

*OUSIA* COMME NOM DEVERBAL DANS LA PHILOSOPHIE PREMIERE D'ARISTOTE par Silvia Fazzo  
(Università del Piemonte Orientale)

I. Introduction I.1. The preliminary dilemma. I.2. A bold contribution from textual history I.3. New perspectives on late-ancient commentarism I.4. First philosophy or 'Metaphysics'? I.5. Is the tradition bypassable? II. 'Being' and the foundation of οὐσία as field for theoretical research by Aristotle II.1. Ontology as science of 'being' in Aristotle: the "what is"-X in the middle II.2. A first *caveat*: the copula function of 'being' II.3. The definite article τό as quotation mark before inflected forms of 'to be': τὸ ὄν, τὸ εἶναι, τὸ ἔστιν II.4. Further *caveats* on Aristotle's 'being' III. οὐσία, the focus of Aristotle's first philosophy III.1. οὐσία as a prime meaning of a separable 'to be' III.2. οὐσία and the primacy criterion according to Delta 11 III.3. The dialectical roots of ontology III.4. οὐσία as essence and οὐσία as substance III.5. οὐσία first in Aristotle's first philosophy IV. Historicizing the semantic gap IV.1. οὐσία by Alexandre d'Aphrodisias IV.2. the '*Metaphysics*' and its purpose: the role of book *Lambda* IV.3. Being and οὐσία: a lost relation over time IV.4. The Aristotelian tradition as cultural mediation

I.	Introduction et résumé .....	2
I.1.	L'émergence de la <i>Métaphysique</i> à l'âge romain comme clé du dilemme qui est préliminaire à son étude.....	6
I.2.	La contribution auxiliaire de l'histoire du texte .....	7
I.3.	Une nouvelle perspective sur le commentarisme de l'âge romain.....	8
I.4.	Philosophie première ou ' <i>Métaphysique</i> '? .....	9
I.5.	La tradition est-elle contournable par entier ? .....	10
II.	L' 'étant' comme fondement de l' οὐσία chez Aristote .....	12
II.1.	Ontologie de l' 'étant' chez Aristote': la science qui thématise ce-qui- 'est' X.....	12
II.2.	Qu'est-ce que l' 'étant' chez Aristote ? La copule comme charnière des sens multiples de l' étant.....	13
II.3.	L'article en fonction de guillemets devant les formes du verbe être : τὸ ὄν, τὸ εἶναι, τὸ ἔστιν .....	16
II.4.	Premières conclusions et trois <i>caveat</i> sur l' 'étant' chez Aristote.....	16
III.	οὐσία comme expression de l' étant premier entre Platon et Aristote.....	18
III.1.	οὐσία comme mode prioritaire de l' étant selon la séparabilité .....	18
III.2.	Le rôle de la diatrèse antérieur vs. postérieur .....	20
III.3.	La nature dialectique originaire du concept d' οὐσία .....	20
III.4.	οὐσία comme essence et comme substance .....	23
III.5.	οὐσία dans la philosophie première d' Aristote .....	27
IV.	Historiciser le décalage.....	29
IV.1.	édition et tradition : οὐσία comme focus progressif des traités selon l'ordre de leur assemblage.....	29

IV.2. tradition et interprétation: οὐσία au 1 <sup>er</sup> siècle av. J.-Ch.....	31
IV.3. οὐσία chez Alexandre d’Aphrodise.....	33
IV.4. La <i>Métaphysique</i> et son but : le rôle du livre <i>Lambda</i> .....	34
IV.5. Etant et οὐσία : une relation perdue au fil du temps.....	36
IV.6. La tradition aristotélicienne comme modèle de coopération et de médiation culturelle .....	37

## I. Introduction et résumé

Cet exposé se compose de quatre sections dont l’ensemble vise à étayer à des différents niveaux une question controversée et capitale, la définition d’οὐσία et d’étant (ὄν) dans la philosophie première d’Aristote. Il s’agit de justifier du coup, sur le fond, une prise de position radicalisée à cet égard. Radicalisée, s’entendra ici, surtout quant à la prise de distance par rapport à des vulgates savantes concernant l’objet de l’ainsi dite *Métaphysique* d’Aristote. Elles sont, au fond, les différents héritages d’une longue tradition scolastique : l’être et de l’étant qui est au milieu de la *Métaphysique* comme ‘existant’ ; la substance entendue premièrement comme individuelle et concrète ; la traduction d’ ‘étant’ dans livre *Gamma* et dans les livres centraux comme ‘l’Etre’ avec majuscule ; l’interprétation de la forme (τὸ εἶδος) qui est οὐσία chez *Métaphysique Zéta* (e.g. 1041b8) comme ‘forme individuelle’, en référence primaire à cet homme ci concret, ce qui favorise l’harmonisation entre le livre *Zéta* et les *Catégories*. Sur certain de ces points – et sur ce dernier surtout plus en détail, j’espère que les analyses suivantes (section IV surtout) pourront offrir des amorces des réflexion.

Le point principale – le *take-home-message* de cette contribution, si il y en aura un – est plus général. Il existe un fait qui demande explication. En dépit des révolutions du 19<sup>ème</sup> et du 20<sup>ème</sup> siècle et d’un taux énorme de différences d’interprétation, il se trouve que des différentes courantes d’études aristotéliciennes convergent de nos jours encore – si cela est le cas —sur des sens d’étant, de substance, de forme qui sont plus appropriés à l’aristotélisme de la tradition qu’à la philosophie première d’Aristote. Le fait est remarquable – ce n’est même pas que négatif (cf. § IV.4 ci-dessous). Sa raison la plus fondamentale est que l’Aristote que nous lisons est l’Aristote de la tradition, et que ses livres de philosophie première, tels que nous les lisons, ce sont la ‘*Métaphysique*’ de la tradition d’exégèse, qui se date de l’âge romain. Par celle-ci se termine le *corpus* d’Aristote qui s’organise au tournant de l’ère chrétienne en *cursus* d’études, à partir de la logique de *l’Organon* et notamment des *Catégories* – livre toujours soupçonné d’inauthentique et toujours retenu.

Certes, la tentative de prendre distance des héritages scolastiques est tout hors que nouvelle. Son expression la plus courante est le refus de toute harmonisation, l'attention presque cruelle pour tout trait d'incohérence possible, qu'on les mette sur le compte de l'inachèvement – ce destin obligé de toute ‘métaphysique’ (minuscule) ou sur celui du *work in progress* que la *Métaphysique* serait en raison des contingences de sa rédaction ; ou sur le compte de cette sorte de paresse d'Aristote, qui aurait repris chaque fois ses apories – ‘qu'est-ce que la ousia’ par exemple – à nouveau frais, sans jamais trop s'occuper de la cohérence entre ses élaborations, ni de la tenue de l'ensemble<sup>1</sup>. Un présupposé implicite, en tout cela, semble être que la tâche de chercher l'accorder entre les parties du corpus a été suffisamment accomplie par deux millénaires presque de tradition scolastique<sup>2</sup>, et que ce qui donc reste comme le plus intéressant à la fouille analytique des différences et des apories<sup>3</sup>.

Au même temps, la tentative n'a pas suffisamment abouti, que de bien définir comme cible l'interprétation traditionnelle. Les restes persistent. Des dommages se font, par exemple concernant le bouleversement forcé de l'ordre logique manifeste des livres de la *Métaphysique* qui commenceraient par Lambda pour ne trouver leur route que chez Zéta, en dépit des renvois répétés et subtils de l'écriture de *Lambda* à la lettre des livres centraux. La conclusion de quelques années de recherche sur le sujet, pour ma part, est qu'aucune partie du livre *Lambda* se lit correctement dans la logique de l'ébauche – cela est simplement en conflit avec son mode complexe et méta-textuel de rédaction. Nous en avons longtemps recherché, au même temps, le pourquoi et la voie d'issue. La prise de distance, que cela comporte, à bien d'exposés concernant la *Métaphysique* semble demander maintenant des justifications<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup>Cf. par exemple l'introduction de D. Bostock, *Metaphysics: Books Z and H* (Clarendon Aristotle Series) 1991 : “This naturally makes some difference to the interpretation of these texts. If we make the assumption that in every passage we are dealing with a finished work, then there will be a strong pressure to find ingenious lines of interpretation which minimize conflict between one passage and another, and such conflicts as remain must simply be put down to inadvertence on Aristotle's part. But if we assume instead that what we are dealing with is more like a record of ‘work in progress’, then it will not be too surprising if we find Aristotle pursuing a line of thought in one place that does not harmonize very well with a different line pursued elsewhere, or if what has been clearly asserted at one stage seems later to be superseded by a fresh approach. In my opinion (which will be argued in the Commentary), the conflicts that are to be found in our text demand something more like the second assumption. But even so there are many serious problems of interpretation that remain”. Je tiens à remercier de ses lectures de ce travail Luigi Ferrari, Università del Piemonte Orientale.

<sup>2</sup>L'étude depuis longtemps *in progress* de Stephen Menn, *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics* (<https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/antike/mitarbeiter/menn/texte/ia1>) est une exception remarquable.

<sup>3</sup>Je laisse ici à part que la tradition d'exégèse n'a pu harmoniser les théories d'Aristote qu'au prix de dévouer une attention tout à fait spéciale aux apories : le développement des apories a été la condition de l'établissement d'un système – la méthode aporétique n'est donc pas une conquête de nos jours. Voir S. Fazzo, *Aporia e sistema: la materia, la forma, il divino nelle Quaestiones di Alessandro di Afrodisia*, Pisa, ETS, 2002.

<sup>4</sup>Bibliographie, arguments, résultats chez Id., *Commento al libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, “Elenchos” LXI-2, Naples 2014, p. 25-66 « Il problema esegetico di Metafisica Lambda ». Aussi *ad* 1069b1s. 226-232

Je mets en place à ce propos un outil dont la préparation a exigé, en effet, des différents ordres de recherche, jusqu'à aboutir à la distinction entre l'avant et l'après : c'est ce que j'appellerai ici de suite *le dilemme*. C'est un dilemme qui se pose à l'exégète, et qui consiste justement à étayer préalablement son objet, à choisir donc entre l'état originaire des textes qu'Aristote a rédigés, et les quatorze livres qui s'appellent '*Métaphysique*' (A, α, B, Γ, Δ, E, Z, H, Θ, I, K, Λ, M, N) que nous connaissons dès le II siècle A.D. Sans poser ce dilemme, les résultats sont hybrides, non seulement *de facto* – car on n'arrivera jamais à déterminer suffisamment qu'est-ce que l'état originaire des textes qu'Aristote a rédigés, mais *de iure* car on sait désormais que les deux états du texte ne se superposent pas ni mot-à-mot (la lettre a été révisée, l'ordonnement est différent) ni lorsque leur intention fondamentale est concernée.

La section I « οὐσία chez Aristote : le dilemme qui est préliminaire à cette étude » est la synthèse d'un long parcours. En 2008 j'avais appelé 'archéologie' la méthode de la phase préliminaire de ce travail : il s'agit, pour ainsi dire, de fouiller par couches, car la tradition ancienne s'organise par phases ; celles-ci sont au même temps, décalées les unes des autres, mais relativement cohérentes chacune à son intérieur<sup>5</sup>. Cette cohérence d'intention aide à réordonner les matériaux qu'on repère et à reconstruire leur séquence. Maintenant, la complexité est transversale, elle s'articule en différentes disciplines requises. Voici donc le résultat d'un réseau de chemins en arrière dans le temps (archéologiques en ce sens) que j'ai parcouru par un cluster de méthodes convergents : un cluster de méthodes qui trouvera le banc de test de sa validité dans des interprétations plus cohérentes de chaque état textuel donné.

La section II prépare la réponse à la question qui nous occupe le plus dans ce travail collectif, et qu'Aristote dédouble lui-même : « qu'est-ce que οὐσία? », à partir de la question préalable, qui lui est – dit-il – quasiment identique « qu'est-ce que l' 'étant'? ». Car les deux concepts, et les deux mots mêmes, en grec, étant, ὄν. et οὐσία, sont en relation plus directe qu'on ne l'admette couramment. Les conséquences philosophiques – dont je m'occupe dans la section II – sont aussi remarquables.

Il s'agit (i) de l'analyse de 'étant' en dehors de l'article défini – celui-ci tenant ici le cas échéant une fonction d'isolément, comme de guillemets (qui n'existaient sinon pas en grec ancien) (§ II.4) – et (ii) de la référence, ici, de la part d'Aristote, non pas à n'importe quel usage du verbe être, ni même à tous les usages reconnus par Aristote en général, mais surtout à sa fonction copulative (comme je l'explique au § II.3), celle qui rend possible toute prédication nominale, et aussi toute prédication généralement dit car la prédication verbale est réductible à la prédication

---

<sup>5</sup>Id., "L'archeologia di una tradizione: il libro Lambda della Metafisica". In: De Bellis, E. (ed.) *Aristotle and the Aristotelian Tradition* (...). (Atti del convegno del "Centro Interuniversitario per la storia della tradizione aristotelica", Lecce, 12-14 giugno 2008), Soveria Mannelli: Rubbettino 2008, p. 177-187.

nominale. Car c'est à cette fonction de la copule, instrument de base de toute prédication, que les différents 'modes' de l'étant se ramènent dans l'analyse d'Aristote, ailleurs et chez *Delta 7* (cf. § II.2 ci-dessous).

Cela implique – et explique donc aussi – la fonction commune à οὐσία et à 'étant' comme formes déverbales du verbe être qui expriment et thématisent sa fonction copulative : ce qui est au milieu, au fond, est l'être comme copule, qui joue la charnière de toute prédication, ce dont la théorie vise à une grammaire générale de la connaissance et de la pensée scientifique. Une telle compréhension est, pour ainsi dire, *copulative au sens large* : dans la référence à l' 'étant', elle inclut en puissance ce quelque chose X de plus qui est connecté par la copule ; qui n'est pas déterminé a priori ; et qui même peut se situer, jusqu'à Aristote compris, à la fois sur le côté du sujet ou sur celui du prédicat, et des différents ordre de prédicats<sup>6</sup>. C'est aussi pour intégrer et orienter cet éventail, nous le verrons, que la notion d' οὐσία intervient : c'est l'expression de primauté tirée directement d' 'étant'.

La section III entreprendra alors une analyse qui vise à mieux donner raison de l'apparente pluralité d'usage d' 'étant' (dont on connaît les différents modes) et de οὐσία (essence *et* substance – au centre de ce dossier de *Chôra*). Le message principale est que ni l'un ni l'autre ne perdent jamais leur nature déverbale chez Aristote. Ce n'est pas unimportant : car ce qu'on oublie, dans une certaine l'étymologie vulgate (mais fausse), est que l' οὐσία est l'expression *directe* de l'étant en quant qu'étant<sup>7</sup>.

Ma section IV a l'ambition d'expliquer, du moins en part, un tel oubli. Elle vise à rappeler comment et pourquoi, déjà à l'époque de l'assemblage de la *Métaphysique*, les concepts d'étant et οὐσία n'étaient plus l'un la forme renforcée de l'autre comme cela avait encore été chez Aristote. Elle parcourt dans ce but quelques moments de la tradition qui nous a transmis la philosophie d'Aristote, notamment à l'époque de l'émergence de la collection de quatorze livres que nous appelons la *Métaphysique* : un tel ordonnément présuppose qu'on fixe un concept de οὐσία, qui n'est pas autre, mais qui est sélectif par rapport aux usages originaux de ce mot chez Aristote : ce concept devient donc statif, réifié. Au dessous, on aura désormais du mal à reconnaître la mobilité fonctionnelle originaire du nom déverbal qui nous occupe. La relation entre οὐσία et *étant* s'affaiblit, d'autant plus dès que les textes d'Aristote circulent en traduction. Les difficultés sont nombreuses : les premiers traducteurs latins ne possèdent pas de participe du verbe être, ni d'article défini, se bloquent donc devant τὸ ὄν ; la langue des arabe n'a guère besoin de verbe être en

<sup>6</sup> J'entreviens sur ce point ailleurs et notamment chez S. Fazzo, "Being" (τὸ ὄν) as Said of Predicates in the Critical Text of Aristotle, *Metaphysics Lambda*", *Proceedings of the World Congress "Aristotle 2400 Years*, ed. D. Sfendoni-Mentzou, Interdisciplinary Centre for Aristotle Studies, 2019, p. 415-421.

