dans le deuxième livre, c'est-à-dire en B (222.6-7).

Δ : Nous disions au début du présent traité que le philosophe premier s'occupe du réellement être, ce que nous appelions 'sagesse', c'est-à-dire que le philosophe premier discute de l'absolument être, qui s'observe dans tous les êtres, puis de l'identité, de l'altérité et de tous les autres objets mentionnés à cet endroit. Nous affirmions aussi que le philosophe premier discute directement de la contradiction, non pas celle qui s'observe dans la matière, mais celle qui est absolument (du reste, les savants dans un domaine particulier discutent de la contradiction dans les grandeurs, dans les nombres ou encore dans la musique). De même, à nouveau, le philosophe premier discute de l'absolument être, de l'absolument vivant, c'est-à-dire \dagger , et de la substance absolue. Du reste, les savants dans un domaine particulier discutent d'un être donné, par exemple le géomètre discute de l'être dans les grandeurs, l'arithméticien de l'être dans les nombres, et ainsi de suite. Dès lors, c'est de l'absolument vivant, on l'a dit, que discute le philosophe premier, celui qui traverse tous les êtres et dont la vie va et vient à travers tous les vivants (302.5-20).

E : Le but d'Aristote en E est de parler de l'être par accident. Puisque la tâche de la philosophie première est de discuter de tous les êtres, en tant qu'ils sont des êtres, il ne discute évidemment pas de l'être par accident (car ce dernier est indéterminé et insaisissable), pour autant que ce qui appartient à quelque chose par accident se rap-

porte à un quelque chose qui est par soi. Du moins le philosophe premier discute-t-il de l'être par soi. Et cet être par soi, comme on l'a dit plus haut, s'observe dans la substance, la quantité, la qualité et dans toutes les autres catégories (358.5-11).

Z : Après avoir dit en Δ que l'être se dit de plusieurs façons (par soi et par accident, au sens du vrai et faux, au sens de l'en puissance et l'en acte), après avoir discuté en E de l'être par accident et de l'être pris au sens de vrai et faux, après avoir démontré que la sagesse ne discute pas de l'être par accident, dès lors que même aucun autre art n'en discute, ni de l'être pris au sens de vrai et faux, étant donné que ces choses possèdent l'être dans le discours alors que la sagesse discute des réalités, ici, en Z, il discute de l'être par soi. Quant à l'être au sens d'en puissance et en acte, il en discute en H et en Θ. Et puisque les êtres par soi s'observent dans les dix catégories, il discute des dix catégories (375.5-15).

Ces passages liminaires indiquent clairement le soin qu'apporte notre commentateur à montrer la cohérence et la progression du projet aristotélicien dans la *Métaphysique* – du moins quand il ne se contente pas de citer Alexandre¹² –, en rappelant régulièrement la fonction du livre pour parvenir à la philosophie première définie comme science des êtres en tant qu'êtres (voir *infra*).

Quant à la dernière occurrence du lemme initial d'Aristote, elle indique la division entre θεωρία (exégèse générale) et λέξις (exégèse particulière). Ainsi la θεωρία de ce lemme (4.36-5.32) suit directement la présentation générale du but du livre A, comme le montre la formule de transition εἶτα λοιπὸν δεῖ εἰπεῖν κτλ. De façon générale, de l'étude comparée de l'alternance entre θεωρία et λέξις dans le commentaire à A ne se dégage aucune règle statistique sur la longueur des unités lemmatiques étudiées, sur la longueur des leçons, sur le *ratio* entre texte source et commentaire, ni sur le *ratio* entre explication générale et explication particulière. Une unité lemmatique, c'est-à-dire un ensemble formé d'une θεωρία et de la λέξις associée¹³, compte parfois quelques lignes (par exemple, 984b20-b31), parfois plusieurs pages (par exemple, 985b29-988b22). L'exégèse d'une même unité lemmatique s'étend d'une page à peine (28.18-29.36 sur 985b20-31) à

près d'une vingtaine (31.1-49.12 sur 985b23-987b28). La θεωρία oscille entre quelques lignes et quatre pages, sans qu'il n'y ait de correspondance avec la longueur du texte source ni avec la longueur de la λέξις suivante : 8 lignes, par exemple, pour la θεωρία sur 985b29-988b22, alors que la λέξις du même lemme compte 7 pages, de 49.22 à 56.12 ; à comparer avec les deux pages de θεωρία (71.25-73.25) sur 990b8-14, pour une λέξις de deux pages également (73.26-75.16).

III. Plan du prologue (1.4-6.17)

- Lemme d'Aristote : 980a22-23 (1.4-5)
- Premier prologue (1.6-2.3)
 - Exposé du questionnaire préalable en trois points (1.6-7), puis examen :
 - Du but (1.7-8) : traiter des choses divines
 - De la place (1.8-19) : à la fin, parce qu'il traite des réalités dernières pour nous, mais premières par nature
 - De la raison du titre (1.19-2.3) : Μετὰ τὰ φυσικά
- Lemme d'Aristote : 980a22 (2.4-5)
- Second prologue (2.5-5.32)
 - Exposé du questionnaire préalable en quatre points, avec deux questions complémentaires (2.5-9), puis examen :
 - Du but (2.9-20) : connaître les êtres en tant qu'êtres
 - De l'utilité (2.20-3.20) : aiguïser l'intelligence théorique
 - De la place (3.21-27) : après la *Physique* (avec renvoi au premier prologue)
 - De la raison des titres (3.27-4.3) : Σοφία, Φιλοσοφία, Πρώτη φιλοσοφία et Μετὰ τὰ φυσικά
 - Justification de la forme de la composition (4.4-16) : ses successeurs ont complété le traité pour les parties manquantes
 - Prologue de *Met.* A et α (4.17-35)
 - Nombre de livres de la *Métaphysique* (4.18-24) : 14, et non 13 comme l'on prétend
 - Objet de *Met.* A : la notion de philosophie (4.24-30)

- Objet de *Met. α* : les causes premières (4.30-35)
- Analyse de la θεωρία : l'origine la notion de philosophie (4.36-5.32)
- Lemme d'Aristote : 980a22-23 (5.33-34)
- Analyse de la λέξις (5.35-6.17)

IV. Traduction : Scholies sur le livre A de la Métaphysique d'Aristote rédigées par Asclépius d'après les leçons d'Ammonius, fils d'Hermias¹⁴

~~†~~980a22 : *Par nature, tous les hommes désirent savoir. Preuve [5] en est leur goût pour les sensations.*

Il nous faut, pour commencer le présent traité, en énoncer le but, la place, la raison du titre. Son but donc, c'est de traiter des choses divines. C'est en effet de questions divines qu'y traite Aristote.