<sup>7</sup> Οὐσία est en effet l'issu direct du thème du participe ὄντ- (*non* du participe féminin) à la rencontre avec le suffixe -σία, ce qui n'cf. mon « οὐσία comme nom déverbal chez Platon : quelques points de repère » (à paraître).

fonction de copule, les traducteurs cherchent alors des solutions : il traduisent être, οὐσία, étant, en fonction des contextes et de leur usages propres, ce qui comportera pour étant et pour οὐσία des racines – celle du verbe ‘exister’ (*wjd*) notamment – et des outils sémantiques différentes. Si l’analyse que je propose est correcte, si c’est vrai que la philosophie première d’Aristote se focalise sur les usages copulatifs de l’ ‘être’, ce qui fait la différence entre l’ ‘étant’ d’Aristote et ‘l’étant’ de la tradition aristotélicienne, la différence est à ce point perdue, ainsi que la connexion entre étant et οὐσία.

### **I.1. L’émergence de la *Métaphysique* à l’âge romain comme clé du dilemme qui est préliminaire à son étude**

Le titre de cette section exige quelques mots d’explication : pourquoi y-aurait-il une décision préalable, sous forme de dilemme, dans l’interprétation des livres de la *Métaphysique* et de leurs concepts principaux ? La décision d’historiciser à plusieurs niveaux l’interprétation du texte d’Aristote répond à un problème de fond qui a troublé surtout le dernier siècle les études aristotéliciennes, celle de ne pas pouvoir entièrement accomplir des tels vœux, que Pierre Aubenque les exprimait en 1962 : « Nous ambition est simple :... désapprendre tout ce que la tradition a ajouté à l’aristotélisme primitif. »

Si le propos est simple, sa réalisation est tout hors que simple : quasiment impossible, en fait, elle est vouée à l’échec. Personne ne saurait “désapprendre tout ce que la tradition a ajouté à l’aristotélisme primitive”. *La tradition d’exégèse du corpus est beaucoup plus qu’une croûte à gratter en surface*. Le corpus qui nous a été transmis est, techniquement, la seule disponible voie d’accès à Aristote. La *Métaphysique* et le corpus d’Aristote n’existeraient pas sans une tradition qui les a doué de sens, section par section –c’est-à-dire, n’existerait pas sans l’œuvre des commentateurs, ceux justement à l’impact desquels on aurait plus l’envie de résister, désapprenant tout ce qui fait système pour retrouver le ‘silence’ d’Aristote-lui-même.

Pour essayer de lire les traités d’Aristote en amont de cette dotation de sens, il y a pourtant beaucoup à faire. Il s’agit, avant tout et surtout, d’analyser la lettre du texte dans le détail –(en *séminaire* si possible<sup>8</sup>); puis à l’occurrence, d’excaver ; mais la fouille a des limites, et ses lenteurs.

---

<sup>8</sup> Je tiens à remercier à l’occasion les participants du *Seminario aristotelico* en UNIUPO, réuni télématiquement chaque mercredi à partir du 1 d’avril 2020, pour la factive contribution à ce travail de recherche.

La lenteur ordonnée de repère de ses résultats progressifs reflète pour ainsi dire à l'envers, se manifestant au fil du temps la nature — elle aussi décalée en plusieurs reprises, de l'objet de recherche: on assiste alors à l'émergence par étapes de la collection des quatorze livres que nous appelons '*Métaphysique*' (sans guillemet d'or en avant).

La *Métaphysique*, l'ouvrage que nous connaissons, n'était guère disponible à l'époque d'Aristote, ni chez ses copains Eudème et Théophraste, Elle est un produit de l'histoire, à l'émergence progressive. On s'en aperçoit au fur et à mesure, en fouillant en arrière, de plus en plus au cours des études récentes. On savait déjà que son titre ne se date pas avant le I av. J.-Ch., (Aubenque aussi, *ibidem*, prend cela comme un véritable point de repère en effet). Mais cela ne suffit pas, car la continuité du titre peut couvrir des réalités textuelles en évolution.

le premier document de l'assemblage final et actuel de la collection des quatorze livres se date autour de l'an 200 AD. Des différences s'imposent ainsi par rapport aux débuts, et par rapport à ce qu'on se représente être la *Métaphysique* des origines

## I.2. La contribution auxiliaire de l'histoire du texte

Ce sont les plus récentes de nos recherches, y comprises de celles publiées sur *Chôra* 2015, qui nous permettent de douter que la *Métaphysique* ait été connue à l'âge classique<sup>9</sup>. Elle n'existait pas sans doute pas sous cette forme ni chez Aristote, ni chez Eudème et ses autres copains : l'hypothèse de Jaeger, qui pense pouvoir attribuer à ces derniers, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-Ch., le premier assemblage du texte sous forme brève, ne tient pas. Cela ne suffit pas qu'une telle hypothèse de Jaeger soit désormais négligée par la plupart des études récentes, car elle est souvent en tout cas implicite en profondeur dans la façon où l'on se représente la tradition de la *Métaphysique*, c'est-à-dire, sa constitution, son assemblage, sa formation, et l'établissement du texte.

A l'avis de Jaeger (1917, 1957), on se rappellera, il y aurait eu deux versions anciennes, dont l'une du moins se date très proche de l'âge d'Aristote : dans l'édition de Jaeger pour *OCT* (1957) les *Doppelklammer* sont censées correspondre aux '*Aristotelis additamenta*' ; une telle version, d'origine très ancienne, connue à Eudème, s'oppose à une autre version, connue à Andronique (I s. av. J.-Ch.). Les deux auraient été disponibles ensuite à Alexandre d'Aphrodise<sup>10</sup>; la plus ancienne

<sup>9</sup>S. Fazzo "Verso una nuova edizione della Metafisica di Aristotele: desiderata e prospettive", *Chôra. Revue d'Etudes Anciennes et Médiévales* 2015, p. 253-294; "Lo stemma codicum della Metafisica di Aristotele", *Revue d'Histoire des Textes*, n.s., ISSN 0373-6075, t. XII, 2017: 35-58.

<sup>10</sup>W. Jaeger, *Aristotelis Metaphysica*, OCT, Oxford 1957, 'Praefatio', *passim* et ix-xi, avec la belle étude de M. E. Kotwick, « The Entwicklungsgeschichte of a Text: On Werner Jaeger's edition of Aristotle's

se transmettrait encore jusqu'à nos jours dans le *Laurentianus* Ab notamment. Suivant Jaeger, l'autorité présumée de ce manuscrit Ab (XII siècle) s'oppose ainsi, chez les éditeurs du 20<sup>ème</sup> siècle, au témoignage des manuscrits les plus anciens, les *vetustissimi* J et E. Du coup, J et E s'en trouvent déclassés. Cela affecte considérablement les éditions de Jaeger 1957 et de Ross 1924, qui faisait un très fort crédit à Jaeger<sup>11</sup>. Ainsi le fait que dans les éditions courantes le texte du manuscrit Ab a été souvent préféré dans l'édition du grec au texte des *vetustissimi* de J et E est – pour ainsi dire – l'émanation secondaire de l'hypothèse génétique de Jaeger, largement abandonnée désormais, à laquelle ce mode d'édition a pourtant survécu jusqu'à nos jours.

Une telle projection en arrière sur l'école d'Aristote des différences entre les groups de manuscrits a été influente jusqu'à nos jours, en effet, en dépit de l'obsolescence des thèses génétiques de Jaeger auxquelles elles se connectait. Une conséquence trop négligée en est qu'elle a ôté une estime réelle du travail des aristotéliens de l'âge romain dans la constitution du corpus au cours du II siècle de notre ère. Car si la *Métaphysique* était déjà grosso modo disponible à la fin du IV siècle, la tradition n'aura fait que d'y ajouter des livres non pertinents (comme *Delta* ou *Alpha mineur* ont été jugés être parfois), ou non essentiels, d'endommager le texte, de tordre son interprétation à des buts donnés.

### I.3. Une nouvelle perspective sur le commentarisme de l'âge romain

En force d'une telle projection, en effet, l'école des exégètes a pu être souvent chargée de mécompréhension et déguisement. Cela est devenu presque un lieu commun dans la littérature secondaire du XXème siècle. S'agissant d'interprétation, certes, les mécompréhensions et certains déguisements sont toujours traçables, surtout dès qu'on décide de les traiter comme tels. Mais s'agissant de l'école d'Aristote aux premiers siècles de l'empire romain et de son interprétation d'Aristote, qui est la plus ancienne, originaire et fondatrice du commentarisme, le jugement de valeur pose un problème (cf. § I.5 « La tradition est-elle contournable par entier ? ») . A mont, un tel jugement présuppose sans argument la conviction implicite, que l'on puisse mieux comprendre Aristote que les aristotéliens anciens ne le faisaient, ce qui risque empêcher la compréhension de ce qui s'est réellement passé. Même pire, un tel schéma impose forcément une compréhension donnée qui appartient à l'état courant des études comme paradigme positif absolu.

---

Metaphysics », dans *Werner Jaeger: Wissenschaft, Bildung, Politik*, eds. C. G. King et R. Lo Presti, *Philologus Suppl. Band 9* 2017, 171-208, surtout 194-197, dont le conséquences pourraient être tirées, crois-je, de façon plus radicale et indépendante si on avait renoncé à la subdivision Jaegerienne en famille de la tradition en deux familles: car, comme je le montre en 2015, 2017, celle-ci aussi est une héritage de Jaeger.

<sup>11</sup>S. Fazzo *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis 2012, p. 35-110.



En fait, ce n'est pas comme si le texte d'Aristote avait une signification qui est une – celle que nous y lisons aujourd'hui – et si les exégètes s'en distinguaient en fonction de celle-ci selon leur mécompréhension, sinon même, trahison de la pensée d'Aristote. Or nous verrons comment et pourquoi il y a difficilement de l'absolu dans l'exégèse d'Aristote. Si, à toute époque, l'exégèse joue un rôle dans l'édition et dans l'assemblage, d'autre part l'assemblage, l'édition, l'exégèse jouent leur rôle pour déterminer la valeur et la signification. La relation entre exégèse et édition est en partie circulaire. Car aucune des deux ne se donne en soi et les deux sont le produit de l'histoire.

Bref, il n'y a pas eu de *Métaphysique* à strictement parler avant qu'il existe une interprétation de l'ouvrage dans son ensemble et de chacune de ses parties. C'est justement au cours de cette interprétation, ou pour mieux dire, ré-interprétation, qu'évoluent les concepts fondamentaux de la philosophie première ou science de l'étant en tant qu'étant. Ceux qui évoluent sont en premier lieu le concept d'*étant* et d'οὐσία, le premier des étants – qui sont thématiques proprement dans la *Métaphysique*. Un signe en est qu'au fil du temps, ces deux mots clé s'éloignent l'un de l'autre, et perdent la possibilité de s'éclaircir réciproquement par leur stricte relation originare (cf. sect. III).

D'ici le décalage sémantique, et le dilemme.

#### I.4. Philosophie première ou '*Métaphysique*'?

De quelle *Métaphysique* parle-t-on donc, n lorsqu'on discute d'étant et d' οὐσία dans la *Métaphysique* d'Aristote? <sup>12</sup>

Parle-t-on – c'est-à-dire – des recherches d'Aristote en matière de philosophie première au IV av. JC. ? Ou, justement, de la *Métaphysique* en 14 livres que nous connaissons, qui est disponible dès 200 d. C.?

Car, cela fait la différence si les livres sont considérés tels qu'Aristote les a rédigés de son temps, ou en aval du processus de formation de leur collection ordonnée.

Or, si notre enquête appartient au premier cas, à la première option du dilemme, pour les dites raisons, des *caveat* s'imposent.

Car, dans ce premier cas, la configuration réciproque des livres n'a pas survécu et n'a pas laissé de témoignages ou documents. A ce point, on ne peut que s'appuyer sur la *lettre de différentes parties du texte* et sur leur cohérence intrinsèque – sur l'exégèse mot à mot, donc, dans le cadre d'une attention constante à ce qu'Aristote dit être le but ultime de ses exposés en philosophie première.

---

<sup>12</sup>C'est à dire, les états du texte qui sont à distinguer aujourd'hui pour les buts principaux de l'exégèse présents sont deux. Bien plus que deux, dirait-on : il y a autant de *Métaphysiques* qu'il y a eu de présentes, influentes, actives au cours de la tradition : mais en raison de ces dédoublement potentiellement infinis, la formulation de ce dilemme aidera à ne pas se disperser sur des possibilités autres qui ne correspondent ni à l'une ni à l'autre branche.

Dans l'autre cas, il s'agit d'interpréter la collection en quatorze livres, telle qu'Alexandre d'Aphrodise la décrit et la justifie un demi-millénaire après la mort d'Aristote, en 200 de notre ère<sup>13</sup>. L'œuvre, comme le dit le nom, est, transmise après (μετά) la philosophie naturelle (τὰ φυσικά), celle-ci étant préfacée à son tour de l'*Organon*. L'étape intermédiaire dès l'âge d'Andronique (I av. J.-Ch.) est très peu connue et il semble que la première version de la collection μετά τὰ φυσικά était quasiment illisible sans le guide d'un expert qui l'explique<sup>14</sup>.

La différence entre les deux 'Métaphysiques' ne se laisse pas réduire à l'ordre de la mécompréhension ou du malentendu. D'ici l'intérêt de rendre explicite, sous forme de dilemme, la décision préalable qui se pose des nos jours encore à l'exégète, pour légitimer des distinctions profondes parmi les interprétations de la *Métaphysique*, et dédouaner au même temps la lecture traditionnelle, qui a été profondément démodée au cours du 20<sup>ème</sup> siècle, et jusqu'à nos jours presque.

L'avantage d'une décision préalable explicite sur l'objet en discussion peut se décrire par contraste : en son absence, la mise à côté d'une interprétation vue comme 'traditionnelle' semble présupposer, au fond (i.e. qu'on le dise ou ne le dise pas) que les textes eux-mêmes étaient là virtuellement depuis Aristote ; et que, s'ils ont été dispersés, puis assemblés de manière maladroite, par rapport à ce que devait être la *Métaphysique* des origines (on se rappellera sans doute la *Ur-Metaphysik* de Jaeger), c'est la faute de la tradition.

En fait, le plus ancien témoin du *texte* même de la *Métaphysique* que nous connaissons, ne précède pas Alexandre d'Aphrodise (fl. 200 après J.-Ch.), le commentateur grec par excellence. La *Métaphysique* en tant que telle est donc le produit de l'histoire, c'est à dire, le produit de plusieurs siècles d'histoire. Sans tradition il n'y aurait pas de Métaphysique.

### 1.5. La tradition est-elle contournable par entier ?

Autrement dit, après le dernier siècle d'études, la question préalable s'impose : est-ce qu'on peut réellement se passer de la lecture qui a guidé l'édition et l'assemblage des livres au cours de la tradition ? Le problème est que la *Métaphysique*, en tout cas, n'existerait pas sans le travail de la tradition éditoriale et d'exégèse. Ses livres ont été préservés, parfois même, assemblés, en fonction

<sup>13</sup>La méthode d'enquête à cet égard est strictement documentaire, du moins selon ce que je le montre *e.g.* dans mon « L'emergenza della *Metafisica* di Aristotele in età romana », dans *Da Stagira a Roma. Prospettive aristoteliche tra storia e filosofia*, a cura di Silvia Gastaldi e Cesare Zizza (indici a cura di Serena A. Brioschi), (Acts of the International Aristotle 2400 Conference "Da Stagira a Parigi: prospettive aristoteliche tra Antichit. e Medioevo", Pavia I, May, 30-31 2016). Pisa ETS 2018, pp 155-183.

<sup>14</sup> Cf. Plut. *Alex.* 7 avec Fazzo "L'emergenza", cit., p. 166; Id., "The Metaphysics from Aristotle to Alexander of Aphrodisias" *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, vol. 55, p. 51-68.

de l'ensemble. La réponse, en très grande partie, est 'non' : il n'y a pas de façon de dépasser ou surmonter complètement le travail qui a été fait pas la tradition d'édition et d'exégèse sur textes d'Aristote.

Le trésor dont on peut également se réjouir est la lettre du texte religieusement préservé dans les manuscrits les plus anciens. C'est un point qui mérite d'être précisé, dans le sillage des recherches précédentes et du stemma qui a été publié pour la première fois sur *Chôra* 2015<sup>15</sup>. Il est vrai que l'école péripatéticienne a beaucoup retravaillé l'assemblage et l'organisation due corpus ; il est vrai que son attitude a été conservatrice vis-à-vis de pièces qu'on hésiterait aujourd'hui à traiter d'authentiques (*Métaphysique Kappa*, le *De mundo*, je pense personnellement aussi au *Catégories*). Mais cela ne signifie pas que la lettre du texte en a été affectée. L'exemplaire final de cette édition fut en circulation dès le III siècle ap. J.-Ch. ; rien n'empêche de supposer que le *deperditus* Π en écriture onciale qui fut le modèle, contrôlé et recontrôlé, du manuscrit de Vienne J (VInd. phil. gr. 100, du IX siècle) fût très proche d'une telle édition. J transmet presque par entier le corpus théorique d'Aristote. Il reproduit en translittérant en minuscule le texte de Π, de façon minutieuse et prudente sans normaliser. Le texte de Jt se prête au maximum à l'analyse de détail et de proche. Une vie ne suffirait sans doute pas pour tout faire, il vaut donc mieux de se prendre le temps d'y réfléchir . Le travail devient chaque jour passionnant pour la découverte qui se cache derrière chaque (prétendue) correction imposée par une certaine convention savante – celles de la tradition des éditio transmet Le texte qu'on y retrouve chez J, de ns critiques entre XIX et XX, qui se ressemblent plus ou moins toutes dans la majorité des cas douteux. Somme soute on a mal fait d'éditer la *Métaphysique* d'Aristote comme un texte grec littéraire, où des normalisations et des variantes interviennent lus aisément etet l'archétype est très éloigné de l'original : dans notre cas l' 'original' est la *Métaphysique* de l'âge des Sévères, suffisamment proche de Π: et ce serait insincère de se proposer l'accès à l'ensamble de ce que les textes devait être auparavant le 200 ap. J.-Ch.

Cela empêche, non pas qu'on puisse travailler à une interprétation différente de celle que la tradition a élaborée – c'est bien ce qu'on va essayer dans le sections II et III ci-dessous – mais qu'on puisse classer les différences majeures d'interprétation avec des jugements de légitimité *a priori*. Les différentes genres de perspectives sur la *Métaphysique*, traditionnelles et analytiques, ont leur respectives raisons d'être, qui, sans se superposer, ne s'excluent pas. J'y reviendrai sur ce point aussi, finalement, dans la section IV ci-dessous. Ici de suite, les section II et III seront consacrées à

---

<sup>15</sup> Cf. n. 9 ci-dessus. [On trouvera les arguments de détail dans l'étude qui accompagne celui-ci dans la section 'Paléographique' de la Revue *Chôra*.\*]

l'archéologie de nos deux mots clés 'étant' et 'οὐσία' dans le contexte originare de la philosophie première d'Aristote, et pour ainsi dire, de l' 'ontologie' d'Aristote<sup>16</sup>.

Un dernier *caveat* préliminaire. Cet examen demande des cautèles tout le temps, en effet. Il faut débarrasser le terrain pour l'instant du livre *Catégories*, qui – crois-je – est aristotélien sans portant être tout à fait d'Aristote. J'en dirai plus ici dessous, § IV.

## II. L' 'étant' comme fondement de l' οὐσία chez Aristote

L'ontologie se dit de plusieurs façons. Si l'on se tient au sens foncier de science de l' 'étant' (en grec, τὸ ὄν, génitif τοῦ ὄντος) il est déjà possible de parler d'ontologie chez Aristote, ainsi que chez Platon – sans que ce mot forcément recouvre ce qu'on appelle ailleurs ontologie, et qu'il faudrait d'ailleurs ré-déterminer chaque fois<sup>17</sup>. L'ontologie d'Aristote – à savoir, son étude de l'étant – se focalise en premier lieu sur la question : « qu'est-ce qui c'est l'étant »<sup>18</sup> et en deuxième lieu sur « qu'est-ce qui c'est l' οὐσία ».

Le point de vue d'Aristote sur l'ontologie n'est certes pas le premier, en ce sens, puisque la lignée qui va de Parménide à Platon le précède ; ni forcément le plus proche et fidèle des débuts de la filiation ; de décider cela comporterait d'ailleurs qu'on établisse sans controverse qu'est-ce l'ontologie de Parménide, ce qui est probablement impossible. Mais ces expressions ne font pas toujours système – surtout pas dès les débuts de leur prise en compte et de leur discussion. Le point de vue d'Aristote est en tout cas le principiel, dans la mesure où c'est le premier qui s'articule en système.

### II.1. Ontologie de l' 'étant' chez Aristote' : la science qui thématise ce-qui-est' X

De plus, et au même temps, celui d'Aristote est le dernier témoignage disponible d'une réflexion où le souci de rendre possible la science émerge comme la motivation principielle, dans le prolongement d'une participation au travail intensif pratiqué au sein de l'Académie de Platon sur la théorie des principes.

---

<sup>16</sup> Fazzo, *Commento al libro Lambda*, p. 110. Pour plusieurs raisons, pourtant, Enrico Berti (a. c. di) Aristotele, *Metafisica*, Collana Biblioteca Filosofica, Roma-Bari, Laterza, 2017 (p. xviii, xxii) est de l'avis que *stricto sensu* on ne puisse pas attribuer à Aristote une ontologie – ce ne serait que parce que le mot se date au XVII<sup>e</sup> siècle et ne prend réellement pied qu'à partir du XVIII<sup>e</sup>. Les raisons de Berti, *op. cit.*, p. xxii sont deux. D'une part, l'ontologie traite l'étant comme le plus général parmi les concepts, or l'être se dit de tout et n'est donc pas un concept abstrait (Berti cite notamment *Béta* 3. 998b22-27 comme preuve que l'être n'est pas un genre et se dit des différences entre les espèces aussi) ; d'autre part chez Aristote, à l'avis de Berti toujours (p. xxii-xxiii), l'ousiologie l'emporte finalement sur l'ontologie dans la mesure où Aristote à partir de *Zéta* focalise ses recherches sur la substance l'étant plutôt que sur l'étant. Or, si la continuité entre étude de la substance et étude de l'étant est telle qu'on est en train de l'esquisser ici, la question de la continuité entre les deux études comporte la constitution d'un domaine cohérent de recherche.

<sup>17</sup> Sinon, probablement non, selon ce qui est aussi l'avis de Berti, cf. note préc.

<sup>18</sup> τὸ τί ἔστιν. La formule devient canonique chez Aristote comme référence à la pure forme sur sa formule intensive et cristallisée, le τὸ τί ἦν εἶναι.\*

Cela se voit surtout au livre *Béta*, complètement aporétique, mais foncier et claire concernant l'information principale : ce qu'on cherche, au moment où Aristote se consacre à sa philosophie première, c'est une science des causes premières et des principes premiers. Cela est si vrai, qu'un livre *Alpha mineur* aura été jugé par la tradition d'indispensable, parce que la preuve s'y trouve – *par regressus*, au chap. *Alpha mineur 2* – que des causes premières existent en effet – ce sans quoi toute science serait, au fond, impossible.

Le contexte, manifestement, ouvert et riche en concurrence, est celui des différentes théories des principes dans l'Académie de Platon.

L'héritage platonicien, pris sans simplification et en toute sa complexité, aide à souvent à comprendre la lettre de ces traités en philosophie première d'Aristote, dans la mesure notamment où ceux-ci comportent une riche typologie des occurrences d'étant et d'οὐσία.

Le choix, avant tout, de mettre au centre la science de l'étant, dont les exordes de *Gamma* et *Epsilon* sont témoins, est décisif et riche de conséquences.

C'est en effet par des voies multiples que l'ontologie, chez Aristote, s'articule comme le champ bien ouvert et aporétique (i.e. pas encore un système fermé) de la réflexion sur 'ce-qui-est', τὸ ὄν, l'étant en tant que tel.

Aristote le répète à plusieurs reprises par ses mots frappants et sculptés, de sorte que le fait en soi est bien connu : dans ses livres de philosophie première, il entreprend une *science de l'étant en tant qu'étant* ; celle-ci est concernée – c'est-à-dire, par les principes et les causes des étants en tant qu'étants. L'étant, participe du verbe être, devient ici un champ lexical qui s'articule en sémantique, exploitant au maximum les ressources naturelles de l'analyse du langage.

Ici pourtant un premier *caveat*- Nous pourtant les raisons techniques qui empêchent – chez Aristote du moins – toute tentative de lecture existentialiste de cet 'étant' que maintes traductions ont voulu transformer en 'Être' avec majuscule. Il s'agit constamment du participe du verbe être principalement compris comme copule. On considère donc l' 'étant'-(sous-entendu) 'quelque-chose', 'ce-qui-est-(X)' en tant que tel.

## **II.2. Qu'est-ce que l' 'étant' chez Aristote ? La copule comme charnière des sens multiples de l'étant**

A support de la remarque ci-dessus, il est avant tout important de voir à quoi se réfère Aristote dans la *Métaphysique* lorsqu'il parle des différents 'modes' de l'étant (πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν) – ou de « l'être », qui souvent lui équivaut (τὸ εἶναι, τὸ ἔστιν).

Il faut dire tout de suite que l'éventail des possibilités n'est pas exhaustif du point de vue de ce qu'on s'attendrait aujourd'hui, de nos des analyses contemporaines – surtout celles que posent à

la première place le sens existentiel du verbe être. Les grilles du classement ne se recouvrent s’ailleurs presque jamais exactement.

Ceci dit, il semble que l’usage prédicatif existentiel du verbe être, pour autant qu’on puisse en parler en grec ancien, brille par son absence chez *Delta 7*. Cela ne signifie pas qu’Aristote n’utilise jamais être en sens existentiel, mais montre que lors de ce type d’analyse, son intérêt vise ailleurs : à une enquête qui puisse comprendre toute possible prédication (chaque prédicat peut se réduire en effet à un mode de l’étant) en vue d’une élaboration des règles constitutives communes à toutes— ce qui est justement le but de la science de l’étant du livre *Gamma*. Ce chapitre *Delta 7* est important : il est censé être le lexique de référence pour les livres centraux sur étant de la *Métaphysique*, celui auquel le début même de *Zéta* se réfère (1028a11<sup>19</sup>). Et bien, chez *Delta* les usages ou ‘modes’ de l’être’ et de l’étant qui sont pris en compte, par contre, sont plutôt de type copulatif. Voyons-les.

Il s’agit avant tout de ce qui ‘est’ par accident : le verbe être fait la connexion entre des propriétés accidentelles et des sujets : on le traite évidemment de copule (1017a7-22).

Ensuite, c’est l’étant selon les catégories : le verbe être fait la connexion entre n’importe quel prédicat et son sujet (1017a22-27, 1017a27-30).

Puis, selon l’ ‘en-acte’ et l’ ‘en-puissance’ : tout ce qui se dit d’un sujet par biais du verbe être, qui sert alors, une fois de plus, de copule, peut se dire ou bien en acte ou bien en puissance, comme lorsqu’on appelle savant celui qui dort, ou qui ne fait pas exercice de sa capacité de savoir (1017a35-b8).

Cela ne signifie pas qu’Aristote ne reconnaisse que cette fonction au verbe être, mais que celle-ci est son cible principal lorsqu’il s’occupe des modes où l’étant se dit<sup>20</sup>.

Moins transparent, mais constamment prise en compte chez Aristote, il y a aussi l’étant comme vrai (1017a31-35). Car, lorsqu’il faut insister sur la qualité de ‘étant’ de quelque chose, on

<sup>19</sup> τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς. L’opinion commune, établie par Jaeger, est que la référence de ce passage est à *Delta 7* et non pas la section de *Epsilon 2-4*, qui précède et qui commence avec une distinction entre les modes de l’étant, 1026a33-b2. L’argument de Jaeger *Aristoteles* 1923\* 209-211, dont l’argument est assez faible, cf. 210 surtout, et riche en *petitio principii* concernant le mode de la gestation tardive de l’ouvrage et l’ordre de ses livres. Son avis est suivi entre autres par Ross 1924\* vol. I 350. [citare Ross\*]. On pourrait se demander d’où Ross et Jaeger tirent une telle certitude. Celle-ci ne se justifie pas aisément sur la base de la comparaison entre *Zéta*, *Delta*, *Epsilon* et d’autres passages pertinents. Il semble alors possible que *Zeta* 1028a10 se réfère plutôt ou aussi à d’autres textes de philosophie première, e.g. *Epsilon 2* 1026a33-b2. En ce cas, l’*incipit* de *Zéta*, ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς se réfère à nouveau aux trois mots du début, i.e. τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς τὸ ὄν λέγεται. Une telle possibilité s’écroule si on comprend avec Jaeger loc. cit. *Aristoteles* 1923 209-211 que *Epsilon 2* est un ajout tardif, ce dont il n’y a pourtant aucune preuve, comme d’ailleurs Ross l’avoue (‘This is not improbable but can hardly be proved’). Il reste que *Delta 7* est le texte de référence en général sur ce que c’est l’étant chez Aristote. Mais ce n’est pas assuré que la référence de *Zéta 1* se détourne à l’extérieur des traités de philosophie première. La séquence entre *Epsilon 2-4* et *Zéta* est d’ailleurs remarquablement bien rangée.

<sup>20</sup> Cf. n. 14 *supra*. \*

utilisera aussi bien une flexion du verbe être – notamment bar biais de l’adverbe ὄντως, qui se trouve chez Platon, mais non pas chez Aristote<sup>21</sup>.

On le voit : un tel classement ne recouvre pas les analyses concernant le verbe être des modernes (qui y retrouvent existence, prédication, identité, inclusion par exemple<sup>22</sup>). La différence est importante. Et au même temps, tout cela n’est que partialement pertinent, et ne suffit encore pas pour la compréhension d’étant et de οὐσία chez Aristote.

Car, comme nous venons de le mettre en évidence s’agissant de *Delta* 7, chez et *Zéta* 1 aussi Aristote classe comme étant tous les modes de la prédication, dans la mesure où ils se font au moyen du verbe être comme copule. Il n’en est pas très autrement ailleurs, e.g. chez *Epsilon* 2. 1026a33-b3).

Ce point est de grande importance. Cela signifie que ce n’est même pas nécessaire de se mettre d’accord, quels sont les modes possibles de comprendre ‘être’ en grec généralement dit. Ce qui est important est l’ambition d’Aristote est de faire système de sa valeur copulative. On peut parler d’ambition car c’est très ambitieux : de la sorte, l’ ‘étant’ est tout ce que peut être dit, et donc être pensé et être connu. C’est en fonction de ce projet qu’Aristote fait face à la tradition qui le précède, Platon et Parménide notamment.