Sa place tient au fait que nous nous figurons les principes à partir des choses dernières par nature, dans la mesure où celles-ci [10] nous sont davantage connues. C'est pour cette raison qu'Aristote a d'abord discuté, à notre intention, des choses physiques, car elles sont dernières par nature, mais premières pour nous. En revanche, le présent traité est premier par nature, en tant qu'il saisit ce qui est parfait, mais dernier pour nous. Les incorruptibles sont en effet antérieurs aux corruptibles, les inengendrés aux engendrés. C'est pour cette raison qu'Aristote, [15] à notre intention, a d'abord discuté dans les *Météorologiques* des choses qui se meuvent sans ordre, et ensuite de celles qui se meuvent avec ordre dans le traité *Du Ciel*, c'est-à-dire des astres et des sphères. Et enfin, dans ce traité, il discute des choses totalement immobiles. Or cela, c'est de la théologie, car c'est aux réalités divines qu'une telle propriété convient.

C'est précisément la raison pour laquelle ce traité est intitulé [20] *Métaphysique*, vu qu'Aristote a d'abord discuté à notre intention des choses physiques, pour ensuite discuter de théologie. Du moins faut-il lire ce traité après les traités physiques, comme l'indique bien le titre. Or, même dans ses traités physiques, surtout vers la fin, Aristote traite des choses divines et s'élève lui-même. Il déclare en effet à la fin *De la génération et de la corruption* : [25] « C'est de la façon qui restait que

le dieu a comblé¹⁵ le Tout, rendant la génération perpétuelle (II 10, 336b31-32). » [2.1] Et il a fait de même dans le huitième livre de la *Physique*, dans le traité *De l'âme* et dans tous ses traités physiques.

~~†~~980a22 : *Par nature, tous les hommes désirent savoir.*

[5] Il nous faut, pour commencer le présent traité, en énoncer le but, l'utilité, la place, la raison des titres (il porte en effet plusieurs titres grâce auxquels nous indiquons le genre de l'ouvrage dans son ensemble) ; parler de A et α ; dire enfin quel a été le point de départ d'Aristote vers l'idée de philosophie première.

Le but du présent ouvrage [10] est de parler des êtres, en tant qu'ils sont des êtres, c'est-à-dire de traiter de tous les êtres en général, en tant qu'êtres. C'est pourquoi nous disions auparavant que la définition de la philosophie est « la connaissance des êtres en tant qu'ils sont des êtres »¹⁶. En effet, Aristote ne discute pas ici des êtres particuliers, par exemple des comètes comme dans les *Météorologiques*, ni des universels, comme dans le traité *Du Ciel*, mais [15] de tous les êtres en général. C'est en effet des choses divines qu'il se propose de traiter dans le présent ouvrage. Assurément, il discute à la fois des éléments et des principes, car seule la philosophie première a pour tâche de démontrer les principes de toutes les sciences. Les autres sciences ne démontrent pas leurs principes propres, mais seule la philosophie première démontre les [20] principes de toutes les sciences. Voilà pour le but.

Ensuite, il faut parler de son bien principal, je veux dire de son utilité. Le présent traité est utile car il contribue à l'intelligence, non pas à l'intelligence pratique mais théorique, en ce qu'il lui enseigne les choses divines, c'est-à-dire à distinguer le vrai du faux. Parmi les biens humains le principal est en effet l'intelligence [25] théorique, puisque chaque être est caractérisé par le bien en vertu duquel il diffère des autres – par exemple, pour le cheval, [son bien] en tant que cheval, pour le chien, [son bien] en tant que chien. Pour le dire sommairement, la raison tient au fait d'admettre qu'en chacun, en fonction de la nature d'après laquelle il est ce qu'il se trouve être, sa propre perfection est pour lui le bien le plus propre et le plus élevé. Car la perfection, le sommet de la nature de chacun, [30] est pour lui le plus parfait des biens : pour le cheval, comme on l'a dit, en tant que cheval, et pour le chien en tant que chien, et de même pour le reste des animés et des

inanimés, ainsi que pour l'homme en tant qu'homme. Mais il est également admis que, pour chacun des êtres, [le bien] consiste dans le fait d'exister selon sa forme propre. Chacun possède une forme propre en vertu de laquelle il diffère de tout le reste. Tout le monde n'admet-il pas que [35] l'homme diffère du reste par l'intelligence théorique ? Les autres animaux participent en effet aussi, en un sens, de l'intelligence pratique et de l'intelligence technique, qui est elle-même l'empreinte [3.1] de l'intelligence pratique. Chacun des animaux arrange bien des choses pour sa propre survie. Par exemple, la fourmi met de côté de la nourriture pour elle-même en hiver, l'hirondelle fabrique un nid en raison de sa portée et, de la même façon, l'abeille rassemble de la nourriture pour la mettre de côté. Ce don leur échoit de la nature, [5] par l'intermédiaire de dieu, de façon à se préserver. À nouveau, la nature a muni les animaux contre les revers de fortune, et tous ne sont pas étrangers à la compréhension raisonnée. En revanche, la science, la théorie pour distinguer le vrai du faux et la faculté rationnelle, les autres animaux n'y ont absolument aucune part. Si l'intelligence théorique [10] s'active grâce au présent traité au sujet des réalités divines et des êtres au sens propre, si tant est qu'il relève de la philosophie première de démontrer jusqu'aux principes des autres sciences et que cette science elle-même soit indémontrable, le présent traité se révèle de la plus grande utilité. Par conséquent, puisque c'est la science première qu'[Aristote] livre dans ce traité, celui-ci serait le plus approprié pour l'homme. Les autres animaux [15] ont en effet hérité de cette forme de rationalité utile à leurs occupations vitales, pour vivre et se nourrir, alors que les hommes possèdent les connaissances utiles tant à leurs occupations vitales qu'à l'activité intellectuelle elle-même. Que nous sachions en effet que cet astre-ci observe telle figure par rapport à cet astre-là, en un sens, cela ne contribue en rien à nos occupations vitales. Il en va d'ailleurs ainsi dans la plupart des cas. [20] Voilà donc en quoi le présent traité est utile.