Mais à leur égard, une fois de plus : pas besoin, pour comprendre le contexte de la *Métaphysique*, de savoir quelles valeurs a le verbe être, à travers ses participe ὄν et sa négation μὴ ὄν, chez Platon et chez Parménide. Ce qui importe est qu’Aristote s’en occupe comme si la valeur copulative du verbe être, était celle dont il est important de faire système.

Il sera un jour intéressant de faire le raccord avec le corpus logique, pour montrer de quelle sorte cette base théorique s’articule à travers les règles du discours démonstratif et scientifiques dans les *Premiers* et *Seconds Analytiques*.

<sup>21</sup> Il semble que seule occurrence de ὄντως chez Aristote est négative, concernant ceux qui ne sont pas des vrais amis dans *Étique à Eudème* VII.2. 1238a19 : ἡ δ’ ἀτυχία δηλοῖ τοὺς μὴ

ὄντως ὄντας φίλους, ἀλλὰ διὰ τὸ χρήσιμον τυχόντας. Plusieurs occurrences par contre s’enregistrent dans les apocryphes, surtout chez le *De mundo* 391a1, 397b20, 399b24, 399b9, 400b24.

<sup>22</sup> A ce dernier égard, on tient souvent comme point de repère les ouvrages de Charles Kahn (y compris ceux qui sont rassemblés dans ses *Essais on Being*, Oxford 2009) sur les significations plurielles de ce verbe : ses analyses fournissent une référence commune suffisamment solide sur ce thème. Voir e.g. pour une comparaison entre les études de Kahn dès 1966 et les lectures du verbe être grec chez Heidegger, G.Fried, “What’s in a word? Heidegger’s Grammar and Etymology of ‘Being’”, in R. Polt et G. Fried (éds.) *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, Yale University Press 2001, p. 125-142. Il est possible que des arguments contraires s’opposent à la priorité que Kahn reconnaît à la fonction copulative du verbe être ; et que ses analyses de Kahn ne soient pas exhaustives in relation au présent cas d’étude ; elles empêchent pourtant raccrocher trop directement à la pensée grecque ancienne les constructions théologiques du moyen âge et les questionnements existentiels des modernes – y comprises les thèses concernant la réflexion sur le verbe être comme patrimoine distinctif du grec et de l’allemand. Pour cette raison les considérations de Fried ne sont pas sans intérêt pour la réflexion sur la *Métaphysique*.

### II.3. L'article en fonction de guillemets devant les formes du verbe être : τὸ ὄν, τὸ εἶναι, τὸ ἔστιν

Chez Aristote comme déjà chez Platon, en certaines conditions, les formes τὸ εἶναι, τὸ ἔστιν, τὸ ὄν semblent s'équivaloir et peuvent s'accumuler ; et au même temps, cela serait hâtif de classer l'une ou l'autre de celles-ci comme substantif, et d'en tirer matière de spéculations ultérieures sur la valeur de l'article défini en grec et chez nous. L'essai lumineux de Bruno Snell (1929) a sans doute inspiré Heidegger et beaucoup d'autres. Il est vrai qu'il est intéressant de remarquer qu'il existe des langues qui n'ont pas l'article, comme le latin. D'autres, sémitiques comprises, ont l'article. Mais toutes n'utilisent pas de la même façon l'article. De plus, s'il est vrai que le grec bâtit parfois des concepts et des substantifs par biais de l'article, toute partie du discours précédée par l'article ne devient pas toujours *ipso facto* un substantif.

Il semble donc qu'on tire profit à éviter le surinvestissement s'agissant de l'article défini non seulement devant, par exemple, ἔστιν (τὸ ἔστιν) mais aussi devant 'étant' chez Aristote.

Il est prudent alors de se référer à *étant*, c'est-à-dire, à ὄν, sans article déterminatif, ou comme si c'était sans article, avant d'en faire un substantif, ce qui présupposerait déjà chez Aristote la fabrication d'un mot à part lexicalisé en tant que tel. Même si il est vrai qu'Aristote thématise couramment le participe du verbe être ὄν précédé par l'article τό, la fonction de cet article τό ne coïncide forcément pas avec ce qu'on s'attend de l'article déterminatif dans les langues modernes, y compris en allemand.

Avant d'en venir à οὐσία, je vais intégrer ces remarques sur l'étant dans les trois précisions suivantes, articulées sur trois points –mais fort entrelacées entre elles.

### II.4. Premières conclusions et trois *caveat* sur l' 'étant' chez Aristote

Le verbe être que la *Métaphysique* thématise sous forme de participe 'étant' est entendu avant tout comme *copule* qui connecte sujet et prédicat. *Via* la conversion de tout prédicat en prédicat nominal, 'être' est le nœud de toute relation entre sujet et prédicat. Que de s'occuper de ce-qui-est, ie l'étant, en tant que tel vise ainsi à la généralisation la plus extrême des norme de fonctionnement correct de toute prédication : une grammaire générale de la pensée et du discours apophantique.

On lira donc, dans la *Métaphysique*, τὸ ὄν comme une référence à tout ce qui peut *être* et qui se distingue selon les différentes prédications : le qu'est-ce que c'est, la quantité, la qualité. Cela comporte une considération de premier plan du prédicat plutôt que du sujet, tout du moins lorsque les sens multiples de l'étant sont concernés, dans les lieux canoniques : *Delta* 7, *Zéta* 1. Il s'agit donc, lorsque l'*étant* est en question, d'une référence au prédicat que l'être attribue au sujet, et ses différents modes sont les différentes catégories de la prédication. Dans la section III de cet exposé



on se focalisera d'avantage sur l'étant absolument dit qu'Aristote dit être l'*ousia*. Le terrain est glissant. Pour la compréhension de cet 'étant', un premier *caveat* concernait la fonction copulative du verbe être qui s'y trouve impliquée (cf. \* ci-dessus).

De plus, maintenant, trois autres *caveats* sur l'étant auront été utiles :

1. Il ne faudra pas surestimer l'article τὸ devant ὄν en grec . On a vu les raisons. Il est possible que τὸ substitue nos guillemets. Sa présence ne suffit pas à comporter une réification du résultat, comme si on traduisait τὸ ὄν 'la chose qui est'. Même précédé par l'article, τὸ ὄν peut signifier la même chose que 'ὄν'. Ce point comporte une prise de distance remarquable par rapport à maintes contributions dans la littérature secondaire, y comprises des contributions autorisées, séminales et fondatrices. On peut parfaitement se demander, bien entendu, qu'est-ce que l'étant chez Aristote, sans pourtant présupposer que l'étant soit un nom, un substantif.

2. 'Etant' traduit ὄν, ou τὸ ὄν mieux que 'être' ne le fasse, lorsque la science de l'étant en tant qu'étant est en question, comme dans l'exorde du livre *Gamma* :

« Il y existe une science qui étudie l'étant en tant qu'étant, et les attributs qui lui appartiennent en soi »<sup>23</sup>.

Il arrive, comme nous l'avons vu, que pour Aristote étant et être sont interchangeable. Comme pourtant nous possédons bien aussi le participe à côté de l'infinitif, il n'est que trop naturel de vouloir rester *aussi proche que possible* au mot grec correspondant.

3. Au même temps, il faut considérer que la correspondance est imparfaite : notre étant ne se superpose à l'étant (ὄν) d'Aristote que pour la plupart des cas. On vient de le dire : l'étant d'Aristote, dans la mesure où il se laisse classer par catégories, est inclusif des prédicats<sup>24</sup>.

Il faut insister sur ce point capital du point de vue de la grammaire : chez nous le participe nominalisé se réfère au sujet du verbe dont le participe est l'issu. En français, c'est un *qui*. L'étant est donc ce *qui* est, ce *qui* est quelque chose, ou *qui* est dans un lieu ou dans un temps : c'est toujours le sujet. On aurait du mal à considérer l'action accomplie par un sujet, où ses qualités, comme 'étants'. Cela est pourtant le cas chez Aristote (cf. *e.g. Lambda* 1. 1069a21s.), à savoir : l' 'étant' d'Aristote est aussi un 'que' : τὸ ὄν comprend ce quelque chose *que* le sujet est, tout attribut du sujet y est compris.

Par exemple, dans la phrase 'X est blanc', blanc compte comme 'étant' et dans 'X est non-

<sup>23</sup> *Métaphysique Gamma* 1. 1003a21 : ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό.

<sup>24</sup> Cela est vrai surtout si l'on revient au texte le plus ancien des manuscrits, cf. Fazzo, « Being'' (τὸ ὄν) as Said of Predicates in the Critical Text of Aristotle ».

blanc’, ‘non-blanc’ aussi compte comme ‘étant’ (cf. e.g. *Lambda* 1. 1069a23s.). En ce sens, l’étant d’Aristote est plus inclusif – cela risque la dispersion.

On ne comprendrait pas, sans cela, la tension de l’ontologie de l’étant vers l’unification, la progression en échelle entre l’ ‘est’ et ‘être’ (sous-déterminés), l’étant (qui en tant que tel est l’objet de la philosophie première chez *Gamma* 1, *Epsilon* 1, cf. *Zéta* 1. 1028a10-13) et l’ οὐσία (*Zéta* 1. 1028b4-7, *Lambda* 1. 1069a18), puis l’ οὐσία non sensible, envisagée en tant que principe de l’univers sensible, ‘du ciel et de la nature’ (*Lambda* 7. 1072b13s.).

### III. οὐσία comme expression de l’étant premier entre Platon et Aristote

La route est tracée par Platon, sous plusieurs profils : le rôle de la priorité ontologique (§ III.1) et celui de l’opposition par diairèse (§ III.2), qui se manifestent dans le témoignage d’Aristote, *Delta* 11, 1019a10-14 ; puis la nature dialectique du concept, qui est l’issue d’un questionnement: car le concept de οὐσία prend progressivement forme chez Platon sous forme de réponse à la question ‘qu’est-ce que c’est ?’ (§ III.3). Tous ces aspects sont pertinents pour comprendre la conception de οὐσία chez Aristote, en ce qu’elle a de hérité de Platon et pour ce qu’elle a de distinctif par rapport à Platon.

#### III.1. οὐσία comme mode prioritaire de l’étant selon la séparabilité

Aristote *Delta* 11, 1019a2-9<sup>25</sup> offre une clé pour déchiffrer le rôle de la priorité, et notamment de diairèse antérieur vs. postérieur dans la théorie aristotélicienne de l’ οὐσία . Que cela puisse constituer un héritage platonicien, cela se voit au dit chapitre *Delta* 11 lorsqu’Aristote se consacre à l’analyse les différentes significations du couple ‘antérieur’ vs. ‘postérieur’ (πρότερα καὶ ὕστερα) : parmi celles-ci, il y en a une concernant l’ οὐσία naturelle des choses (κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, 1019a2) :

Certaines choses sont dites antérieures et postérieures selon la nature et l’ οὐσία, à savoir toutes celles qui peuvent être sans d’autres alors que d’autres ne peuvent être sans elles : c’est la division utilisée par Platon.

Aristote se rappelle, semble-il, de doctrines platoniciennes non écrites. οὐσία s’y trouve au sommet de la colonne positive d’une diairèse idéale, qui classe les étants par priorité. La priorité naturelle est propre de ce qui participe de l’être en soi. C’est ainsi que οὐσία se distingue des autres étants : οὐσία est ce qui est sans le reste, lorsque que les autres étants ne sont pas sans οὐσία. Ce-

<sup>25</sup>« Quant à la nature et à l’ οὐσία, certaines choses sont dites premières car elles peuvent être sans d’autres, alors que d’autres ne peuvent être sans elles : c’est la division que Platon utilisait (*lege êχρητο* en 1019a4 avec Π, i.e. les manuscrits J et E, Jaeger, Berti, vs. *êχρήσατο* de Ross avec Αβ). Mais puisque ‘être’ se dit de plusieurs façons, d’abord le sujet est premier, c’est pourquoi la substance est première parmi les étants, c’est à dire, antérieure aux étants », trad. Bodéüs et Stevens ad loc. (cf. n. préc.). Très utilement, Bodéüs et Stevens attirent l’attention sur ce passage, que Berti, in *Aristotele, Metafisica* p. 249 n. 86 met en connexion aux doctrines non-écrites.

la justifie ce que dit souvent Aristote, « si les οὐσίαι disparaissent les autres étants disparaissent aussi» (ἀναιρεῖται ἀναιρουμένων)<sup>26</sup>.

En force d'un tel critère de priorité, il est possible de détecter parmi les étants un étant qui est premier, et qui pour cette raison s'appelle οὐσία aussi bien chez Platon comme chez Aristote : l'οὐσία, que nous appelons la substance<sup>27</sup>, est ce qui ne se dit jamais d'autre chose, parce que la quantité, la qualité et les autres prédications secondaires ne se disent pas être sans οὐσία, ne *sont* pas sans οὐσία. En ce sens, elles sont détruites si l'οὐσία est détruite. C'est une dépendance ontologique qui est inscrite dans le concept même de la polarité originare antérieur vs. postérieur – qui est source probable d'un certain concept d'οὐσία chez Platon<sup>28</sup>.

Ce critère sert ainsi, chez les théoriciens des principes, à retrouver et établir des principes non sensibles de l'univers sensible, remontant en ascension : principe est ce dont la destruction comporte la destruction de ce qui vient après le principe ; autrement dit, le principe est d'une telle sorte que s'il est détruit, ce qui vient après, i.e., ce dont le principe est principe, est détruit aussi. C'est – on verra ici de suite l'importance de ce point – la raison première du critère de la *séparabilité* pour identifier le principe, et notamment la οὐσία comme principe. De ce point de vue, la fonction du concept de οὐσία est claire : c'est ce qui est primaire est la condition de possibilité de ce qui est secondaire, voire postérieur.

On comprend alors très bien que sur ce fondement, Aristote définisse οὐσία comme ce qui seul est séparable, χωριστόν, parmi les étants. Le sens de base d'une telle distinction est, on vient de le rappeler, de l'ordre de l'opposition polaire : le postérieur ne se dit ni conçoit pas sans l'antérieur, lorsque le contraire n'est pas vrai.

Une remarque lexicale sur le concept de 'séparabilité' s'impose pourtant ici.

Le mot χωριστόν n'est pas forcément transparent en soi : c'est un relatif, qui se comprend dans son contexte. Si le contexte change, cela est important, en effet, de distinguer chaque fois les implications : qu'est que cela comporte de poser la 'séparabilité' (être χωριστόν) comme critère de substantialité, de la part d'Aristote et de la part de ses exégètes<sup>29</sup>. Les deux modes ne se recouvrent pas. Cela se voit chez *Epsilon* 1. 1026a14 : Aristote dit que les objets physiques ou substances physiques sont ἀχώριστα, ne sont *pas* séparables. C'est une doctrine aristotélicienne standard : ils se conçoivent, Aristote dit, comme le camus, à savoir, comme la forme de la chair du nez, c'est comme la forme qui est toujours dans la matière. Les éditeurs (Ross, Jaeger) pourtant, dans le sillage de la tradition d'exégèse, corrigent le texte en χωριστά : autrement que leur quantités et qualités les objets physiques sont séparables au sens qu'ils subsistent indépendamment de toute autre objet et nature.

Il faudra enregistrer que la tradition d'Aristote va s'éloigner remarquablement du sens platonicien de 'séparabilité' qui est encore si présent chez Aristote. On dira alors que la séparabilité' est un critère hérité de Platon, dont la tradition d'Aristote détourne ensuite les implications en faveur des substances sensibles individuelles qui subsistent en amont de leurs prédications et attributions

<sup>26</sup>*Lambda* 5. 1071a35, 1071b5s., cf. aussi *Delta* 8, 1017b17-19, *Beta* 1000b28s., *My* 1083b32s.

<sup>27</sup>La traduction de οὐσία est une histoire longue et troublée, non seulement en Occident, cf. J.-F. Courtine, « Les traductions latines d'OYΣΙΑ et la compréhension romano-stoïcienne de l'être'. In *Les catégories de l'être*, dans *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, PUF, Paris 2003, p. 11–77.

<sup>28</sup>*Delta* 11. 1019a2-9, voir § III.1 ci-dessus.

<sup>29</sup>Dans le sillage de la tradition d'exégèse, la lecture ἀχώριστα des manuscrits chez *Epsilon* 1. 1026a14 a été adopté par les éditeurs. C'est le signe que le sens du χωριστόν propre de la οὐσία évolue au fil du temps dans la dite direction.

accidentelles<sup>30</sup> : la théorie qui en résulte est celle des *Catégories* (chap. 5) un texte scolaire en vigueur dès le I av. J.-Ch.\* (cf. notre section IV ci-dessous).

### III.2. Le rôle de la diairèse antérieur vs. postérieur

S'agissant d'Aristote lui-même, il faut revenir avant tout au sens fondamental d'un tel argument par 'diairèse' de l'être et de l'étant, qui établit une primauté par rapport à la postériorité, donc la primauté d'un seul – l'οὐσία – parmi tous les autres modes de l'étant.

Il semble que ce critère a servi tout d'abord à la théorie des principes dans l'ancienne Académie, pour postuler un principe intelligible et non sensible à partir de l'univers sensible : cela semblera du moins, si l'on juge d'après les modes d'argumentation de l'existence des idées chez Platon passés au crible chez *Alpha 9*, qui sont tous compatibles avec un tel critère.

Mais Aristote aussi s'en sert positivement aussi. Cela arrive surtout chez *Lambda 6-7*. Car la dite démonstration concernant la substance immobile s'en sert à plusieurs reprises en 6. 1071b5-17 (αἴ τε γὰρ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων, καὶ εἰ πᾶσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά ...) et 7. 1072a21-26. L'indice de la continuité avec Platon en est qu'Aristote ici fait proprement expressément l'instrument déjà platonicien de 'la diairèse' en deux séries (συστοιχία) en 7. 1072a30-b3<sup>31</sup>. Du coup, cette dernière référence aide à reconstruire le cadre de la diairèse : la théorie des principes travaille par opposition à la recherche de ce qui est premier, de sorte que la priorité axiologique (« ce qui est premier est toujours excellent ou analogue à l'excellent » *Lambda 7*. 1072b35s.) coïncide avec la priorité ontologique des « choses qui sont dites premières car elles peuvent être sans d'autres, alors que d'autres ne peuvent être sans elles ». La priorité ontologique va aussi de pair avec la priorité épistémique qui est propre de l'intelligible sur le sensible (cf. aussi *Zéta 1*, 1028a32-33).

Une fois de plus : la réflexion sur ce que c'est l'οὐσία jaillit dans la philosophie première d'Aristote dans le sillage de la théorie platonicienne des principes: οὐσία se veut comme le mode primaire, prioritaire de l'étant, qui est propre des principes et de ce sans quoi les autres étants ne seraient pas et qui subsiste séparément.

### III.3. La nature dialectique originaire du concept d'οὐσία

Quant à la nature dialectique du concept d'οὐσία, cela se voit chez Platon *passim* et e.g. chez *Phédon* 92d9, 101c3 : οὐσία est l'essence même des idées ; c'est le modèle dont la réalité sensible

<sup>30</sup>Bodéüs et StevensAristote

<sup>31</sup>Pour l'analyse et la reconstitution textuelle de ces arguments de *Métaphysique Alpha 9* cf. Frede, Crubellier, Primavesi. Pour l'analyse et la reconstitution textuelle de ces arguments de *Lambda* cf. Fazzo 2014, 2012.

est l'issu, un modèle sans lequel le sensible ne serait pas ce qu'il *est* ; de ce fait, οὐσία est la source même du *nom* (ἐπωνυμία) des choses<sup>32</sup>, celui qui dit ce que chaque chose *est*<sup>33</sup>. οὐσία répond ainsi à la question : 'qu'est-ce que c'est ?'

Une telle conception dialogique, typiquement platonicienne, reste fondamental dans l'analyse de οὐσία chez Aristote aussi, dont le concept se décline si souvent sous forme d'interrogation, ou de réponse à une interrogation, voir les formulations interrogatives qui ouvrent le livre *Zéta* : τὸ ὄν ... σημαίνει .. τὸ μὲν τί ἐστὶ καὶ τόδε τι (1028a11), τὸ τί ἐστὶν ... σημαίνει τὴν οὐσίαν, (1028a14-15), λέγεται δ' ἡ οὐσία ... τὸ τί ἦν εἶναι (1028b34). A l'occurrence, pas ajout de précision, l'οὐσία se détermine come particulière, en tant que sujet des différentes actions et qualifications (e.g. marcher, être assis, guérir, cf. *Zéta* 1. 1028a24-27<sup>34</sup>), sans que cela détourne forcément du niveau de la définition à celui du concret : il pourrait déjà s'agir de 'homme', 'cheval', ou de n'importe quelle autre réponse à la question 'qu'est-ce que c'est' (τί ἐστὶ) dans le cas particulier, par contraste à οὐσία comme nom collectif<sup>35</sup>.

Le cadre platonicien nous offre ainsi des clés de lecture non *a posteriori*, non filtrées par l'aristotélisme de la tradition. Celui qui veuille fouiller d'avantage, se trouve bientôt à mettre ses mains sur la formation du mot même d'οὐσία. Dans la mesure où la théorie d'Aristote se bâtit d'après Platon, la primauté de l'οὐσία est un donné inscrit dans la morphologie du mot οὐσία, d'après le thème ὄντ- du participe et le suffixe du -σία (qui comporte ici la condition primaire – i.e. non provisoire, permanente – de ce qui est)<sup>36</sup>.

Ainsi, chez *Métaphysique Zéta* surtout, Aristote esquissera toute possible implication de la primauté ontologique: οὐσία est l'étant primaire 'selon la définition, selon la connaissance, selon le temps' (πάντως ἡ οὐσία πρῶτον, καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ, 1028a32). L'introduction même du livre *Zéta*, aussi bien que son allure générale, montre que la définition de l'essence immuable des substances sensibles est le sujet principal du livre.

Cela est si vrai que le début de *Zéta* 4, selon le texte transmis (mais il en est autrement chez les éditeurs dès Bonitz 1848<sup>37</sup>), s'exprime au sujet du τὸ τί ἦν εἶναι des sensibles comme étant le point de départ le plus naturel.

<sup>32</sup> *Phédon* 92d9 : αὐτῆς [scil. τῆς ψυχῆς] ἐστὶν ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ "ὄ ἐστιν"; *ibid.* 102b2 : ὁμολογεῖτο εἶναι τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων ἄλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν.

<sup>33</sup> C'est moi qui souligne chaque fois le verbe être en tant qu'il est mobilisé directement chaque fois qu'on parle de οὐσία.

<sup>34</sup> Dans la présente interprétation, il faut supprimer les parenthèses qui séparent du contexte, chez Ross et Jaeger, les mots clés τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἕκαστον (1028a27).

<sup>35</sup> Cf. par exemple *Phédon* 76d7-77a5, avec Herrmann 191s.

<sup>36</sup> Sans surprises, οὐσία est l'issu phonétique de ὄντ-σία.

<sup>37</sup> Depuis H. Bonitz (*Aristotelis Metaphysica*, Bonn 1848 – 1849, *ad loc.*) tous les éditeurs et les traducteurs que j'au pu consulter déplacent les lignes *Zéta* 4. 1029b3-8 à la fin de *Zéta* 3, après 3. 1029a34.

On se retrouve ici à gérer une formule célèbre – τὸ τί ἦν εἶναι – dont les implications ne se saisissent surtout pas par entier si on tient pas compte qu’une interrogation fondamentale est incluse au fond – il s’agit bien de définir le ‘qu’est-ce que c’est’, de répondre à la question τί ἐστίν, qui est la cellule primaire à l’origine de la formule ; de plus, d’y répondre non seulement dans le *hic et nunc* , mais dans la persistance temporelle.

Le τί ἦν εἶναι du sensible, à son tour est fondamental notamment en vue de la perspective qui se consacrera ensuite au τί ἦν εἶναι premier, celui la substance non sensible (cf. 1028b30s., 1029a34 avec 1074a35s., en concurrence, justement, avec l’école de Platon dont la théorie de la substance non-sensible occupe le premier rang de l’ontologie dans une représentation top-down de la théorie de la connaissance). Cela préfigure précisément le sujet du livre *Lambda* . Pour cette raison, ce dernier livre s’ouvre résumant en série, parfois mot-à-mot, les points capitaux de l’introduction de *Zéta* (d’après *Zéta* 1-2 chez *Lambda* 1, ensuite, chez *Lambda* 3, d’après *Zéta* 7-9 aussi)<sup>38</sup>.

#

Chez *Lambda* (chs. 1. 1069a21-22, 24, puis chs. 6, 7, 8 surtout), οὐσία vaut comme le seul étant à plein titre, qui seule est concevable séparément. Une telle οὐσία est le sujet et la *condicio sine qua non* des autres modes de l’étant ou catégories, qui seule est connue séparément de toute contingence matérielle (cf. aussi *Zéta* 3. 1029a27s.). C’est n’est pas qu’une catégorie parmi les autres. On peut dire à ce point qu’elle joue le sujet par rapport aux autres étants ou prédicats catégoriels. Pour mieux détecter le mode du raisonnement, il faut considérer de proche l’argument de *Lambda* 6 pour l’existence d’une οὐσία éternelle, éternellement mobile , la substance des cieux. Une οὐσία éternelle existe, selon *Lambda* 6, 1071b3\*, parce qu’un mouvement éternel existe : c’est celui qui est circulaire<sup>39</sup> ; le mouvement circulaire est donc éternel. Il existe donc une substance qui se meut d’un tel mouvement : une substance éternelle. C’est une certitude qu’on aura établi par raisonnement, avant que l’existence factuelle du ‘premier ciel’, le ciel des étoiles fixes, le premier mobile, offre la confirmation factuelle\*. C’est pour ainsi dire une preuve ontologique de l’éternité du ciel – la partie la plus spéculative du travail. D’ici le raisonnement pervient *par regressus* du premier mobile au premier moteur immobile (1072a24)<sup>40</sup>.

Ainsi, la démonstration du premier moteur immobile au livre *Lambda* se fonde (plus qu’on ne l’avoue souvent) sur l’analyse des modes de l’étant et du classement du mouvement comme

<sup>38</sup> Que les renvois aux recherches sur la substance non sensible de *Zéta* s’accomplissent chez *Lambda*, présuppose que *Zéta* précède *Lambda* , contre la chronologie Jaegerienne (Jaeger *Studien* 1912) souvent acceptée. Voir sur la bibliographie et sur la question de la chronologie relative de ces livres l’introduction de mon *Commento al libro Lambda* , *op. cit.*, et mon analyse de *Lambda* 1 comme synthèse de *Zéta* 1-2 chez “L’esordio del libro Lambda della Metafisica”. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 2008, p. 159-181.

<sup>39</sup> Cela aussi aura exigée une preuve, à la fois à partir de la notion du temps, et sur la base de *Physique* Θ aussi ; je m’engage à plusieurs reprises dans l’analyse de cet argument dans mon *Commento al libro Lambda*, surtout *ad* 1071b3ss.\*

<sup>40</sup> *Ibid.*, *ad Lambda* . 1072a24.\*

catégorie, ou ‘mode de la prédication’<sup>41</sup> : toutes les prédications présupposent, et donc demandent un sujet. Sur cette base, l’existence d’une substance éternelle immobile est établie. C’est l’achèvement d’une théorie de la οὐσία, qui se veut comme branche de la science de l’étant et au même temps comme le perfectionnement d’une telle science.

Si donc l’enquête sur l’οὐσία est le perfectionnement de la science de l’étant en tant qu’étant, la science de la substance non sensible est le couronnement à la fois de la théorie de la substance et de toute la science des étants en tant qu’étants. Car, si une telle science restait inachevée, aucune théorie de la substance non sujette à changement ne serait possible. La démonstration de cette dernière est l’achèvement le plus accompli de la science de l’étant.

### III.4. οὐσία comme essence et comme substance

Nous pouvons tirer une somme de cette analyse pour nos buts présents, qui se focalisent sur l’origine et sur le destin de οὐσία chez Aristote, notamment dans la perspective du lecteur de la *Métaphysique*.

Le mot philosophique de οὐσία dans le sens d’étant primaire existe déjà – c’est l’héritage de Platon.

Chez *Phédon* 101c3 déjà, οὐσία exprime l’essence de quelque chose, le mot est alors construit avec le génitif subjectif : l’οὐσία de chaque chose est ce que chaque chose *est*<sup>42</sup>.

Une telle construction revient chez Aristote aussi : par ce génitif subjectif, οὐσία exprime ainsi l’essence de chaque chose, ce que chaque chose *est* en soi, par biais duquel chaque chose est connue, ce qui n’est pas vrai des mères indications de quantité ou qualité. En ce sens cognitif déjà, οὐσία est le premier des étants, i.e. la première des prédicats ou catégories, celle qui exprime le ‘qu’est-ce-que c’est’ d’une chose – ou même plus clairement le « qu’est-ce que cela est ? »<sup>43</sup>. le

<sup>41</sup> *Lambda* 1. 1069a20s. οὕτως πρῶτον ἡ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν ἢ ποσόν, éd. Fazzo, *Il libro Lambda* 169, 224-226, avec Id. *Commento al libro Lambda*, 210s.

<sup>42</sup> Cf. Platon *Phédon* 101c3, ἕκαστον γινόμενον ... μετασχὼν τῆς ἰδίας οὐσίας ἐκάστου οὗ ἂν μετάσχη. Le passage avec la paraphrase d’Aristote, qui manifestement comprend οὐσία comme εἶδος, cf. *De gen. et corr.* II.9. 335a10-20, ὁ ἐν τῷ Φαίδωνι Σωκράτης (...) ἐπιτιμήσας τοῖς ἄλλοις ὡς οὐδὲν εἰρηκόσιν, ὑποτίθεται ὅτι ἐστὶ τῶν ὄντων τὰ μὲν εἶδη τὰ δὲ μεθεκτικά τῶν εἰδῶν, καὶ ὅτι εἶναι μὲν ἕκαστον λέγεται κατὰ τὸ εἶδος, γίνεσθαι δὲ κατὰ τὴν μετάληψιν καὶ φθείρεσθαι κατὰ τὴν ἀποβολήν, avec M. Rashed (éd.), Aristote. *De la génération et la corruption*. Texte établi et traduit par M.R. Paris, Les Belles Lettres, nouvelle édition, 2005: “Le Socrate du *Phédon* ... suppose que parmi les êtres certains sont des forms, les autres des participants aux forms; que chaque chose est dite d’une part être d’après la forme, d’autre part être en-gendrée selon qu’elle y prend part et corrompue selon qu’elle l’abandonne” (mes italiques). On y remarque la différence et la nette amélioration par rapport à la précédente traduction Budé par C. Mugler, Paris, Les Belles Lettres, 1966, qui comprend le verbe être constamment en sens exi-stentiel: “... chaque être est dit exister d’après son idée, entrer dans l’existence d’après la participation à cette idée et disparaître de l’existence d’après la perte de cette idée”.

<sup>43</sup> τὸδε τί est, crois-je, une lecture non totalement impossible du texte transmis de *Zéta* 1028a12, τὸδε τι. On traduira sinon ‘cette chose donnée’ selon la lecture traditionnelle, τὸδε τι, plus littéralement ‘un certain ceci’ – expression que dans ce contexte je ne comprends toujours pas (ni sans doute Tricot, s’il est vrai qu’il ajoute à ce point le grec τὸδε τι entre parenthèse). Il semble en effet que les modes de l’étant y sont introduit comme des modes de réponse, d’où la formulation en interrogatif indirect. Cela convient en général à la construction de κατηγορέω dans le sens de déclarer,

‘qu’est-ce-que c’est’ d’une chose.

Ainsi, οὐσία se distingue par contraste des catégories secondaires de la quantité et de la qualité, comme e.g. chez *Zéta* 1. 1028a14-16, et dans le passage parallèle chez *Lambda* 1. 1069a21. En tant que catégorie, prédicat, elle définit quelque chose, et répond à la question de sa définition, et se construit avec le génitif du sujet qui s’en trouve défini et qui est telle ou telle chose. Par cette voie, οὐσία se consacre comme première des réponses qu’on puisse donner à la question de savoir « qu’est-ce que cela est ? ».

D’ailleurs, une notion absolue et plus définie de οὐσία émerge chez Aristote : οὐσία comme εἶδος (suivant Platon et la lecture de Platon chez Aristote<sup>44</sup>). En ce sens, οὐσία est en soi le cible de la définition, ce dont la définition exprime le ‘qu’est-ce que c’est’. Au risque de l’anachronisme, et de la circularité, on dira que οὐσία est ‘sujet’ de la phrase qui en exprime définition : l’ οὐσία non seulement répond alors à la question qu’est-ce que c’est que *cela* (τόδε), mais c’est le cela même qui est défini.

Tout traducteur de la *Métaphysique* sait d’ailleurs que les deux usages de οὐσία restent toujours présents, quasiment à côté : οὐσία avec génitif, l’essence de quelque chose, et οὐσία seule. Dans un pourcentage minoritaire de cas, οὐσία se construit avec génitif subjectif, se traduisant alors *essence* : c’est l’expression de ce que quelque chose *X est* en tant que tel en tant que *X*, c’est-à-dire, du point de vue de sa définition.

Le plus souvent, sinon, nous traduisons οὐσία comme substance. Cette dernière signification, absolue, sans génitif dépendant, devient peu à peu prévalant, au fur et à mesure qu’on progresse dans les livres de la philosophie première.

Il en est autrement dans la *Physique*, où οὐσία comme essence est par contre assez courant. La comparaison est intéressante concernant le dernier livre, *Physique* Θ : dans le texte transmis, au chapitre Θ 5<sup>45</sup>, celui-ci comporte une démonstration de l’existence d’un premier moteur immobile, qui se fait par *regressus* et qui se retrouve aussi, similaire, chez *Métaphysique Lambda*. Mais le moteur de la *Physique* n’est jamais dit être οὐσία, c’est-à-dire il n’y a pas de preuve ontologique ni

signifier, analogue en cela à σημαίνω. D’ici ma réflexion sur la prosodie de *Zéta* 1. 1028a11-12, qu’on lit usuellement σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ποῖον ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. Est-ce qu’il ne faudrait pas lire σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τί, τὸ δὲ ποῖον ἢ πόσον ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. On pourrait alors envisager τόδε comme sujet de ποῖον et de πόσον aussi. « il signifie d’une part, ce que c’est la chose, qu’est ce que cela est, d’autre part, quel est-il, ou de quelle quantité est-il, ou chacun des autres prédicats de cet ordre. »

<sup>44</sup> Cf. note 26 ci dessus

<sup>45</sup> S. Fazzo *Commento*, p. 302.: “il metodo impiegato in 7.1072a24-26 (...) si fonda sulla stessa base teorica del metodo per regressus, non è dunque radicalmente diverso da quello che si trova in un locus parallelus, *Fisica* Θ 5.256b13-24. Quest’ultima d’altra parte è una sezione in qualche modo erratica dell’ultimo libro della *Fisica*”. Je compte revenir sur ce thème dès que possible.



d' οὐσία non sensible dans la *Physique*<sup>46</sup>. Si l'on juge des outils conceptuels, il semble en effet que ce dernier livre, Θ de la *Physique*, ne présuppose aucun des livres de la *Métaphysique*, dont *Lambda* du moins le présuppose par contre (aussi bien que *Métaphysique Alpha* présuppose *Physique B\**).

Si l'on juge des outils conceptuels, il semble en effet que ce dernier livre, Θ de la *Physique*, ne présuppose ni le livre *Lambda* (qui le présuppose par contre<sup>47</sup>) ni le livre *Zéta*, où le concept l'οὐσία évolue du sens platonicien – οὐσία **comme déverbal pur, pour ainsi dire**<sup>48</sup> – vers le sens qu'Aristote introduit : de l'analyse pre-grammaticale du langage à l'ontologie. Une telle analyse est, nous disons, une analyse « pré-grammaticale » dans la mesure où il n'existe pas encore de grammaire institutionnelle à l'époque d'Aristote.

Remplissant cet espace relativement vide, l'analyse de la fonction de l'être et des règles de son fonctionnement devient chez *Métaphysique Gamma* la clé d'élaboration unitaire des différentes ontologies et focalisations sur les principes des prédécesseurs. Ensuite, un saut d'ontologie se prépare dans les livres centraux et s'accomplit chez *Métaphysique Lambda*.

La disposition traditionnelle des livres, *pace* Jaeger, est logique et, de ce point de vue, correcte. 'Substance' est le sens d' οὐσία surtout dans la *Métaphysique*, qui s'en occupe tout spécialement chez *Zéta*, *Eta* et *Lambda*. Le livre *Zeta* et *Eta* ne suffisent pas pour son enquête exhaustive – le livre *Lambda* servira aussi. Ainsi, par biais d'un travail d'analyse épuisant, οὐσία devient le mot clé par excellence de la philosophie première d'Aristote, à tout possible égard.

D'où le contexte de compréhension de la question originelle, semble-t-il, de *Métaphysique Zéta 1* : qu'est-ce que οὐσία? Ici selon la remarque subtile de Frede et Patzig, suivie par Burnyeat, la question semble rester *neutre* sur le niveau à la fois de la compréhension et de l'extension<sup>49</sup>. Est-ce que, à la lumière de nos nouveaux instruments, il est possible de progresser? Finalement, une lecture plus charitable pourrait rendre raison d'une telle expression chez Aristote avant de lui laisser confondre deux questions si foncièrement différentes que 'qu'est-ce que c'est qu' οὐσία' pas définition et par essence, et 'qu'est-ce qui compte pour οὐσία?'

Ce que je propose est de distinguer, si ce n'est pas un excès de subtilité, entre deux formulations, *Zéta 1*. 1028b4, *Zéta 2*. 1028b32 :

<sup>46</sup> *Ibid.* 150s.

<sup>47</sup> *Ibid.* 144-159, 289s., 302 et *ad* 1072a24s.

<sup>48</sup> Cf. *e.g.* l'endyadis de οὐσία et εἶναι en *Phys.* Θ 263b6, συμβέβηκε γὰρ τῆ γραμμῆ ἄπειρα ἡμίσεα εἶναι, ἢ δ' οὐσία ἐστὶν ἕτερον καὶ τὸ εἶναι. Les sens multiples de l'étant sont mobilisés par contre comme outils principal de la stratégie doxographique chez *Phys A* 185a21ss.

<sup>49</sup> M. Frede et G. Patzig 1988 II, p. 24 *ad* 1028b4 : « Die Frage gegenüber dem Unterschied 'extensional-intentional' noch neutrale ist » ; ainsi, selon M. Burnyeat p. 12-13, l'extension est l'objet de *Zéta 2*, la compréhension (le dit niveau *intentional* chez Frede et Patzig) est l'objet de *Zéta 3*.

L'une, en fonction d'*exergo*, est 'qu'est-ce que c'est qu' οὐσία ?' Celle-ci est la question – τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία – qui recouvre et amplifie le problème de l'être chez les anciens, quasiment la seule qu'on se pose encore depuis les origines de la philosophie. Qu'on remarque la position des mots – τίς ἢ οὐσία: ici οὐσία est en position prédicative, car c'est sur le sujet qui porte la question. C'est-à-dire, qu'est-ce qui compte comme οὐσία? Ici οὐσία est le prédicat, on cherche les sujets possibles de la phrase.

L'autre se donne comme première tâche à accomplir. En référence à toute ousiologie à venir – y comprise celle concernant la "substance séparée" de la matière (πότερον ἔστι τις χωριστὴ οὐσία) – il faut partir d'une définition tout du moins sommaire de qu'est-ce que οὐσία (σκεπτέον, ὑποτυπωσαμένοις τὴν οὐσίαν πρῶτον τί ἐστίν. Qu'on remarque la position des mots : ... τὴν οὐσίαν πρῶτον τί ἐστίν. C'est la structure de toute question concernant la définition, chez Platon déjà, et chez tout passage aristotélicien se réclament à l'héritage de Platon : le verbe transitif de connaissance (ici ὑποτυπωσαμένοις : une connaissance encore sans précision) prend pour objet οὐσίαν, puis développe la question sous forme d'interrogation indirecte, en dépendance de la même forme verbale : ὑποτυπωσαμένοις ... τί ἐστίν. Ici οὐσία est le sujet.

Ce sont, manifestement, des questions énormes. Cela est moins étonnant si l'on considère la nature de οὐσία comme nominalisation déverbale de l'être. Plus exactement, on se réfère à des telles propositions, connectées par la copule, qui ont une valeur de connaissance.

Le suffixe – σία qui s'ajoute au thème du participe ὄντ- est important: il dénote ici la condition propre et primaire de ce qui est (de ce qui est X, de ce qui est ce qu'il est, cf. § III.1 ci-dessus).

Cette donnée est désormais acquise : οὐσία se dit de ce qui en soi est susceptible de définition et de connaissance, ce en vertu de quoi, donc, ce qui est, est. On se rappelle que chez Aristote la science positive par excellence est la science de la nature vivante.

Primairement, ainsi, οὐσία sera l'εἶδος – οὐσία est d'ailleurs εἶδος déjà chez Platon, comme le rappelle Aristote (*GC* 335a10-15) : sauf que pour Platon εἶδος est l'Idée ; deuxièmement, οὐσία est la σύνολος οὐσία, qui est composée de matière et de εἶδος, ce dernier garantissant de son intelligibilité. Pour comprendre la primauté de celle-ci par rapport à la mère matière, on se rappelle que nous sommes toujours dans le cadre d'une épistémologie générale : ici comme toujours, Aristote part de l'analyse du langage – et du langage de la philosophie première surtout. Si, d'ailleurs, la matière aussi peut compter de οὐσία, cela se doit à son rôle de *sujet* (ὑποκείμενον) *grammatical* dont les éléments de la définition se disent. Une fois de plus, il faut travailler sur les mots et sur les concepts. Car si la οὐσία est ὑποκείμενον et si la matière est ὑποκείμενον, les deux ne sont pas ὑποκείμενον pour les mêmes raisons : l'analyse du langage et des concepts

### III.5. οὐσία dans la philosophie première d'Aristote

On est finalement en condition de tirer quelques enseignements de l'analyse à la fois stricte et contextuelle de ce mot d' οὐσία et de ses usages en philosophie première.

Les traités *Zéta* et *Lambda*, parmi les plus importants de la *Métaphysique*, se focalisent sur l'οὐσία, et progressivement sur l'οὐσία en tant que cause. Ils font suite aux livres *Gamma* et *Epsilon* sur l' étant-en-tant-qu' -étant. On se rappelle le commencement même du livre *Lambda* 1069a18 : « la connaissance théorétique porte sur la οὐσία » ; et l'introduction de *Zéta* : l'οὐσία seule est le sujet premier de la recherche théorétique. La collection entière des quatorze livres est précédée par le livre *Grand Alpha* par lequel elle commence, qui fait de la σοφία la plus haute sagesse, la connaissance des principes et des causes (*Alpha* 1-2, 981b28-98a6). On comprend le rôle 'architectonique' – comme le dit Aristote, c'est-à-dire, de guide – de la sagesse, dans la personne du savant, qui connaît les causes et les principes. Cause et principes sont des concepts relatifs : bien naturellement la question se pose de savoir de quelles causes et de quels principes s'agit-il, à partir de la grande introduction à la philosophie première d'Aristote. Le livre *Alpha majeur*, où οὐσία fait sa parution comme expression de la cause formale 3. 983<sup>a</sup>27 (il est bien possible de le traduire encore comme 'essence') déplace la question d'identifier les causes cherchées, celles dont la connaissance est sagesse, sur la question d'établir qu'est-ce que οὐσία.

Dès moment que le concept de οὐσία joue chez Aristote un nouveau rôle de synthèse : οὐσία, en sens stricte, est la condition foncière et permanente de l'étant en tant qu'étant. Mais puisque celui-ci se dit de plusieurs façons, le concept même de οὐσία pourrait se dire sous-déterminé<sup>50</sup> – par rapport à quel sens, parmi autant de sens multiples de l'étant l'οὐσία se dit-elle ? Cette même sous-détermination est la force du mot de οὐσία. Aristote le dit et le répète si clairement : οὐσία est le sens primaire de l'étant, et cela vaut à n'importe quel critère d'évaluation de qu'est-ce qu'une telle primauté.

Ce n'est donc pas comme si l' οὐσία était en soi quelque chose *a priori*, et Aristote était à la recherche de ce que l'οὐσία au fond est<sup>51</sup>. Dans la mesure évidemment limitée où l'étymologie peut avoir quelque chose à dire sur les usages et les avatars que les mots subissent, il semble que la décision de faire porter sur l'οὐσία les recherches qui sont propres de la philosophie première implique *étymologiquement* un mouvement de focalisation dont la philosophie première a besoin, à fin que sa force – l'articulation de l'étant – ne se tourne en dispersion. Car l'enquête de la

<sup>50</sup> A. Laks, "Metaphysics L 7" in Frede - Charles 2000, pp. 243-207.\*

<sup>51</sup> P. Aubenque, « La substance première dès Catégories à la Métaphysique » dans N. Michel et A. Tordesillas (éds.) La "Métaphysique" d'Aristote, perspectives contemporaines, Paris, Vrin p.131-144.

philosophie première vise à établir sous quelle forme l'étant peut devenir la cible et le but de la connaissance. La philosophie première qu'Aristote a conçue et rédigée à la moitié du IV siècle av. J.-Ch. se sert du concept d'οὐσία pour focaliser la connaissance scientifique – en un mot : la θεωρία (*Zeta 1, Lambda 1*) sur une entité bien construite, universelle, permanente, susceptible de définition.

C'est en axe de recherche central chez Aristote, qui définit un concept épistémique, avant tout. Visant à établir les conditions prioritaires de la science, Aristote trouve en ce seul mot d'οὐσία la façon de les intégrer dans une définition qui soit une.

A la rigueur, en effet, il n'y a qu'une seule définition de οὐσία, celle qu'Aristote répète chaque fois que son concept est introduit : οὐσία est le sens primaire de l'étant.

Cela ne résout pas, mais ouvre la question de qu'est-ce qui compte comme οὐσία pour Aristote. Mais la *primauté* est un donné a priori, inscrit dans l'étymologie du mot οὐσία.

Cela explique que comme le met en évidence Aubenque dans une de ses dernières contributions, la primauté de la substance, ce pivot de l'ontologie aristotélicienne, montre avec toute clarté la nature auto-référentielle de cette dernière. La recherche sur qu'est-ce que οὐσία coïncide avec la recherche sur le sens primaire de l'étant, qui coïncide à son tour avec la recherche approfondie sur qu'est que signifie primaire, et sur qu'est que signifie étant. D'ici l'ampleur des traités qu'Aristote consacre à ce thème : *Zeta, Eta, Lambda* .

L'ampleur se justifie, l'intention épistémologique étant donnée. En ce sens, ce n'est pas trop dire, de dire que οὐσία dans la philosophie première d'Aristote est l'objet de connaissance en tant que tel.

Pour mieux définir cette valeur épistémologique, il faudra encore tenir en compte la primauté selon la connaissance. C'est le deuxième mode possible de primauté en *Zéta* 1028a32 – après celui selon la définition, qui est propre de l'Académie (et il y a ensuite aussi la primauté selon le temps, dont le livre *Théta* s'occupe) – de sorte que celui-ci aussi dit quelque chose sur la façon où l'οὐσία puisse être comprise : c'est là l'effort principal que *Métaphysique Zéta* entreprend. Son but est de définir l'objet de la connaissance théorétique en tant que tel, généralement et absolument dit.

Une telle ampleur et une telle compréhension est mise en évidence par Aristote dans les exordes de *Zéta*, puis de *Lambda*, où Aristote résume les points capitaux de l'exorde de *Zeta* : le rôle de οὐσία y est mis en valeur comme sens principal de l'étant, primaire, ou sens *focal* – comme on le dit si bien depuis le XX siècle .

Cela explique l'emphase quasiment exceptionnelle de *Zéta* 1(1028b3s.):

« Le problème perpétuel des recherches passées et présentes, celui qui pose toujours aporie, est “qu'est-ce que l'étant ?” c'est-à-dire, “qu'est-ce que la οὐσία?” (...) C'est pourquoi, l'étant pris en ce sens [c'est à dire, comme οὐσία] est l'objet principal, premier, et presque le seul, pour ainsi dire, de toute recherche théorétique ».

Le même concept et le même programme de travail chez *Lambda* (1069a18) résumé en cinq mots seuls – c'est la toute première phrase de ce livre :

« La θεωρία concerne l'οὐσία ».

Le rôle de l'οὐσία dans la *Métaphysique* dépasse, à l'avis de Berti, celui de l'étant, qu'on voit déployé dans certains des livres centraux, qui posent τὸ ὄν, au centre de la philosophie première<sup>52</sup>. Cela arrive dans les *incipit* de *Gamma* et d'*Epsilon* notamment. Mais les livres *Zéta* et *Lambda* aussi, qui se consacrent à οὐσία comme à un sujet plus déterminé, commencent par une justification de ce choix de sujet, et cette justification consiste à dire qu'οὐσία est le mode primaire et premier où le ὄν se dit et se conçoit. Il est donc manifeste que le concept même de ὄν, l' 'étant' est au centre de la philosophie première d'Aristote en même temps que celui d'οὐσία qui s'y trouve thématiqué.

#### IV. Historiciser le décalage

##### IV.1. édition et tradition : οὐσία comme focus progressif des traités selon l'ordre de leur assemblage

On vient (dès le début de notre § II.1) de considérer la logique interne des livres de philosophie première d'Aristote, que l'ordonnement traditionnel des livres canonisera ensuite.

La logique interne comporte une progression immanente – qu'on est à l'aise de faire coïncider avec une reconstruction probable, mais certes pas nécessaire, de la chronologie relative: le focus sur la recherche des causes comme trait premier (*Alpha*) ; sur la finitude des causes, comme étant la condition de la science possible (*Alpha mineur*); et sur la science ou sciences possibles (*Béta*), ensuite le focus, plus de proche encore, sur l'étant, donc sur la science de l'étant (*Gamma*) et des étants (*Epsilon*) ; puis sur le sens primaire de l'étant, l' οὐσία : c'est le grand sujet des livres centraux *Zéta* et *Eta*, la recherche se focalise plus exactement sur l' οὐσία comme cause, surtout à la fin du livre *Zéta* (chap. 17 surtout) ; sur la substance et ses principes donc en tant que cause et principe de tous les étants (*Lambda* 1-6) et enfin sur la cause première, qui est à la fois substance

<sup>52</sup> Cf. n. 15 ci-dessus.

première et *quiddité* première comme cause première des substances (*Lambda* 6-10). Les sujet des livres *Theta* et *Iota* rentrent aussi dans ce schéma, en force du classement de l'acte et de la puissance, ou plus exactement : de l'en-acte et de l'en-puissance comme modes de l'étant, et du classement de l'Un – jadis au centre de la philosophie des principes chez Platon – comme coextensif à l'étant. Cela permet le déploiement d'une série ordonnée de traités 'métaphysiques' qui coïncide remarquablement avec la série canonisée par la tradition.

Ici pourtant le problème surgit. La dose d'artifice d'une telle canonisation est débattue. Est-elle à rejeter ?

Il faudrait, pourtant, pour historiciser la question et pour donner les limites de sa portée théorique, se demander les deux questions, dans l'ordre : (i) est-il possible de la rejeter ? Ensuite, seulement : (ii) est-il souhaitable ? Dans l'opinion prévalant, la réponse à (ii) est largement positive. Mais quant à (i), il n'y aucune assurance. Ainsi qu'on vient de le dire au § I.5, si la question est « La tradition est-elle contournable par entier ? » la réponse est non.

Si d'une part, l'on veut dire que l'ordonnement trahit quelques aspects de l'intention originaire de l'auteur, et qu'il néglige notamment, le taux d'aporie originaire en faveur de l'esprit de système, démiurge véritable de toute l'organisation du corpus, cela a du vraisemblable, mais des limites aussi : cela comporte qu'on décide de l'intention de l'auteur, ce qui le cas échéant, comme dans tout cas analogue, laisse un domaine ouvert à la spéculation et à la projection rétrospective de finalités postérieures : il est difficile de progresser solidement en cette direction.

Mais même si le questionnement porte sur la configuration finale de l'assemblage et sur l'édition de la lettre du texte, la limite de son exercice est nette. Cela est spécialement vrai selon mon propre *stemma codicum* où le manuscrit le plus ancien, du IX<sup>ème</sup> siècle, est l'issu direct d'un codex en majuscule II de date incertaine, entre IV et VII siècle<sup>53</sup>. Il est possible que cet archétype perdu ne s'éloigne que d'un siècle et demi environ de la première édition de la *Métaphysique*, appelons-la l' 'édition d'Aphrodise' en raison du rôle que l'école d'Aphrodise y dut jouer ; celle-ci est donc, si tout cela est vrai, une édition que le manuscrit J reproduit fidèlement et de proche<sup>54</sup>. C'est une très bonne nouvelle, qui vient des dernières études. Elle s'accompagne à une nouvelle

---

<sup>53</sup> Fazzo, *Lo stemma codicum*, cit.

<sup>54</sup> Aussi fidèlement que possible, cela se comprend en relation à ce team simple sans noms auquel nous devons ce patrimoine quasi-immatériel composé d'un copiste et de son réviseur, auxquels il serait joli de pouvoir consacrer une rue, une statue – cela du moins si le dit *stemma* ne trouvait d'obstacle ni d'objection.

moins bonne : l'école a vite effacées les traces de son propre travail d'édition<sup>55</sup>. La conséquence en est qu'il est matériellement impossible de saisir l'état du texte en amont de l'édition d'Aphrodise.

L'école aura pris sans doute des décisions, par exemple sur des tels sujets que l'insertion d'*Alpha mineur*, un petit livre qu'on aurait du mal à définir carrément un 'traité'. avec un titre-lettre d'ordre mineur après l'*Alpha*<sup>56</sup>, puis en avant, l'école a décidé l'insertion du livres sur les sens multiples de certains mots clé de la philosophie en position V avec le titre *Delta*, entre deux livres ontologiques *Gamma* et *Epsilon* – qui professent en exorde leur pertinence fondatrice à la *theôria* de l'étant-en-tant-qu'étant ; l'organisation interne des matériaux de ces derniers ; leur position réciproque.

Une telle progression, canonisée par l'ordonnement traditionnel, n'est pourtant pas qu'artificielle. Elle appartient, au contraire, à l'enchaînement profond qu'Aristote établit parmi ces livres. Le perfectionnement de ce parcours appartient en effet au livre *Lambda*.

#### IV.2. tradition et interprétation: οὐσία au 1<sup>er</sup> siècle av. J.-Ch.

Mais qu'est qui se passe une fois que la *Métaphysique* devient un ouvrage en 14 livres ?

La question se pose en effet d'historiciser la distance entre les deux états du texte qu'on a le droit d'appeler *Métaphysique*

En fait, nous avons affaire avec ses différentes étapes, qui se déploient sur cinq siècles d'histoire intellectuelle et sur une géographie culturelle beaucoup plus articulée. Tout cela inclut – je ne donnerai que des exemples – le Moyen-Orient hellénistique et romain, la culture du livre et de la bibliothèque, la philologie, l'intérêt des médio-Platoniciens pour Aristote comme source et comme maître en logique . Jusqu'ici, nous aurons recueilli les éléments qui aident à se figurer quelles puissent avoir été les intentions d'Andronique de Rhodes lorsqu'il se mit au travail sur les textes d'Aristote au I siècle av. J.-Ch. : c'est l'époque où les médio-platoniciens retrouvent chez Aristote la trace de la pensée de Platon et Andronique prépare les premiers *pinakes* connus des textes du Stagirite. Ces *pinakes* restent en circulation à l'âge de l'empire, du moins jusqu' à l'âge de Plutarque. C'est aussi l'âge de l'émulation des classiques, de la diffusion des savoirs orientaux, du culte des astres et des cieux.

<sup>55</sup> Cf. Kotwick, M. *Alexander of Aphrodisias and the Text of Aristotle's Metaphysics*, California Classical Studies 4, 2016, avec mon compte rendu chez *Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte Klassische Wissenschaft*, 2019.8: pp. 687-694.

<sup>56</sup> Selon la vulgate savante, ce livre s'appellerait ainsi à cause de son introduction tardive dans la série; il est difficile de prouver pourtant une telle explication. Je pense que le titre *Alpha mineur* n'est pas dépourvu d'éloquence minimiste mais approprié: c'est, en tant qu' 'Alpha', une introduction, mais en tant que court, une introduction courte, mineur, à l'ensemble de la philosophie première ou *Métaphysique*.

D'ailleurs, on organise ce qu'on retrouve de la philosophie d'Aristote pour des buts scolaires élargis, à des différents niveaux. Les traités de logique et certains traités de physique d'Aristote rendent service à la formation d'une classe moyenne de fonctionnaires. Mais ce sont aussi la nourriture intellectuelle d'une classe supérieure cosmopolite. Des maîtres à penser de différentes orientations y puisent, en concurrence. Pour les aristotéliens (comme pour tous les philosophes de l'âge romain) la rivalité plus directe se joue par rapport au stoïcisme, dont ils font propre le modèle d'un système à la fois compréhensif et cohérent, où *tout se tient*.

Encore, la suprématie romaine, qui pèse dès le I siècle av. J.-Ch., n'est pas sans conséquences. On se rappellera du culte des ancêtres est typiquement romain, ainsi que leur culte exemplaire des grandes personnalités. C'est un passage de l'idéal à l'individuel dont la sculpture aussi est le témoin éloquent. La 'découverte de la subjectivité' impose de 'penser l'individu' (Bourbon 2020) comme focalisation forte et primaire. Un signe en est le succès, à l'âge d'Andronique, des *Catégories* : un livre aristotélien qu'Aristote n'a sans doute jamais écrit tel quel (en dépit de maintes passages qui font l'écho à des passages d'Aristote<sup>57</sup>), où l'οὐσία par excellence est l'individu, la substance individuelle.

Autrement que dans la 'Métaphysique' l'auteur y qualifie de οὐσία en sens primaire non pas la forme ou l'espèce, ce qui en tant que tel est susceptible de connaissance, définition, intellection, prédication de valeur éternelle et universelle. En fait, οὐσία dans *Catégories* 5 (p. 2a10-14) est « le 'un certain homme', 'un certain cheval' », l'individu opposé à l'espèce (2a16-18) et au genre.

Or, chez Aristote déjà, l'individu est sujet à la génération et à la corruption et au flux perpétuel du devenir, sauf exception. Les exceptions ce sont les étants individuels de l'univers supra-lunaire – astres seuls dans leur genre, censés être immutables, éternels, divins – et c'est surtout l'instance première, la substance divine par excellence : le Dieu.

Dans un contexte plus tardif et théologisant, celui des commentateurs, qui vécurent à l'âge romain impérial, la théologie est le développement le plus naturel de la philosophie première en tant que première. La priorité de la substance/ οὐσία individuelle divine s'impose par rang. Par analogie, comme la substance est le premier parmi les étants, la substance divine est la première parmi les substances.

C'est en ces sens surtout que l'assemblage final comporte forcément une compréhension différente, et de 'étant' et de οὐσία et de celle qui peut être, ou ne pas être, leur relation réciproque. Car, justement, qu'est-ce que, à ce point, la relation entre étant et οὐσία?

---

<sup>57</sup>Richard Bodéüs, (éd.) Aristote, *Catégories*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. xc-cx.



### IV.3. οὐσία chez Alexandre d'Aphrodise

Alexandre d'Aphrodise est l'auteur des plus anciens commentaires à Aristote qui nous soient parvenu en entier, à des textes entiers. Les textes transmis à son nom sont l'issu d'un long travail dans l'école qui normalise le lexique philosophique d'Aristote. C'est en partie un travail de sélection, qui ramène à l'univocité la mobilité lexicale originaire d'Aristote, autant que possible.

S'agissant d'οὐσία, les points de repère principaux sont trois : Aristote, *De anima* II.1, *Catégories* 5, *Métaphysique Lambda*.

Alexandre puise avant tout à la triple conception d'οὐσία chez Aristote : substance est la matière, substance est forme, et aussi le composé de forme et de matière<sup>58</sup>. Or, de concevoir la matière comme substance pose un problème, chez Alexandre aussi comme chez Aristote (qu'on se rappelle *Zéta* 3). La matière en effet, si radicalement conçue, échappe à toute définition positive, elle n'est guère objet de science ni de connaissance<sup>59</sup> : car l'objet de connaissance, c'est-à-dire, l'intelligible en tant que tel est la forme, non pas la matière, chez Alexandre aussi bien que chez Aristote. Si on abandonne la matière, et on se tourne à la forme, celle-ci aussi pose un problème comme candidat pour le rôle de substance.

Ainsi la forme, notamment la forme de ce qui est par nature, devient surtout chez Alexandre une notion clé. Sa définition évolue, dans le sillage d'Aristote et de Platon. Le 'ce que c'est des choses', s'établit en formule : c'est « ce en vertu de quoi chaque chose est ce qu'elle est ». εἶδος et φύσις de ce qui est par nature sont en ce sens identiques.

Au même temps, la notion de forme devient strictement corrélatrice : la forme se dit de la matière ainsi que la matière se dit en relation à la forme. Le taux de présence de ces mots de εἶδος et ὕλη est un trait distinctif des commentaires alexandristes à Aristote. Le mot de οὐσία devient beaucoup plus rare chez Alexandre car εἶδος l'emporte sur οὐσία, tandis que οὐσία est plus souvent le composé (συναμφότερον) de forme et de matière. Cela a une explication dans une aporie.

Car une aporie se pose pourtant selon *Catégories* 5 : la substance ne se dit d'aucun substrat : même plus exactement 'substance' est ce qui ne se dit d'aucun substrat<sup>60</sup>. Or, si οὐσία devait être l'εἶδος (comme chez *Zéta*, en un sens) οὐσία se dirait de la matière, c'est à dire, d'un substrat.

Ainsi, chez Alexandre, qui tient strictement en compte le livre dit *Catégories*, la conception de οὐσία qui pose moins de problème est le composé de forme et de matière (τὸ συναμφότερον,

<sup>58</sup> Arist. *De anima* B.1. 412a6-9 : λέγομεν δὴ γένος ἓν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν, ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὐτὸ οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφήν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἡδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων. La suite directe est importante concernant la relation entre théorie de la substance et théorie de l'acte et de la puissance 412a9-11 : ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. Il s'agit ainsi d'un passage fondateur.

<sup>59</sup> Alex. *De Anima* 2.25 - 11.13 avec Fazzo *Aporia e sistema*, cit., p. 50-68.

<sup>60</sup> S'agissant du domaine de la nature, où la forme est toujours la forme d'une matière donnée, il est possible de trouver un escamotage à la difficulté, cf. Alex. *Quaestiones* I.8, II.7 avec Fazzo *Aporia e sistema*, p. 56-58.

chez Alexandre – ce qu’Aristote appelle plutôt le σύνολον<sup>61</sup>). Cela rapproche en effet la conception de la substance chez Alexandre à la substance première de *Catégories* 5.

L’exception confirme la règle.

Pour Aristote déjà, pour les platoniciens déjà, et pour Alexandre, il existe, à part, une substance qui n’est pas naturelle et qui n’a pas de matière : la substance divine, éternelle, interchangeable et immobile qui constitue le sujet propre du livre *Lambda*. C’est justement ce livre, pour Alexandre et pour la tradition scolastique médiévale, celui qui achève toute entière la *Métaphysique* et – même – la philosophie théorétique d’Aristote. La conception d’οὐσία divine comme forme sans matière qui s’y déploie joue son rôle dans cette primauté du livre *Lambda*.

#### IV.4. La *Métaphysique* et son but : le rôle du livre *Lambda*

Dans le cadre reçu de l’interprétation d’Alexandre d’Aphrodise – interprétation qui devint traditionnelle, et qui accompagne à l’âge romain la phase finale de la mise en forme de la *Métaphysique* comme collection en 14 livres – οὐσία se veut chose, objet, entité qui existe. Les différentes οὐσίαι se laissent classer en hiérarchie croissante de la corruptible à la divine, cette dernière faisant l’objet de la théologie et donc du livre *Lambda*, le douzième – la section la plus célèbre de la collection toute entière. Cela se voit d’après ce que dit Alexandre à ce propos, au nom des péripatéticiens qui l’ont précédé dans le travail d’édition et interprétation du *corpus*. Il dit :

«ceux qui affirment que le livre *Lambda* est le livre ultime de la *Métaphysique* l’affirment à bon droit, car (...) chez *Lambda* Aristote traite des principes de l’être en tant qu’être et des principes de la *substance première*, qui est l’ultime réalité: *il explique qu’il existe une substance* de cette sorte *et ce qu’est cette substance*, et que l’interprétation de cette substance constitue le but ultime de la *Métaphysique*. (...) Quant au livre *Lambda*, il commence [cf. *Lambda* 1-5] par les principes de la substance engendrée et corruptible, en rappelant ce qui en a été établi aux livres *Zéta* et *Eta*<sup>62</sup> ; puis

<sup>61</sup> Alex. *In Met.* 178.24.

<sup>62</sup> Les livres Z et H sont appelés WÂW et ZÂY dans ce prologue, ce qui est la preuve qu’Averroès le tire du commentaire d’Alexandre qu’il connaissait en traduction arabo-syriaque, voir les analyses comparés chez Fazzo-Zonta 2016 (sur la base de la communication au colloque SIHSPAI 2014) et chez Di Giovanni-Primavesi 2016. La question a été posée d’expliquer l’ordre inversé attribué par Averroès aux livres *Alpha* et *Alpha mineur*, dont il fait précéder celui-ci à celui-là. Selon Fazzo *ap.* Fazzo-Zonta 2016 p. 987 n. 7, il s’agit d’une harmonisation tout à fait naturelle du commentaire à l’état du texte d’Aristote en circulation, ce qui déplace la question : il s’agit donc d’expliquer l’ordre des deux premiers livres d’Aristote en arabe ; et la réponse vraisemblable est que du point de vue de la tradition arabe *Alpha mineur* est un meilleur point de départ pour la lecture de la *Métaphysique*. Cela ne suffit donc pas, de notre avis du moins, à postuler un commentateur intermédiaire qui aurait inversé l’ordre des résumés des livres comme chez Di Giovanni Primavesi 2016, selon le titre même qu’ils donnent à leur contribution.

il expose les principes de la substance première et montre que c'est elle qui est substance et selon combien de modes elle est principe »

(ap. Averroès *in Met.* p. 1394, 1404 Bouyges, trad. Martin que j'ai légèrement modifiée)

Il s'agit donc d'une approche hiérarchisée à la substance de l'univers, τὸ πᾶν de *Lambda* 1 (εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν ...1069a19) entendu en sens cosmologique, pris en compte selon la tripartition fondamentale (plus avant chez *Lambda* 1, 1069a33\*) en *trois substances* (\*): substance sensible corruptible, substance sensible éternelle (les cieux) et substance non sensible, purement intelligible, dont il ne s'agit chez Aristote que dans le livre *Lambda*. Cela explique déjà en très bonne partie la prédilection du commentateur pour ce livre, qui offre, de plus, une ousiologie de référence prioritaire.

Ce qui est propre de cette substance – du point de vue ontologique – est que le problème de l'individuation dans ce contexte ne s'y pose guère : le premier moteur immobile est seul : εἷς κοίρανος ἔστω (*Lambda* 10, 1076a4).

Une telle approche se reflète directement dans l'organisation scolaire du corpus. Il y aurait donc, au dessus de la substance corruptible qui est l'objet des traités de philosophie naturelle (τὰ φυσικά), une substance première sans matière et sans changement. La démonstration de son existence et sa définition accomplissent le but non seulement du livre *Lambda* mais de la *Métaphysique*, comme ouvrage d'ensemble qui achève la série et qui se place après tous les traités de physique.

L'entreprise a du succès, elle a pourtant un prix. Le concept d' οὐσία comme entité particulière s'établit tout de même : il est implicite dans le statut théologique de la *Metaphysique* et du livre *Lambda*. Une telle culmination verticale établit la théorie de l'οὐσία divine comme le perfectionnement du projet onto-ousiologique d'Aristote. Les traités de logique – notamment de l'*Organon* par contre – une collection qui est aussi le produit de l'histoire de l'aristotélisme – servira à ce point de commencement, de fondement, c'est-à-dire, de grammaire conceptuelle, à partir des ainsi dites *Catégories*. Depuis, pour la *Métaphysique* de la tradition, il est hors de question qu'elle puisse travailler sur les conditions préalables et sur les principes ou axiomes de n'importe quelle connaissance théorique et scientifique, comme le faisait sans doute Aristote aux origines dans ses livres de *philosophie première*, ailleurs et manifestement – par exemple – dans le livre *Gamma*.

#### IV.5. Etant et οὐσία : une relation perdue au fil du temps

Déjà entre l'une et l'autre de nos *Métaphysiques*, à l'âge romain, avant que *notre Métaphysique* soit disponible, la relation entre ces deux mots ὄν et οὐσία, qui est si étroite, nous l'avons vu – chez Aristote, s'affaiblit ou se perd.

Jule César se posait le problème de traduire l'étant, proposant '*ens, entis*', mais en vain : *ens* ne sera introduit en latin qu'à une époque tardive<sup>63</sup>.

Au I siècle après J.-Ch., quasiment personne ne lisait le livre *Gamma*, dirait-on. Sénèque cite six modes de *l'étant* chez Platon, sans citer Aristote.<sup>64</sup>

La transposition de οὐσία en latin continue de poser un problème chez Sénèque aussi : il s'excuse du néologisme *essentia* (*Ep.* 58.6) fabriqué sans doute ou sinon dédouané par Cicéron, dit-il. Du moins, *essentia* comporte la conscience de la relation de οὐσία au verbe être (*esse* en latin). L'étant par contre, cette « syllabe unique », ὄν, est traité par Sénèque non pas de verbe, mais de nom, et de nom intraduisible<sup>65</sup> (il s'y réfère comme à *unam syllabam, quam mutare non possum*, *Ep.* 58.7). Car – dit-il – si l'on traduisait ὄν 'ce qui est' (*quod est*), il y aurait trop de différence (*multum interesse video*) : on utiliserait un verbe à la place d'un nom (*cogor verbum pro vocabulo ponere*, *Ep.* 58.7<sup>66</sup>).

ὄν et οὐσία ne seront jamais plus si directement connectés comme chez Aristote. La tradition arabe, qu'on ne peut pas examiner ici, utilisera des mots tout à fait différents pour οὐσία (*jawhar*) et

<sup>63</sup>Le passage apparemment obscur de Priscien (livre XVIII), qui témoigne de l'intérêt de Jule César pour l'intrigant problème du participe du verbe être a fait réfléchir Lorenzo Valla ('*Dialecticae Disputationes*', *Retractatio totius dialectice cum fundamentis universe philosophi*, I.2, 6-9 (Zippel) 'Ens suapte natura participium est omnique generis, quod cum transit in nomen est tantum neutrum. ...., quanvis Caesar non incongrue protulit ens a verbo sum, es,...' cf. Laffranchi 1999, 187 n. 8 [Dialectica e filosofia in Lorenzo Valla, Milano Vita e Pensiero 1999 di Marco Laffranchi]) et Alessandro Manzoni aussi (Edizione nazionale ed europea delle opere di Alessandro Manzoni: Filosofia vol. 20, a c. di D. Martinelli, Milano 2002, p. 124, en français dans le texte original de Manzoni: "Au reste, Priscien dit que le mot Ens a été forgé par César. *Caesar non incongrue protulit Ens, a verbo Sum, es, est, quomodo a verbo Possum, potes, Potens.*")

<sup>64</sup>Il semble en effet que l'ontologie de l'ancien stoïcisme, se focalisant sur le thème différent de qu'est-ce qui est le 'corps', gardait à l'esprit l'a définition d' 'étant' comme ce qui a la capacité d'agir et de subir. C'est la définition d'étant des 'amis de la terre' chez Platon *Sophiste* 246-247. Cf. Cooper 2004 (et Falcon *ap.* Cooper *ibid.*): 219 n. 30 ; Cooper 2007 in Salles 2007.

<sup>65</sup>On reconnaît chez *essentia* l'ancêtre de notre mot '*essence*', qui est une des traductions disponibles pour οὐσία, qu'il comprend comme « patrimoine » (*res necessaria*, cf. ci-dessous) et comme « ce qui par nature contient le fondement de chaque chose » (*natura continens fundamentum omnium*).

<sup>66</sup>Sen. *Ep.* 58.6-7 (il testo non è esente da guasti, ma sufficientemente chiaro e ragionevolmente emendato): Cupio, propitiis auribus tuis "essentiam" (essentiam Muretus; quid sentiam MSS.) dicere; si minus, dicam et iratis. Ciceronem auctorem huius verbi habeo, puto locupletem (...) Magis damnabis angustias Romanas, si scieris unam syllabam esse, quam mutare non possum. Quaesit haec, quaeris? τὸ ὄν. Duri tibi videor ingenii; in medio positum (positum Muretus; positam MSS), 6 posse sic transferri, ut dicam "quod est." Sed multum interesse video; cogor verbum provocabulo ponere.

pour *étant* (*huwya, mawjûd*)<sup>67</sup>. Cela a ses raisons d'être : les choix qui concernent les traductions de l'un comme de l'autre mot sont spécialement difficiles en arabe et dans les langues sémitiques : car celles-ci ne possèdent normalement pas, en fonction de copule, ce verbe être qui est à l'origine de ὄν et de οὐσία en grec – ce qui aide à expliquer la difficulté de percevoir et de préserver la relation entre les deux, et de bien traduire οὐσία comme sens primaire de l'étant. Pour οὐσία, le moyen âge latin consacra *substantia* qui est en fait le calque de ὑποκείμενον<sup>68</sup>. Certes, ὑποκείμενον n'est pas sans relation avec οὐσία, dont il est une des significations possibles, mais ne dérive pas du verbe être. La relation d'οὐσία avec *étant* est à ce point perdue.

#### IV.6. La tradition aristotélicienne comme modèle de coopération et de médiation culturelle

En cours depuis ces dernières décennies, diaboliser l'interprétation dite traditionnelle n'a pas ni bien, ni suffisamment abouti. En partie, cela est le signe qu'il existe une interprétation qui sans remonter à Aristote, est intrinsèque à la façon où on se trouve à lire les textes, de sorte que celui qui la combat lutte en partie aussi contre ses propres présupposés documentaires. On risque jeter le bébé avec l'eau de bain.

Les genres de perspectives sur la *Métaphysique* sont différentes, il est vrai ; elles ont leur respectives raisons d'être, qui, sans se superposer, ne s'excluent pas. Telle est ma proposition, du moins : de faire de la place pour la différence de perspectives aidera aussi à mieux choisir celle qui est propre de l'histoire de la philosophie : non dogmatique, appuyée sur les documents, compatible et complémentaire à la dissection analytique sur les détails des livres et de leurs sections séparées. Car elle n'implique pas d'adhésion à Aristote comme source permanente de vérité.

Néanmoins, puisqu'il faut gérer un état du texte qui n'est pas celui des origines, il est essentiel que d'en tenir compte : l'assemblage actuel est l'issu d'un travail accompli au cours de l'âge hellenistico-romain.

---

<sup>67</sup>Le nœud entre *étant* et οὐσία se perd ainsi relativement vite au cours de la tradition. Dans la tradition arabe, la traduction standard de οὐσία come *jawhar* n'a strictement rien à voir avec les essais de traduction de ce mot difficile qui est l' *étant* (*on*) en arabe (*huwīya, mawjûd*). Le décalage est l'issue de cette difficulté : faute d'un correspondant direct pour la copule 'est' en arabe, la traduction de οὐσία se détournant de la relation directe entre étant et οὐσία met en valeur la deuxième composante du substantif : l'idée de valeur prioritaire, de priorité – y compris, parmi ce qu'on possède, car *jawhar* signifie Joyau, pierre précieuse, essence, quintessence d'une chose.

<sup>68</sup>Cfr. n. \* supra

La complexité de ce travail et les conditions de son accomplissement ont de la singularité. En amont, d'une part, ce travail présuppose la *koinê hellénistique*, la présence désormais solide du grec comme langue savante et comme langue philosophique, la culture du livre et de la bibliothèque, la livre et intense circulation des textes sur les routes du commerce, la convergence focalisée sur un point (*pros hen*) de l'histoire universelle, comme le dit si bien Polybius<sup>69</sup>, le bassin de la Méditerranée une fois conquis par le nouveau dominateur – d'où le mot d'Horace *Graecia capta ferum victorem cepit*<sup>70</sup>.

La force qui l'inspire ce travail n'est pas moins extraordinaire que ses conditions de possibilité : c'est un esprit de profonde adhésion à la pensée d'Aristote. Un tel esprit est en commun aux aristotélismes de toute époque, anciens, médiévaux, grecs, du moyen orient, y compris à l'aristotélisme arabo-latin, qui s'évoluant en gréco-latin, en latin universitaire et en vernaculaire, accompagne si de proche les premières universités en Europe, dès leur naissance jusqu'au seuil de l'âge moderne. Car finalement, c'est aussi en développant des positions anti-aristotéliennes qu'on aristotélise, quelque part. Les modes des prises de distances, aussi bien que des défenses de l'aristotélisme sont pluriels, mais restent en dialogue, se bâtissent réciproquement dialectiquement et en progression. Le cible qu'on réfute offre lui-même le langage commun, la grammaire de la pensée. C'est un phénomène impressionnant, sans pair.

D'ailleurs, l'établissement d'un système de repère commun est une exigence humaine et compréhensible : elle implique quelque part la projection rétroactive de vérité sur le corpus du '*maestro di color che sanno*'<sup>71</sup> ; elle est riche aussi bien de conséquences vertueuses.

L'aristotélisme a offert un terrain commun au-delà des différents idiomes, intérêts politiques, croyances religieuses, de même qu'une méthode susceptible de contrôle et de vérification, un univers conceptuel de référence unitaire et partagée. Cela a ses grands avantages. C'est le modèle *ante litteram* de toute coopération et médiation culturelle.

---

<sup>69</sup> Polybius, *Hist.* I.3.

<sup>70</sup> Hor. *Ep.* 2.1.56.

<sup>71</sup> Dante, *Inf.* IV. 131.