Sa place se tire avec évidence de nos propos d'hier. Puisque la nature commence par les choses plus parfaites, alors que c'est pour nous, du fait de notre faiblesse, une tâche incommensurable de nous porter d'emblée vers les plus parfaites, contentons-nous dans un premier temps de commencer par les dernières par nature et imparfaites, pour [25] procéder de cette façon vers les parfaites. Dans la mesure où [Aristote] a discuté des imparfaites dans la *Physique* et discute ici des parfaites, il paraît raisonnable que le présent traité soit pour nous le

dernier.

Il faut savoir qu'il est intitulé *Sagesse, Philosophie, Philosophie première et Métaphysique*, car après avoir d'abord discuté des réalités physiques dans ce traité-là, [Aristote] discute des [30] divines. C'est donc à cause de sa place qu'il a reçu cette dénomination. *Sagesse*, au sens où il est une certaine clarté¹⁷, car les réalités divines sont claires et tout à fait évidentes. Aristote discute en effet des réalités divines, et c'est pour cette raison qu'il l'a appelé *Sagesse*. Et il dit justement dans l'*Apodictique* : « comme je l'ai dit dans les traités *Sur la sagesse* »¹⁸. Car la science qui se sert des principes indémontrables, c'est la sagesse. *Philosophie première*, parce qu'il discute des [35] causes et principes premiers et indémontrables. *Philosophie*, parce que la philosophie au sens le plus propre et par excellence est celle qui survient dans la contemplation et la connaissance des êtres, s'il est vrai que la philosophie au sens propre concerne ce qui est préférable par soi, plutôt que pour une autre raison, et que seule [4.1] la contemplation des meilleures choses est préférable par soi. Enfin, on l'appelle aussi *Théologie*, parce que c'est sur les principes des êtres, c'est-à-dire sur les causes premières et les plus parfaites des êtres, qui sont les êtres divins par excellence, qu'il théorise ici.

Quant à la forme de la composition, [Ammonius dit] que le présent traité n'a pas été agencé [5] de la même façon que les autres écrits d'Aristote : il ne semble ni bien organisé ni continu, mais des éléments utiles à la continuité de l'expression paraissent manquer, des passages entiers avoir été transférés depuis d'autres traités et les mêmes propos se répéter souvent. Pour sa défense, on raconte, à bon droit, qu'après avoir écrit le présent traité, Aristote l'envoya à son disciple [10] Eudème de Rhodes. Puis, celui-ci estima qu'il n'était pas bon, en l'état, de livrer aux gens un traité aussi long. Dans l'intervalle, il mourut et certaines [parties] du livre furent détruites. Pour combler la perte considérable de la pensée d'Aristote, plutôt que d'oser faire des ajouts de leur cru, ses successeurs transférèrent les parties manquantes depuis d'autres traités et [15] les harmonisèrent autant qu'il était possible. Néanmoins, la séquence des propos qu'on y trouvera y est préservée.

Il reste ensuite à parler des livres A et α. Il faut savoir qu'Aristote a écrit quatorze livres dans le présent traité. Il a en effet écrit jusqu'à la lettre ν [20] incluse. Or certains ont soutenu qu'il en avait écrit treize : A, disent-ils, dont nous allons donc discuter en premier, n'est pas de lui mais de Pasiclès, le fils de Boéthos, le frère de son disciple

Eudème. Mais ce n'est pas vrai, car le talent d'Aristote y est préservé tant par l'expression que par la théorie – d'autant plus qu'il l'évoque en α . En [25] A donc, il discute du concept de philosophie et montre que les causes matérielles ne sont pas des principes au sens propre, tout comme l'affirme aussi Platon. C'est d'ailleurs pourquoi il accorde du crédit à Anaxagore : au milieu de la foule des dormeurs, dit-il, Anaxagore est le seul à être sorti de sa torpeur pour faire régner l'intellect sur l'univers. Aristote n'affirme pas néanmoins que les idées sont les principes [30] premiers, comme certains le comprennent, mais que ce sont les raisons. Puis, en α , il discute des choses les plus claires, à savoir des causes premières, qui sont les plus claires par leur nature même. Cependant, dans notre grande faiblesse, nous ne sommes pas capables de les saisir, à l'instar des chauves-souris qui ne supportent pas le soleil, ce qu'il y a de plus brillant, en raison de la faiblesse [35] de leur nature.

Puisque nous l'avons mentionné, il convient d'apprendre d'où Aristote en est venu au concept de philosophie. Pour le [5.1] savoir, nous devons ainsi dire que les animaux possèdent les facultés cognitives – car les facultés sensibles sont des facultés cognitives. Parmi ceux qui sont doués de mémoire et de sensation, les uns sont capables d'apprendre, les autres sont sensés. Sont capables d'apprendre, dit-il, les animaux qui perçoivent [5] les bruits et reconnaissent lesquels sont des sons menaçants, lesquels non : tels sont le chien, le cheval, les ânes d'Alexandrie, comme dit notre professeur de philosophie, et les autres animaux de ce type. Quant au perroquet, il perçoit et apprend. Et sont sensés les animaux enclins par exemple à mener leurs activités vitales : l'hirondelle, l'abeille, la fourmi. Par ailleurs, les animaux doués de mémoire sont aussi nécessairement doués de sensation, tandis que tous [10] ceux doués de sensation ne sont pas nécessairement doués de mémoire. Et la sensation a besoin des objets externes pour s'exercer, tandis que la mémoire n'a pas besoin d'objets extérieurs pour s'exercer. Ensuite, l'épreuve ($\pi\epsilon\iota\rho\alpha$) est plus particulière que la mémoire ($\mu\eta\eta\mu\eta$), car nous percevons à partir de l'épreuve, puis nous nous souvenons. En revanche, l'expérience ($\epsilon\mu\pi\epsilon\rho\iota\alpha$) est plus universelle que la mémoire. C'est pourquoi Platon dit : « l'expérience fait [15] en effet que nous menons notre vie avec art, l'inexpérience fait que nous la menons au hasard » (*Gorg.*, 448c5). De fait, l'expérience est constituée de plusieurs épreuves et souvenirs, et celui qui est expérimenté peut quelquefois recourir à l'universel. Quant à la mémoire, elle s'observe

tant dans le cas des substances que des actions (nous disons en effet « j'ai le souvenir de mon père » ou « de cet ami », et « je me souviens d'avoir fait cela ») ; tandis que l'épreuve [20] se dit seulement dans le cas de l'action, mais pas des substances. Personne ne dit en effet : « je fais l'épreuve de mon père », mais bien « je fais l'épreuve de l'acte » – on ne le dit pas de la substance, mais de l'action qui en résulte. Et l'art est supérieur à l'expérience, car il sait le pourquoi. C'est pourquoi le merveilleux Platon dit : « je n'appelle pas art ce qui est un acte irrationnel » (*Gorg.*, 465a6). Dans les [25] actions, l'épreuve est supérieure à l'art, étant donné que l'art connaît les universels, l'épreuve les particuliers. Or les actions se produisent au niveau des particuliers. De plus, l'architecture surpasse l'art. L'architecte donne en effet des ordres aux techniciens particuliers, tout comme le médecin donne des ordres aux particuliers. Enfin, les sciences s'occupent des immatériels. À nouveau, la philosophie première surpasse [30] les sciences partielles, dans la mesure où elle démontre leurs principes. À partir de là, c'est en procédant une partie après l'autre qu'Aristote est parvenu au concept de philosophie, laquelle est la science des sciences, au sens où elle les démontre.

~~3-~~980a22 : *Par nature, tous les hommes désirent savoir. Preuve en est leur goût pour les sensations.*

[35] Par leur nature même, les âmes se dirigent vers les connaissances et désirent le bien. Or le bien de l'âme, c'est la connaissance au sens propre, parce qu'elle connaît les choses divines et se réalise dans l'intellect théorique. Telle est la nature du perfectionnement [6.1] de l'âme. C'est pourquoi Aristote dit de façon magnifique que « par nature, tous les hommes désirent savoir », puisque la connaissance est perfection. Car tous les hommes désirent la connaissance par leur nature même. La meilleure preuve en est leur amour des sensations. Nous apprécions en effet ces dernières, vu que c'est par leur biais que nous nous saisissons [5] des choses. Par ailleurs, sans même exercer d'activité ni agir en fonction des sensations, nous les apprécions, et la sensation visuelle par-dessus tout. Car même sans agir ni exercer d'activité, nous préférons le fait de voir, pour ainsi dire, à toutes les autres [sensations]. La raison en est que, tout comme Platon l'affirme dans le *Phédon*¹⁹, c'est par cette sensation que nous nous sommes procuré

genre de la philosophie. [10] Quand nous fixons le ciel, que nous [en] observons l'ordre et la beauté inexprimable, nous arrivons en effet à une notion de celui qui l'a fabriqué. Bien plus que les autres, cette sensation visuelle nous fait donc connaître, non pas, dirais-je²⁰, les uns les autres, mais les choses divines. Car aucune autre sensation ne nous fait entrer en sympathie avec les choses de la même façon que celle-ci. Et Aristote dit d'elle²¹ qu'« elle montre de nombreuses différences » [15] entre les choses visibles : entre le blanc et le noir, il y a de nombreuses couleurs, comme par exemple le gris, le jaune, le fauve, le rouge. Entre le chaud et le froid en revanche, c'est-à-dire entre le sec et l'humide, il n'y a rien.

Commentaires particuliers

1. Les prologues

Asclépius n'examine pas tous les points du questionnaire préliminaire – ce qui d'ailleurs ne paraît pas nécessaire²². Il en énonce trois dans le premier prologue et quatre dans le second, qui forment sa grille de lecture. Commençons par la place, qui retient son attention dans le premier prologue.

La place (τάξις)²³. La *Métaphysique* vient en dernier dans l'ordre de lecture et conclut le cycle des études aristotéliennes : après l'examen des réalités mobiles, *plus évidentes et plus connues pour nous*, vient celui des êtres totalement immobiles, *plus évidents et plus connus par nature*. Ce principe de classement reproduit une distinction récurrente chez Aristote et obéit donc à une logique typiquement aristotélienne – qui sert de toile de fond à tout le commentaire de A 1²⁴. Sur ce point, l'emploi du datif ἡμῖν atteste que, pour notre commentateur, ce principe d'ordre régit le *corpus* de façon immanente : c'est dans notre intérêt ou à notre intention qu'Aristote a commencé par traiter des réalités mobiles²⁵. Autrement dit, cette règle qui structure le *cursum*, loin d'être la projection d'un professeur sur son texte source, Aristote l'a délibérément utilisée à des fins pédagogiques.

Le but (σκοπός). Bien qu'elle clôtüre le cycle d'étude aristotéli-

cienne, la *Métaphysique* possède un but particulier qui diffère de la finalité globale que les commentateurs alexandrins attribuent, dans les prologues aux *Catégories*, à la philosophie d'Aristote dans son ensemble : remonter à un principe premier²⁶. Asclépius lui reconnaît en réalité un double objectif : *traiter des réalités divines* (θεολογήσαι), d'après le premier prologue, et *traiter d'absolument tous les êtres* en tant qu'êtres, d'après le second²⁷. Se pose dès lors la question de savoir comment concilier les deux aspects – être à la fois science des êtres en tant qu'êtres et des substances immobiles –, sachant que notre commentateur n'appelle jamais théologie la science des êtres en tant qu'êtres.

Quand il écrit : « Dans ce traité, il discute des choses totalement immobiles. Or cela, c'est de la théologie, car c'est aux réalités divines qu'une telle propriété convient » (*In Met.* 1.17-19), Asclépius reproduit la définition aristotélienne de la théologie, admise par les néoplatoniciens. Sous cet angle, la philosophie première n'est proprement dite théologie que dans la mesure où la science des êtres en tant qu'êtres traite de *tous* les êtres, ce qui inclut les substances immobiles qui forment le vrai objet de la théologie. La tâche de la philosophie première dans son ensemble est, en revanche, de démontrer les principes de toutes les sciences²⁸. 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 sciences. En définitive, c'est parce qu'elle connaît les principes des objets de toutes les sciences, à savoir le premier principe moteur, que la philosophie première connaît les principes de toutes les sciences.

L'utilité (τὸ χρήσιμον). Ce point retient longuement l'attention d'Asclépius, qui soulève deux questions : quelle est la nature de l'utilité de la *Métaphysique* et quelle est sa place dans l'échelle du bien. La réponse à la première question passe par la définition de l'utilité d'un texte d'après le bien qu'il produit sur le lecteur. Dans cette perspective, la *Métaphysique* est utile en ce qu'elle contribue à développer l'intelligence théorétique. La réponse à la seconde implique quant à elle de comparer ce bien au bien caractéristique de la nature humaine, dans la

mesure où le bien le plus élevé pour une espèce correspond à sa perfection – la réalisation de sa capacité spécifique – en vertu de laquelle elle se distingue des autres. Or, ce par quoi l’homme se distingue de toutes les espèces, c’est le θεωρητικὸς νοῦς, car d’autres animaux disposent de l’intelligence pratique. De ce point de vue, la *Métaphysique* est le plus utile des traités aristotéliciens puisqu’elle réalise chez son lecteur sa capacité la plus propre. Elle n’est donc pas seulement un traité théologique sur l’intelligence divine en tant que premier principe. Elle transforme l’intelligence du lecteur en le menant à appréhender les vérités théologiques sur le mode de la distinction entre vrai et faux. Notons toutefois que, même dans sa partie la plus haute, la *Métaphysique*, la philosophie d’Aristote reste cantonnée au niveau de l’intelligence théorique et ne permet pas de s’élever au-delà.

La raison du/des titre(s) (ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς / τῶν ἐπιγραφῶν)²⁹. Dans le second prologue, Asclépius mentionne plusieurs titres, dont il montre l’unité sémantique grâce aux trois premiers points du questionnaire préalable. De la même façon que le traité doit posséder un seul objectif, qui peut toutefois s’expliciter de multiples façons, ses titres illustrent les divers angles possibles pour l’aborder. *Métaphysique* renvoie ainsi à la place du traité dans l’ordre de lecture. *Sagesse* fait écho au premier σκοπός, grâce à un jeu sur l’homophonie entre σοφία et σάφεια : il évoque l’étude des réalités les plus claires par nature que sont les réalités divines. *Philosophie première* renvoie au σκοπός du second prologue et à la science des premiers principes. *Théologie* rappelle que le traité porte sur les causes les plus parfaites, divines par excellence. Quant à *Philosophie*, cela rappelle la question de l’utilité, puisque la philosophie proprement dite est contemplation du préférable par soi, ce que seule la *Métaphysique* réalise pleinement.

La forme de la composition (ὁ τρόπος τῆς συντάξεως). Ce point apparaît en annexe au questionnaire préalable, auquel il n’appartient pas d’ordinaire. Il enveloppe les questions de l’authenticité et de la division en chapitres, absentes comme telles des prologues d’Asclépius. Celui-ci s’emploie plutôt à répondre aux critiques sur le caractère décousu de la *Métaphysique*, qui contraste avec ses autres traités. Comme l’a noté Stephen Menn, Asclépius se fait ici l’écho d’une tra-

dition qui, plutôt que d’imputer les défauts du texte conservé à Aristote lui-même, les justifie par l’intervention d’Eudème et de ses successeurs, Aristote ne pouvant être à l’origine d’un travail aussi déstructuré³⁰.

Le but d’A et d’α. Asclépius reprend pour A et α deux κεφάλαια du questionnaire préalable, à savoir le but et l’authenticité. S’agissant du but, il montre la continuité de l’enquête d’Aristote sur la philosophie, parallèle en quelque sorte au mouvement menant à la découverte de la notion de philosophie : partant en A d’une interrogation sur le monde ancrée dans ce qu’il y a de plus évident pour nous, à savoir les causes matérielles, elle s’élève progressivement vers les causes premières et évidentes par nature en α. À nouveau, est mise en avant la dimension pédagogique de la *Métaphysique* et sa progression savamment orchestrée pour atteindre son objectif.

2. La λέξις de 980a22-23

La première λέξις du commentaire d’Asclépius donne un bel aperçu de son rapport à Alexandre. Le tableau suivant indique **en grasses** les citations littérales d’Alexandre par Asclépius et *en italiques* les éléments parallèles, mais avec des variations. Les numéros ne renvoient pas à la linéation de Hayduck mais aux arguments d’Alexandre repris par Asclépius³¹.

Ascl., *In Met.* 6.1-6.17

[1] διὸ παγκάλως φησὶν ὁ Ἀριστοτέλης <πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει>, ἐπειδὴ ἡ γνώσις τελειότης ἐστίν. ὅτι γὰρ πάντες ἄνθρωποι [2] αὐτοφυῶς ἐρώσι τῆς γνώσεως, [3] σημεῖον μέγιστον ἢ τῶν αἰσθήσεων φιλία· χαίρομεν γὰρ ταῖς αἰσθήσεσιν, ἐπειδὴ δι’ αὐτῶν θηρώμεν τὰ πράγματα. [4] ἄλλως τε δὲ και

Alex., *In Met.* 1.5-2.2

[1] διὰ τοῦτο καθόλου ἐπήγαγεν ὅτι <πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει> [2] αὐτοφυῶς ἐρώσι τῆς γνώσεως ὡς ταύτης τελειότητος οὔσης αὐτῶν. [3] σημεῖον δὲ τούτου παρέθετο ἐναργέστατον τὴν πρὸς τὰς αἰσθήσεις φιλίαν· χαίρομεν γὰρ ταῖς αἰσθήσεσιν, ἐπειδὴ δι’ αὐτῶν τὴν τῶν αἰσθητῶν πραγ-

χωρίς τοῦ ἐνεργεῖν τι ἢ πράττειν κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἀγαπῶμεν αὐτάς, καὶ μάλιστα πλέον τῶν ἄλλων τὴν ὀπτικὴν· [5] καὶ χωρὶς γὰρ τοῦ πράττειν καὶ ἐνεργεῖν τὸ ὄραν αἰρούμεθα ἀντι πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων. [6] τὸ δὲ αἴτιον, ἐπειδὴ, ὡς φησι <Πλάτων> ἐν τῷ Φαιδῶνι, διὰ ταύτης τῆς αἰσθήσεως τὸ τῆς φιλοσοφίας ἐπορισάμεθα γένος. [7] ἀτενίζοντες γὰρ εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ θεωροῦντες τὴν τάξιν καὶ τὸ ἄφραστον κάλλος ἐρχόμεθα εἰς ἔννοιαν τοῦ δημιουργήσαντος. [8] αὕτη οὖν ἡ ὀπτικὴ μάλιστα τῶν αἰσθήσεων ποιεῖ ἡμᾶς γνωρίζειν, οὐ λέγει ἀλλήλους ἀλλὰ τὰ θεῖα. [9] οὔτε γὰρ δι' ἄλλης αἰσθήσεως οὕτως συμπάσχομεν τοῖς πράγμασι ὡς διὰ ταύτης. [10] <καὶ πολλάς>, φησί, <δηλοὶ διαφορὰς> τὰ μεταξὺ τῶν ὀρατῶν αὐτῆς. [11] μεταξὺ γὰρ τοῦ λευκοῦ καὶ τοῦ μέλανος πολλὰ ὑπάρχει χρώματα, οἷον εἰ τύχοι φαιόν, ξανθόν, πυρρόν, ἐρυθρόν. [12] μεταξὺ δὲ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ οὐδὲν ὑπάρχει ἥγουν ξηροῦ καὶ ὑγροῦ.

μάτων λαμβάνομεν γνώσιν. [4] ἀλλὰ καὶ χωρὶς τούτου αὐτάς δι' ἑαυτὰς ἀγαπῶμεν τὰς αἰσθήσεις, καὶ μάλιστα πλέον τῶν ἄλλων τὴν ὀρατικὴν αἰσθησίν· [5] καὶ γὰρ χωρὶς τοῦ πράττειν καὶ ἐνεργεῖν <τὸ ὄραν αἰρούμεθα ἀντι πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων> [8] αὕτη οὖν ἡ ὀρατικὴ μάλιστα τῶν ἄλλων αἰσθήσεων ποιεῖ ἡμᾶς γνωρίζειν οὐ μόνον ἀλλήλους ἀλλὰ καὶ τὰ θεῖα καὶ οὐράνια σώματα. [6] καὶ γὰρ, ὡς φησι Πλάτων, διὰ ταύτης τῆς αἰσθήσεως τὸ τῆς φιλοσοφίας ἐπορισάμεθα γένος. [7] ἀτενίζοντες γὰρ εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ θεωροῦντες τὴν τάξιν καὶ τὸ ἄφραστον κάλλος ἐρχόμεθα εἰς ἔννοιαν τοῦ δημιουργήσαντος. [9] ἀλλὰ καὶ οὐδὲ δι' ἄλλης αἰσθήσεως οὕτω συμπάσχομεν τοῖς πράγμασι ὥσπερ διὰ ταύτης. [10] διὸ καὶ φησιν ὅτι <πολλάς δηλοὶ διαφορὰς> αὕτη τῶν αἰσθητῶν. [11] πολλὰ γὰρ αἰ τῶν χρωμάτων διαφοραὶ μεταξὺ τῶν ἄκρων λευκοῦ καὶ μέλανος τυγχάνουσιν, οἷον φαιόν, ξανθόν, πυρρόν, ἐρυθρόν, ὠχρόν. [12] μεταξὺ δὲ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ ἢ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ οὐδὲν ἐστὶ πλήθος τοιούτων διαφορῶν.

À plusieurs endroits, Asclépius donne une version légèrement simplifiée, sans altérer le sens :

- Il emploie ainsi des formules plus brèves ou plus simples : διὸ au

lieu de διὰ τοῦτο en [1] ; μέγιστον au lieu d'ἐναργέστατον en [3].

- Il substitue un adverbe : en [1], παγκάλως remplace καθόλου chez Alexandre, faisant basculer la qualification de l'énoncé d'Aristote de sa portée (universelle) vers son éclat.

À d'autres endroits, la simplification s'avère plus lourde de conséquences :

- en [3], la suppression de παρέθετο change la preuve d'un argument textuel en un constat d'expérience. Bien qu'Alexandre insiste aussi sur l'évidence du donné (ἐναργέστατον), il s'agit davantage pour Asclépius de souligner qu'il y a là un fait observable – à savoir que nous aimons les sensations –, plutôt que d'insister sur le fait qu'Aristote avance cet argument en guise de preuve.
- en [8], la suppression de μόνον et de καὶ οὐράνια σώματα altère radicalement le sens, puisqu'il en va de la priorité des objets de la sensation. Chez Alexandre, tous les objets visibles se trouvent sur un même pied, puisque celle-ci nous permet non seulement (οὐ μόνον) de nous voir les uns les autres, *mais aussi* (ἀλλὰ καὶ) les êtres divins, à savoir les corps célestes (καὶ οὐράνια σώματα). Chez Asclépius, la vision porte prioritairement sur les êtres divins, qui ne sont plus identifiés aux corps célestes, avant de porter sur les objets sensibles. De cette façon, Asclépius insiste sur la capacité essentielle de la vision à nous mettre en relation avec des réalités au-delà des sensibles ici-bas. Il annonce ainsi le paragraphe suivant (*In Met.* 6.18-7.4, sur 980a28) : en indiquant à la fois que la vue nous met en contact avec le divin et qu'elle est la sensation privilégiée par l'homme, il montre qu'elle est le meilleur moyen de nous préparer à la réalisation de la caractéristique propre de l'homme : l'intellect théorétique.
- en [12], l'omission de πλήθος produit le passage de « peu nombreuses » chez Alexandre à « aucune » chez Asclépius. Asclépius

supprime tout intermédiaire entre le chaud et le froid, le sec et l'humide, là où Alexandre en admettait, même peu nombreux.

- en [12] encore, le changement de conjonction (ἢ chez Alexandre, ἦγουν chez Asclépius) fait du sec et de l'humide des équivalents du chaud et du froid, plutôt qu'un autre couple d'opposés.

Parfois aussi, Asclépius se risque à un ajout. En [6], il complète ὡς φησι Πλάτων chez Alexandre par ἐν τῷ Φαίδωνι. La tentative s'avère toutefois malheureuse, puisque le propos d'Alexandre renvoie au *Timée*³². La confusion d'Asclépius peut s'expliquer par un rapprochement avec 65b, où Platon souligne la supériorité de la vue (et de l'ouïe), dans le contexte d'une définition de la philosophie comme exercice de mort, où même la vision ne suffit pas à devenir philosophe. Asclépius modifie d'ailleurs légèrement la séquence argumentative, vu que la référence à Platon vient chez lui avant l'affirmation de la supériorité de la vue sur les autres sensations. Sans grand effet sur la démonstration générale, cette modification mineure renforce l'autorité de Platon, qui est ainsi placé en tête du raisonnement sur ce qui nous mène à la contemplation des choses divines et à la philosophie.

Enfin, l'explication d'Asclépius s'arrête avant celle d'Alexandre. Sur une vingtaine de lignes encore (2.2-21), ce dernier explique la supériorité de la connaissance sur l'action, y compris sur celle guidée par la vertu.

On le voit, le commentaire de la λέξις chez Asclépius va vers une forme de simplification, tant du propos que de la forme (l'oubli de certaines nuances pouvant s'expliquer par le passage par l'enseignement oral). L'accent y est mis sur les figures d'autorité, Platon et Aristote, mais aussi sur la compatibilité avec la doctrine néoplatonicienne : Asclépius insiste ainsi sur la nécessité de partir de la vision pour la dépasser, dans la mesure où elle nous met avant tout en contact avec des réalités supérieures et divines. Ce faisant, Asclépius n'apparaît plus seulement comme un commentateur brouillon, qui perdrait les subtilités du commentaire d'Alexandre. Il agence plutôt son explication dans la perspective d'une platonisation du texte aristotélicien.

Marc-Antoine GAVRAY
 Université de Liège

¹ Sur les prologues dans le néoplatonisme tardif, voir I. Hadot (dir.), *Simplicius. Commentaire sur les Catégories*, Fasc. I : Introduction, première partie (p. 1-9, 3 Kalbfleisch), Leiden-New York, Brill, 1990, pp. 21-47 ; voir aussi L.G. Westerink, « The Alexandrian Commentators and the Introductions to their Commentaries », dans R. Sorabji (dir.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Ithaca – New York, Cornell University Press, 1990, pp. 341-348.

² Simplicius en donne la liste en *In Cat.* 8.10-13.

³ Ar., *Met.* A 1, 980a22-23 : « Par nature, tous les hommes désirent savoir. Preuve en est leur goût pour les sensations. »

⁴ Ascl., *In Met.* 1.4-5 ; 2.4 (seulement la première phrase) ; 5.33-34.

⁵ Ascl., *In Met.* 1.6-7 : « Il nous faut, pour commencer le présent traité, en énoncer le but, la place, la raison du titre » ; 2.5-6 : « Il nous faut, pour commencer le présent traité, en énoncer le but, l'utilité, la place, la raison des titres ».

⁶ Comme le note C. Luna (*Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Leiden-Boston-Cologne, Brill, 2001, pp. 101-102), qui en reste à ce constat.

⁷ Ascl., *In Met.* 3.21 : ἐκ τῶν τῆ προτεραιᾶ ῥηθέντων. La différence est exposée en 1.8-19.

⁸ Un autre écho aux leçons précédentes apparaît au tout début du deuxième prologue : Asclépius introduit par la formule οὕτως ἐλέγομεν (2.10) une définition de la philosophie qui était discutée dans les leçons introductives à l'*Isagogè* (voir note *ad loc.*).

⁹ Le renvoi à la veille (τῆ προτεραιᾶ) revient ensuite à trois reprises seulement : 362.32 (sur E 1, 1026a6 ; renvoi à 360.13-16) ; 423.3 (sur Z 12, 1037b8 ; renvoi à 421.20-34) et 433.18-19 (Z 13, 1039a14 ; renvoi à 428.20-22). Les trois occurrences apparaissent dans la λέξις. La dernière constitue à la fois le renvoi le plus espacé (5 pages) et le seul où Asclépius, dans une paraphrase de Syrianus (nommément cité en 433.9, et repris par οὗτος en 433.16), rappelle un propos que, la veille, il a associé explicitement à Alexandre (428.13) – si la référence est bien celle-là. Sur cette paraphrase de Syrianus, C. Luna, *Trois études sur la tradition des commentaires*, *op. cit.*, 2001,

pp. 172-175.

¹⁰ Respectivement en *In Met.* 2.5-4.16 et 4.17-35.

¹¹ Voir David (Élias), *In Cat.* 131.10-13.

¹² Comme il fait par exemple dans le prologue de Γ, à partir de 222.24-224.12 (avec un ajout en 223.28-37), où il reproduit le texte d'Alexandre, *In Met.* 237.4-239.3.

¹³ Une λέξις comporte en général plusieurs sections, qui correspondent à des portions plus brèves de texte.

¹⁴ Sur ce titre, voir la synthèse proposée par R. Loredana Cardullo dans ce volume.

¹⁵ Les manuscrits d'Aristote porte la leçon συνεπλήρωσε, là où Philopon, Asclépius et Ps.-Ocellus ont ἀνεπλήρωσε. Les deux leçons donnent un sens similaire.

¹⁶ Asclépius fait écho aux leçons introductives à la philosophie en usage à l'école d'Alexandrie, qui préparaient la lecture de l'*Isagogè* de Porphyre. Elles présentaient les six définitions de la philosophie, à savoir que la philosophie est connaissance des êtres en tant qu'êtres ; connaissance des réalités divines et humaines ; assimilation à Dieu autant que cela est possible à l'homme ; exercice de mort ; art des arts et science des sciences ; amour de la sagesse. Voir Ph. Hoffmann, « La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne », dans J.-D. Dubois et B. Roussel (dirs), *Entrer en matière*, Paris, Le Cerf, 1998, pp. 215-216. Il est probable qu'Ammonius ait fait écho à son propre enseignement, tel qu'il est consigné dans le *Commentaire sur l'Isagogè* (*In Isag.* 2.22-23 ; voir 2.22-9.24). Ces définitions classiques sont énoncées (avant d'être analysées plus longuement) en Elias, *In Isag.* 8.7-13 et David, *In Isag.* 20.25-31.

¹⁷ Asclépius joue sur l'homophonie entre σοφία et σάφεια (terme qui est un hapax d'Asclépius).

¹⁸ Par *Apodictique*, Asclépius désigne les *Seconds Analytiques* (cf. A. Longo, « Les *Seconds Analytiques* dans le commentaire de Syrianus sur la *Métaphysique* d'Aristote », dans F.A.J. de Haas, M. Leunissen et M. Martijn (dirs), *Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond*, Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 123-133). Or la brève citation qu'il donne ici ne se trouve pas dans le texte d'Aristote tel que conservé par la tradition manuscrite. H.-D. Saffrey (*Le περὶ φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres*, Leiden, Brill, 1955, pp. 7-9) suggère dès lors de voir dans le renvoi à l'*Apodictique* et dans la citation une référence au cours qu'Ammonius avait donné sur les *Seconds Analytiques*, plutôt que la citation d'un texte alternatif d'Aristote. Aussi séduisante soit-elle, cette hypothèse ren-

contre au moins une difficulté : elle va à l'encontre de l'ordre du *cursus* néoplatonicien, dans la mesure où elle suppose que, lors d'une leçon sur les *Seconds Analytiques*, Ammonius aurait fait référence à un commentaire (ou à une leçon) sur la *Métaphysique* dont ses lecteurs ou auditeurs auraient déjà connaissance, alors que, par principe, ils ne pourraient pas avoir encore eu accès à un commentaire *Sur la sagesse* au moment de lire les *Seconds Analytiques*, puisque l'étude de la logique précède celle de la métaphysique.

¹⁹ En réalité, en *Timée* 47a7-b1.

²⁰ Avec Cardullo, je lis λέγω (B) : λέγει C.

²¹ Avec Cardullo, je lis αὐτῆς (codd.) : αὐτῇ Hayduck.

²² Voir *Simpl.*, *In Cat.* 8.31-9.3.

²³ *Ascl.*, *In Met.* 1.8-18 et 3.21-27.

²⁴ Notamment *Phys.* I 1, 184a16-b14.

²⁵ *Ascl.*, *In Met.* 1.14-15 et 1.19-21. Ce datif revient régulièrement dans la suite du commentaire.

²⁶ Voir *Amm.*, *In Cat.* 6.9-16 ; *Philop.*, *In Cat.* 5.34-6.2 ; *Simpl.*, *In Cat.* 6.7-15.

²⁷ *Ascl.*, *In Met.* 1.8 et 2.9-11.

²⁸ *Ascl.*, *In Met.* 2.17-21 et 17.5-7 : « 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. » Sur le statut de la théologie chez Asclépius, C. Steel, « Theology as First Philosophy. The Neoplatonic Concept of Metaphysics », *Quaestio*, 5, 2005, pp. 3-21 ; P. Golitsis, « La réception de la théologie d'Aristote chez Michel d'Éphèse et quelques auteurs néoplatoniciens », dans F. Baghdassarian et G. Guyomarc'h (dirs), *Réceptions de la théologie aristotélicienne. D'Aristote à Michel d'Éphèse*, Leuven, Peeters, 2017, pp. 239-255 ; et mon article, « "Il n'est pas bon que plusieurs gouvernent". Théologie aristotélicienne et philosophie première dans l'École d'Ammonius », dans F. Baghdassarian, I. Papachristou et S. Toulouse (dirs), *Relectures néoplatoniciennes de la théologie d'Aristote, Sankt Augustin, Academia, à paraître*, dans lequel je montre de quelle façon les commentateurs associent la philosophie première ou la théologie d'Aristote à l'intelligence.

²⁹ Sur la question des titres chez les commentateurs néoplatoniciens, Ph. Hoffmann, « La problématique du titre des traités d'Aristote selon les commentateurs grecs. Quelques exemples », dans J.-C. Fredouille, M.-H. Goulet-Cazé, Ph. Hoffmann et P. Petitmengin (dirs), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997,

pp. 75-103.

³⁰ St. Menn, « The Editors of the *Metaphysics* », *Phronesis*, 40 (2), 1995, pp. 202-208. Une illustration de cette option exégétique, consistant à dire que le manque d'ordre et de liaison qui caractérise l'agencement de la *Métaphysique* est dû au travail de colmatage réalisé ultérieurement par les éditeurs qui ont copié des passages d'autres traités, se trouve au début du commentaire au livre Δ (*In Met.* 305.19-20), où l'on retrouve l'usage du même verbe μετενήνεκται. Dans l'*editio princeps* de l'épître à Gallus, contenant le catalogue des œuvres d'Aristote et attribuée à Ptolémée "Al-Gharīb", M. Rashed utilise notre passage pour expliquer l'étape « rhodienne » dans l'histoire du texte de la *Métaphysique* d'Aristote, en particulier sa version en 13 livres, Ptolémée "Al-Gharīb", *Épître à Gallus sur la vie, le testament et les écrits d'Aristote*, édité et traduit par M. Rashed, Paris, Les Belles Lettres, 2021, pp. 265-273.

³¹ Dans *Les commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote*, Berlin-New York, De Gruyter, 2008, pp. 62-64, P. Golitsis reproduit également en vis-à-vis Ascl., *In Met.* 5.33-7.18, et Alex., *In Met.* 1.3-2.2, pour en tirer quelques conclusions générales sur la composition d'un commentaire dans l'Antiquité, en particulier sur l'absence de référence nominale et sur les marqueurs de prise de parole personnelle.

³² La formule de Platon (*Tim.* 47a7-b1) est plus exactement : ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος.