

Ont collaboré à ce numéro:

Francesco ARONADIO (Univ. di Roma *Tor Vergata*)
Clara AUVRAY-ASSAYAS (Univ. de Rouen Normandie)
Fabienne BAGHDASSARIAN (Univ. de Rennes)
Béatrice BAKHOUCHE (Univ. Montpellier 3)
Enrico BERTI (Univ. de Padoue)
Maddalena BONELLI (Univ. de Bergame)
Jean-Baptiste BRENET (Univ. Paris 1 Panthéon-Sorbonne)
Monica BRINZEI (CNRS, IRHT, Paris)
Cristina CERAMI (CNRS, UMR SPHERE-7219, Paris)
Riccardo CHIARADONNA (Univ. Roma Tre)
Silvia FAZZO (Univ. del Piemonte Orientale)
Oana-Corina FILIP (Univ. Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca)
Renato de FILIPPIS (Univ. degli Studi di Salerno)
Francesco FRONTEROTTA (Univ. Roma-Sapienza)
Elsa GRASSO (Univ. Côte d'Azur, Nice)
Christophe GRELLARD (EPHE, Paris)
Gweltaz GUYOMARCH (Univ. Lyon 3)
Annick JAULIN (Univ. Paris 1 Panthéon-Sorbonne)
Fabienne JOURDAN (CNRS, UMR 8167, Paris)
Izabela JURASZ (Centre Léon Robin, Sorbonne Université)
Olga L. LIZZINI (Aix-Marseille Université / Univ. de Genève)
Ilan MORADI (Beijing Normal University)
Anna MOTTA (Freie Univ. Berlin)
Tiziano F. OTTOBRINI (Univ. degli Studi dell'Aquila)
Eleni PROCOPIOU (Univ. d'Athènes)
Maria PROTOPAPAS-MARNELI (Research Center on Greek Philosophy,
Academy of Athens)
Sylvain ROUX (Univ. de Poitiers)
Amalia SALVESTRINI (Univ. di Pavia/Torino, FINO Consortium)
Kristell TREGO (Univ. Clermont-Auvergne)
Cristina VIANO (CNRS, Centre Léon Robin, Sorbonne Université)

EDITURA POLIROM

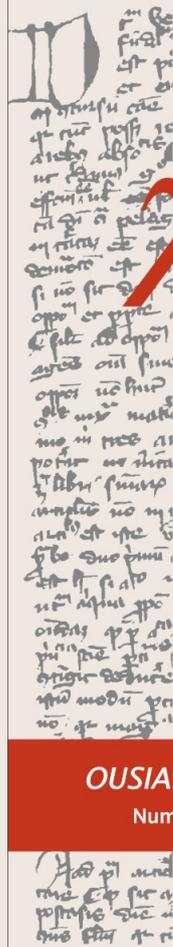
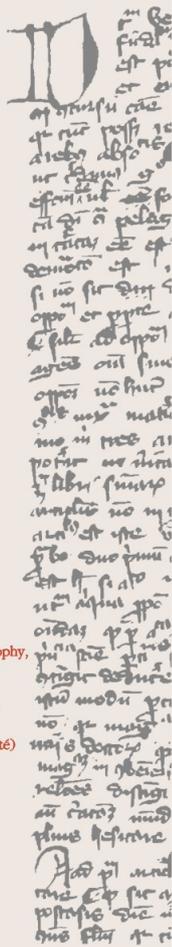


www.polirom.ro

18-19

REVUE D'ÉTUDES ANCIENNES ET MÉDIÉVALES

POLIROM



χώρα

REVUE
D'ÉTUDES
ANCIENNES
ET MÉDIÉVALES

philosophie
théologie
sciences

18-19 / 2020-2021

OUSIA: ESSENCE OU SUBSTANCE?

Numéro double coordonné par Anca Vasiliiu

POLIROM

OUSIA: ESSENCE OU SUBSTANCE?

Définitions et traductions d'un concept clef
dans la pensée antique et médiévale

Numéro double coordonné par Anca Vasiliu

Avec le soutien de Sorbonne Université

SOMMAIRE

<i>Note liminaire. Introduction au dossier «Ousia: essence ou substance?»</i> (Anca Vasiliu).....	7
--	---

ÉTUDES

***Ousia* chez Platon et dans sa réception latine**

Francesco ARONADIO – Neither substance nor essence: The basic meaning of <i>ousia</i> in Plato's use	19
Elsa GRASSO – L' <i>ousia</i> dans le <i>Théétète</i> et le <i>Sophiste</i>	41
Francesco FRONTEROTTA – Λοῦσία et ses degrés dans le <i>Timée</i> de Platon.....	73
Clara AUVRAY-ASSAYAS – Quel concept grec traduit <i>essentia</i> ? Contribution préliminaire à une histoire critique du lexique philosophique latin	91
Béatrice BAKHOUCHE – Les expressions de l'essence dans la traduction et le commentaire du <i>Timée</i> par Calcidius (IV ^e siècle)	103

Sens de *ousia* chez Aristote

Annick JAULIN – La substance chez Aristote: forme, matière et privation	137
Fabienne BAGHDASSARIAN – Matière locale et substances astrales chez Aristote	181
Cristina VIANO – Aristotele e l'enigma della materia prima	201
Silvia FAZZO – <i>Ousia</i> comme nom déverbal dans la philosophie première d'Aristote	221
Ilan MORADI – La cohérence de la théorie de la substance chez Aristote entre les <i>Catégories</i> et la <i>Métaphysique</i> : ontologie et détermination	257

***Ousia* dans l'aristotélisme arabo-latin tardo-antique et médiéval**

Renato DE FILIPPIS – Essence and substance in Boethius: A matter of terminology	289
Kristell TREGO – La permanence de <i>l'usia</i> . Note sur Jean Scot Érigène et Ratramne de Corbie	305
Olga L. LIZZINI – Entre réalité et possibilité: autour de l'autonomie de l'essence dans l'ontologie d'Avicenne	329
Enrico BERTI – Substance et essence, entre Aristote et Thomas d'Aquin	351

Autour de *ousia*. Notions complémentaires dans le stoïcisme et l'aristotélisme

Maria PROTOPAPAS-MARNELI – <i>L'hexis</i> comme privation de changement et d'altération chez les Stoïciens	371
Maddalena BONELLI – Porphyre et la catégorie de la relation	387
Cristina CERAMI – Puissance et acte chez Averroès: entre ontologie et théologie	407
Jean-Baptiste BRENET – L'intellect agent, la lumière, <i>l'hexis</i> . Averroès lecteur d'Aristote et d'Alexandre d'Aphrodise	431

***Ousia* dans la tradition platonicienne grecque et syriaque**

Fabienne JOURDAN – Οὐσία chez Numénius: une notion qui s'élabore progressivement. Analyse des difficultés relatives à l'οὐσία et à l'ἰδέα dans les fragments 22 F, 24 F et 28 F (fr. 14, 16 et 20 dP)	455
Annexe: "Ἐξίς, οὐσία, νοῦς et ἐπιστήμη: un réseau d'images aristotélicien à l'arrière-plan du fragment 22 F de Numénius?	481
Riccardo CHIARADONNA – Essere e vita in Plotino (VI, 2 [43]; III, 7 [45])	487
Sylvain ROUX – De l'intellect à l'un: la notion de "συνοποστασις" chez Plotin	501
Izabela JURASZ – <i>Itutā - ityā / ityē</i> comme synonymes d' <i>ousia</i> dans la polémique d'Éphrem contre Bardesane	515

χώρα

CHÔRA

REVUE
D'ÉTUDES
ANCIENNES
ET MÉDIÉVALES

philosophie
théologie
sciences

18-19 / 2020-2021

POLIROM

Revue fondée en 2003 par Anca VASILIU (Centre National de la Recherche Scientifique, *Centre Léon Robin*, Sorbonne Université), Alexander BAUMGARTEN (Centre d'Études Anciennes et Médiévales, Université Babeş-Bolyai, Cluj) et Bogdan TĂTARU-CAZABAN (Institut d'Histoire des Religions, Académie Roumaine, Bucarest)

Revue soutenue par l'Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS

Directeur de la publication

Anca VASILIU (CNRS/Sorbonne Université)

Comité scientifique

Francesca ALESSE (Consiglio Nazionale delle Ricerche, Rome), Jonathan BARNES (Sorbonne Université), Olivier BOULNOIS (École Pratique des Hautes Études, Paris), Annick CHARLES-SAGET (Université Paris X – Nanterre), Andrei CORNEA (Université de Bucarest), Alain DE LIBERA (École Pratique des Hautes Études, Paris), † Jean JOLIVET (École Pratique des Hautes Études, Paris), Alain LE BOULLUEC (École Pratique des Hautes Études, Paris), † Thomas RICKLIN (Université Ludwig-Maximilians de Munich), Christian TROTTMANN (Centre National de la Recherche Scientifique, Tours)

Comité de rédaction

Fabienne BAGHDASSARIAN (Université de Rennes), Monica BRINZEI (CNRS, IRHT, Paris), Adrien LECERF (CNRS, *Centre Léon Robin*, Sorbonne Université), Adrian MURARU (Université Al.I. Cuza, Iași), Marilena VLAD (Institut d'Études Sud-Est Européennes, Académie Roumaine, Bucarest)

Secrétariat de rédaction

Gérard JOURNÉE (Centre National de la Recherche Scientifique, *Centre Léon Robin*, Sorbonne Université), Mihai MAGA (Centre d'Études Anciennes et Médiévales, Université Babeş-Bolyai, Cluj)

Couverture: Fragment du manuscrit Basel, UB A-X-24

© 2020 Editura Polirom et *Chôra*

ISSN 1583-8617

www.revuechora.com

Les manuscrits sont à envoyer, avec la mention «pour la revue *Chôra*», aux adresses :
Centre Léon Robin, CNRS – Sorbonne Université

1, rue Victor Cousin
75230 Paris cedex 05, France

ou

Universitatea Babeş-Bolyai, Centrul de Studii Antice și Medievale
str. M. Kogălniceanu nr. 1
Cluj-Napoca, Roumanie

La publication des articles est conditionnée par l'avis favorable de la rédaction et d'une ou plusieurs expertises anonymes.

OUSIA COMME NOM DÉVERBAL
DANS LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE D'ARISTOTE

Silvia Fazzo
(Università del Piemonte Orientale)

Abstract. I. *The initial dilemma.* I.1. *The gradual rise of the Metaphysics.* I.2. *A bold contribution from textual history.* I.3. *A new perspective on late ancient commentaries.* I.4. *First philosophy or Metaphysics?* I.5. *Can tradition be ignored?* II. *'Being' and οὐσία at the core of Aristotle's theoretical research.* II.1. *Ontology as a science of 'being' in Aristotle: "What is X?" in the foreground.* II.2. *The first caveat: the copula function of Aristotle's 'being'.* II.3. *The definite article τό as quotation marks before the flexed forms of 'be': τὸ ὄν, τὸ εἶναι, τὸ ἔστιν.* II.4. *Further explanations about Aristotle's 'being'.* III. *Οὐσία, the core of Aristotle's theoretical philosophy.* III.1. *οὐσία and the criterion of pre-eminence as Plato's legacy.* III.2. *The dialectical roots of ontology.* III.3. *οὐσία from Zeta to Lambda.* III.4. *οὐσία as essence and οὐσία as substance.* III.5. *οὐσία as a syntactical core: the word's etymology.* III.6. *οὐσία as the first sense of being in Aristotle's first philosophy.* III.7. *Ontology as science, science of the science.* IV. *Historicizing: the semantic gap.* IV.1. *Editorial tradition: ontology and οὐσία as a fil rouge in the order of Metaphysics books.* IV.2. *οὐσία in the first century B.C.* IV.3. *οὐσία by Alexander of Aphrodisias.* IV.4. *Metaphysics and its purpose: the role of the Lambda book.* IV.5. *Being and οὐσία: a relationship lost over time.* IV.6. *The Aristotelian tradition as a way to cooperation.*

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

Le titre de ce paragraphe 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?

I.1. L'émergence de la *Métaphysique*

La *Métaphysique*, l'ouvrage que nous connaissons, n'était guère disponible à l'époque d'Aristote, ni chez ses 'compagnons' (ἐταῖροι, selon la tradition d'école) Eudème et Théophraste. Elle est un produit de l'histoire, à l'émergence progressive. C'est au cours de récentes études que l'on s'en aperçoit. On savait déjà que son titre ne datait pas d'avant le I^{er} s. av. J.-C.¹. Mais cela ne suffit pas, car la persistance d'un seul et même titre peut couvrir des réalités textuelles en évolution.

Le premier document de l'assemblage final et actuel de la collection des quatorze livres date de l'an 200 ap. J.-C. environ². 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

Selon nos plus récentes recherches, y compris celles publiées dans *Chôra* 2015, nous doutons que la *Métaphysique* ait été connue à l'âge classique. L'hypothèse de Jaeger, qui pense pouvoir attribuer aux compagnons d'Aristote, à la fin du IV^e s. av. J.-C., le premier assemblage du texte sous forme brève, et qui date d'avant Alexandre d'Aphrodise l'existence de deux versions (*recensiones*) différentes de cette collection de livres, ne tient pas debout³. Elle est pourtant implicite dans la façon courante dont on se représente la tradition de la *Métaphysique*, c'est-à-dire, sa constitution à partir de deux branches, dont l'assemblage est prétendu ancien, et le problème de l'établissement du texte lui-même⁴.

1. Cela est depuis longtemps un souci commun dans la littérature de spécialité, voir déjà P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, p. 5. Je tiens à remercier Anca Vasiliu, André Laks, Luigi Ferrari, Marco Ghione, Luigi Morbilli et tous les participants à mon séminaire aristotélicien du mercredi, avril-juin 2020, pour leur contribution à ce travail.

2. S. Fazzo et M. Zonta, «The first account of Aristotle's Metaphysics in fourteen books: Alexander of Aphrodisias' 'fragment Zero'», *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica* 4 (2016), p. 985-995; S. Fazzo, «The Metaphysics from Aristotle to Alexander of Aphrodisias», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 55 (2012), p. 51-68.

3. S. Fazzo, «Verso una nuova editio minor della *Metafisica* di Aristotele», *Chôra* 13 (2015), p. 253-294; «Lo stemma codicum della *Metafisica* di Aristotele», *Revue d'Histoire des Textes*, n.s., t. XII (2017), p. 35-58. W. Jaeger, *Aristotelis Metaphysica*, OCT, Oxford, 1957, 'Praefatio', p. xi.

4. Sur les différentes propositions de *stemma* à deux branches concernant la *Métaphysique*, la leçon de Bédier n'a pas perdu son actualité; voir J. Bédier, «La tradition manuscrite du *Lai de l'Ombre*: Réflexions sur l'art d'éditer les anciens textes», *Romania* 54 (1928), p. 161-196, 321-356; O.E. Haugen, «The silva portentosa of stemmatology Bifurcation

Selon la préface de l'édition de Jaeger (*OCT*, 1957) il serait possible qu'il y ait eu deux versions anciennes, dont l'une remonte à l'époque d'Aristote, l'autre, à celle d'Andronicos. Une version donc, d'origine très ancienne, connue par Eudème, s'opposerait à une autre version, connue par Andronicos (I^e s. av. J.-C.). Alexandre d'Aphrodise aurait eu accès aux deux⁵. La plus ancienne a été transmise jusqu'à nos jours par le manuscrit Ab, *i.e.* dans le *Laurentianus* 87,12 (XII^e s.). Suivant Jaeger, l'autorité présumée de ce manuscrit Ab s'impose ainsi le plus souvent chez les éditeurs du XX^e s. Du coup, les manuscrits plus anciens, J et E, s'en trouvent partiellement déclassés. Cela affecte considérablement l'édition de Jaeger 1957, la dernière disponible pour la *Métaphysique* toute entière, et aussi celle de Ross, car ce dernier donnait déjà en 1924 un très fort crédit aux hypothèses de Jaeger, publiées dès 1912 et 1917⁶. Ainsi, le fait que dans les éditions courantes du grec le texte du manuscrit Ab est souvent préféré à celui des *vetustissimi* de J et E, constitue – pour ainsi dire – l'effet secondaire de l'hypothèse génétique de Jaeger, largement abandonnée désormais, à laquelle ce mode d'édition a pourtant survécu jusqu'à nos jours.

Jaeger propose une sorte de projection en arrière: les différences entre les groupes de manuscrits qui sont aujourd'hui disponibles seraient le reflet des différentes rédactions aristotéliennes (*hypomnemata*, voir sa 'Préface', p. xi). La proposition de Jaeger a été influente jusqu'à nos jours, en dépit de l'obsolescence de la théorie génétique jaegerienne qui a été reconnue comme trop spéculative. Une des conséquences, habituellement négligée, mérite ici notre attention: l'autorité de Jaeger a ôté une estime réelle au travail des aristotéliens de l'âge romain impérial. Car si la *Métaphysique* avait été déjà *grosso modo* disponible à la fin du IV^e s. av. J.-C., la tradition n'aurait fait qu'ajouter des livres non entièrement pertinents ou non essentiels (Jaeger, *ibid.* p. vii, cite à ce propos l'*Alpha mineur*), endommager le texte et tordre son interprétation.

in the recension of Old Norse manuscripts», *Digital Scholarship in the Humanities* 31.3 (2016), p. 594-610; P. Trovato, «La tradizione manoscritta del *Lai de l'ombre*. Riflessioni sulle tecniche d'edizione primonovecentesche», *Romania* 523-524 (2013), p. 338-380.

5. W. Jaeger, *Aristotelis Metaphysica, passim* et p. ix-xi, avec S. Fazzo, *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2012, p. 35-110 («Breve storia editoriale della *Metafisica* in età moderna»); voir aussi la belle étude de M. E. Kotwick, «The Entwicklungsgeschichte of a Text: On Werner Jaeger's edition of Aristotle's *Metaphysics*», dans C. G. King et R. Lo Presti (eds.), *Werner Jaeger: Wissenschaft, Bildung, Politik, Philologus Suppl. Band 9* (2017), p. 171-208, surtout p. 194-197, dont les conséquences pourraient être tirées, je crois, de façon plus radicale et indépendante si on avait renoncé à la recension en deux familles α et β : sur cette dernière comme héritage de Jaeger, voir les contributions citées ci-dessus, note 3.

6. Fazzo, *Il libro Lambda...*, *op. cit.*, § 1.8, p. 74-81.

I.3. *Une nouvelle perspective sur le commentarisme ancien*

À cause de telles projections, l'école des exégètes, en tant que source d'une interprétation qui devient au cours des siècles canonique dans la tradition aristotélicienne, a été prise au XX^e s. comme cible polémique et comme source de mécompréhension. En fait, ce jugement de valeur pose un problème: l'école d'Aristote aux premiers siècles de l'empire romain est la plus ancienne, originaire et fondatrice du commentarisme et de son interprétation d'Aristote. D'où le questionnement: la tradition d'Aristote est-elle contournable en entier? J'y reviendrai au § I.5.

En amont, un tel jugement présuppose sans argument la conviction implicite que l'on puisse mieux comprendre Aristote que les aristotéliciens anciens ne le faisaient, ce qui est en principe possible mais risque d'empêcher la compréhension de ce qui s'est réellement passé. Pire, un tel schéma impose forcément une compréhension donnée qui appartient à l'état courant des études comme paradigme positif absolu. Or 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, l'assemblage et l'édition jouent à leur tour un rôle déterminant dans l'exégèse de la valeur réciproque des livres, ainsi qu'à l'égard de leur 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.

Strictement parlant, il n'y a pas eu de *Métaphysique* avant la création d'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, réinterprétation, qu'évoluent les concepts fondamentaux de la philosophie première ou science de l'étant en tant qu'étant. Les concepts qui évoluent sont en premier lieu ceux d'*étant* et d'*étant premier*, c'est-à-dire, d'*ὄντα*. Ceux-ci sont thématiques proprement dans la *Métaphysique*. La preuve en est qu'au fil du temps ces deux mots clés, 'étant' et *ὄντα* s'éloignent l'un de l'autre et perdent la possibilité de s'éclaircir réciproquement par leur stricte relation originaire (cf. sect. IV ci-dessous). D'où le décalage sémantique, et le dilemme.

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

De quelle 'Métaphysique' parle-t-on donc, lorsqu'on discute d'étant et d'*ὄντα* dans la *Métaphysique* d'Aristote? Parle-t-on des recherches d'Aristote en matière de philosophie première au IV^e s. av. J.-C.? Ou, justement, de la *Métaphysique* en 14 livres que nous connaissons, qui est disponible dès

200 ap. J.-C.? Car il existe une différence de taille entre considérer les livres 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 précautions s'imposent. Dans ce premier cas, la configuration extérieure et réciproque des livres n'a pas survécu et n'a pas laissé de traces ni de témoignages. On ne peut alors 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.

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. L'œuvre, comme le dit le nom, est transmise après (μετά) la philosophie naturelle (τὰ φυσικά), celle-ci étant préfacée à son tour par l'*Organon*. L'étape intermédiaire dès l'âge d'Andronicos (I^{er} s. av. J.-C.) 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'explique⁷.

La différence entre les deux 'Métaphysiques' ne peut pas être réduite à la mécompréhension ou au malentendu. D'où l'intérêt de rendre explicite, sous forme de dilemme, une décision préalable qui se pose de nos jours encore à l'exégète: quel est l'objet en discussion? Il s'agit au fond de pouvoir légitimer des distinctions profondes parmi les interprétations de la *Métaphysique*, et de dédouaner en même temps la lecture traditionnelle, qui a été fortement attaquée au cours du XX^e s., et ce jusqu'à nos jours.

En fait, nous n'avons pas de témoins antérieurs à Alexandre d'Aphrodise, le commentateur grec par excellence du texte de la *Métaphysique* que nous connaissons actuellement. 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*.

I.5. *La tradition est-elle contournable en entier?*

Autrement dit, après le dernier siècle d'études, une question préalable s'impose: peut-on 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

7. Cf. Plut. *Alex.* 7, avec S. Fazzo, «L'emergenza della *Metafisica* di Aristotele in età romana», dans *Da Stagira a Roma*, S. Gastaldi et C. Zizza (dir.), Pisa, ETS, 2018, p. 155-183, notamment 166; *ead.*, «The *Metaphysics* from Aristotle to Alexander of Aphrodisias», art. cit., p. 51-68.

Métaphysique, en tout cas, n'existerait pas sans le travail de la tradition éditoriale et de l'exégèse. Ses livres ont été préservés, parfois même assemblés, en fonction de l'ensemble. La réponse, en très grande partie, est 'non': il n'y a pas de façon de dépasser ou de surmonter complètement le travail qui a été fait par la tradition d'édition et d'exégèse sur les textes d'Aristote.

Il existe toutefois un trésor dont on peut se réjouir: c'est la lettre du texte, religieusement préservée par les plus anciens copistes (J, E). 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 dans *Chôra* 2015⁸. Il est vrai que l'école péripatéticienne a beaucoup retravaillé l'ensemble et l'organisation du 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*, les *Catégories*). Mais cela ne signifie pas que la lettre des textes authentiques en a été affectée. L'exemplaire final de cette édition fut en circulation dès le III^e s. ap. J.-C. En l'état actuel des connaissances, rien n'empêche de supposer que le *deperditus* II en écriture onciale fut le modèle, contrôlé et recontrôlé, du manuscrit de Vienne J (Vind. phil. gr. 100, du IX^e s.), et qu'il était très proche de cette édition. J transmet presque en entier le corpus de la philosophie théorique d'Aristote. S'agissant de la *Métaphysique*, il semble que J reproduit en translittération minuscule le texte de II, de façon minutieuse et prudente, sans normaliser. Aujourd'hui, le texte de J est un *desideratum* majeur. À travers J et E on est suffisamment proche de II, un archétype qui est à son tour suffisamment proche de la *Métaphysique* de l'âge des Sévère. Plus loin que cela dans le temps, avant le III^e s. ap. J.-C., nous ne pouvons pas remonter. En ce sens, les différents genres de perspectives sur la *Métaphysique*, traditionnelles et analytiques, ont leurs raisons d'être respectives, qui, sans se superposer, ne s'excluent pas.

Pas de surprises éclatantes alors: on aurait tort de vouloir prouver à tout prix que la théorie des commentateurs est fautive et que leurs prises de position ne se trouvent pas chez Aristote. Elles y sont en fait quelque part; mais elles sont toujours issues, entre autres, d'une sélection et d'une normalisation. Les commentateurs qui ont finalisé le corpus ancien visent à joindre les différents passages du corpus entre eux, et à accorder leur totalité à l'esprit de système et à la vocation théologisante des philosophies de l'âge romain⁹. L'intention

8. Voir n.3 ci-dessus.

9. Sur la 'métaphysique' comme nom possible de la théologie, voir Clément d'Alexandrie, *Stromata* 1.28.176.1; S. Basile (?), *Enarratio in prophetam Isaiam*, 5. 162, dont la date serait plutôt 364 que 164 comme indiqué par faute de frappe chez M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Univ. of Minnesota Press, 1987, p. 81, auquel je dois la mise en évidence de ce passage de Basile. C'est l'époque finale de la gestation du corpus, avant que l'école d'Aristote ne disparaisse en tant que telle. La présence des livres d'Aristote

pédagogique joue aussi son rôle: la présence du livre dit des *Catégories* au début de la série dès le I^{er} s. av. J.-C. en est le témoin.

Une autre déclaration préliminaire s'impose ici: il faut, pour l'instant, débarrasser le terrain du livre des *Catégories*, qui est au sens large aristotélicien sans forcément être tout à fait d'Aristote¹⁰. Sans les *Catégories*, la lecture des livres sur la substance de la *Métaphysique* deviendra plus linéaire et compréhensible.

Chez Aristote, la théorie de la substance, aussi bien que celle de la matière, de la forme, de la puissance, de l'acte, des quatre causes – et on pourrait continuer –, est fluide et vivante, non normalisée quant au lexique, et plurielle dans ses perspectives. Cela arrive notamment dans *Zêta* – dont nous allons bientôt relire le début (*cf.* III.3, puis III.7 ci-dessous) –, avant même que le concept d'οὐσία s'introduise, et en fonction de l'établissement de celui-ci. Parler d'οὐσία, nous le verrons, comporte toujours une question concernant l'«étant». C'est toujours la réponse à une question. Ce mode dialogique est une attitude constante et commune aux livres authentiques de la *Métaphysique*: un terrain que l'on n'épuisera pas sans en lire l'intégralité (ce qui appartient d'ailleurs à nos projets en cours¹¹). Ce qui n'apparaît pas dans un manuel d'école, ni dans un commentaire scolastique, est qu'un tel concept d'οὐσία fait son apparition chaque fois dans des questions ou dans des réponses à des questions. C'est précisément pour cette raison que la lecture de certains passages de Platon s'avère si utile, sans nécessairement supposer de relation directe entre les textes. Pour essayer de lire les traités d'Aristote en amont de cette dotation fondatrice de sens, il y a donc différentes choses à faire. Il s'agit, avant tout et surtout, d'analyser la lettre du texte dans le détail (en séminaire si possible, afin de se rapprocher peut-être du mode originel de la discussion).

chez Basile méritera des recherches ultérieures. Je remercie Laura Folli pour la discussion sur ce point.

10. Voir notre § IV ci-dessous. Beaucoup de nouveaux arguments ont été recueillis contre l'authenticité des *Catégories*. Cela affecte évidemment l'interprétation de la substance chez Aristote. Dans *Catégories* 5, les individus concrets sont substances premières, tandis que τὸ εἶδος, la forme (ou espèce) qui est substance dans *Zêta* (par ex. 17, 1041a6) compte comme substance seconde. Voir certains des essais (Graeser, Duminil, Kenny) recueillis par P. Moraux et J. Wiesner (eds.), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum: Studien zu einigen Dubia: Akten des 9. Symposium Aristotelicum (Berlin, 7-16 September 1981)*, Berlin, De Gruyter, 1983; ensuite R. Bodéüs, «Introduction», dans Aristote, *Catégories*, Paris, Les Belles Lettres, 2001; j'ai aussi fait des remarques sur ce sujet dans mon essai en préparation «La teoria delle idee fra Platone e Aristotele: μετίσχω e μέθεξις ad Ai-Khanoum». Si de telles remarques sont correctes, il est possible de renoncer aux efforts compatibilistes concernant les théories de la substance entre les *Catégories* et la *Métaphysique* (en tant que celle-ci est individuelle dans *Catégories* 5 et forme substantielle dans *Zêta*).

11. Je prépare, en effet, une édition de la *Métaphysique* pour la série Lorenzo Valla, Mondadori Editore.

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

Si l'on s'en tient au sens foncier de la science de l'‘étant’ (en grec, τὸ ὄν, génitif τοῦ ὄντος), dont les livres centraux discutent si souvent, il est déjà possible de parler d'ontologie chez Aristote, comme chez Platon d'ailleurs, sans que ce mot recouvre forcément ce qu'on a appelé plus tard ‘ontologie’; mais il faudrait re-déterminer chaque fois ce terme en fonction de son usage¹². L'ontologie d'Aristote – à savoir, son étude de l'‘étant’ – se focalise en premier lieu sur la question: «qu'est-ce que l'‘étant’»¹³, et en deuxième lieu sur: «qu'est-ce que l'οὐσία». Ce point de vue d'Aristote sur l'ontologie n'est certes pas le premier, puisque la lignée qui va de Parménide à Platon le précède, et il n'est pas non plus le plus proche et le plus fidèle des débuts de la filiation. Décider de cette dernière comporterait d'ailleurs qu'on établisse sans controverse ce qu'était l'‘ontologie’ avant Aristote, chose impossible. Ces expressions d'‘étant’ et d'οὐσία ne font pas toujours système – surtout pas dès le début de leur prise en compte et de leur mise en discussion. Le point de vue d'Aristote est cependant le premier qui s'articule en système.

II.1. *Ontologie chez Aristote: la science qui thématise l'‘étant’*

En même temps, l'étude de l'‘étant’ d'Aristote est le dernier témoignage disponible d'une auto-réflexion où le souci de rendre possible la science émerge comme une motivation principielle. De telles recherches sont le prolongement du travail intensif pratiqué au sein de l'Académie de Platon sur la théorie des principes. Cela se voit surtout au livre *Bêta*, complètement aporétique, mais fondamental et clair 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. Le contexte, ouvert et riche en l'occurrence, est celui des différentes théories des principes dans l'Académie de Platon.

Le choix d'Aristote de mettre au centre, avant tout, 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

12. À défaut, il vaut probablement mieux s'en passer, selon l'avis d'Enrico Berti (dir), Aristotele, *Metafisica*, Collana Biblioteca Filosofica, Roma-Bari, Laterza, 2017 (p. xviii, xxii). Berti pense qu'une ‘ontologie’ peut néanmoins être attribuée *stricto sensu* à Aristote.

13. τὸ τί ἐστίν. L'expression devient canonique chez Aristote comme référence à la pure forme sur sa formule large, intensive et cristallisée, le τὸ τί ἦν εἶναι. Sur l'état de l'art, voir A. García Marqués, «Τὸ τί ἐν εἶναι, τὸ τί ἐστίν, τὸ ὄν su sentido y traducción», *Convivium: revista de filosofía* 29-30, 2016-2017, p. 49-77.

Aristote, s'articule comme le champ bien ouvert et aporétique (*i.e.* pas encore 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 soigneusement pesés: dans ses livres de philosophie première, il entreprend une *science de l'étant en tant qu'étant* (*Gamma* 1), c'est-à-dire, une science des principes et des causes des étants en tant qu'étants (*Epsilon* 1). L'étant, comme un participe du verbe être, devient chez Aristote un champ lexical qui s'articule en champ sémantique, exploitant au maximum les ressources de l'analyse du langage.

Ici pourtant un premier *caveat*: des raisons techniques empêchent la lecture existentialiste de cet 'étant' que maintes traductions ont voulu transformer en 'Être' avec majuscule. Nous allons voir que, chez Aristote du moins, l'analyse des sens de l'étant s'occupe du participe du verbe 'être' principalement compris comme copule, celui qui connecte au sujet le prédicat et lui donne sens. Les sens ou 'modes' de l'étant sont en fait des différents ordres de prédicat, essentiels ou accidentels, de qualité ou de quantité, d'action ou de passivité. On considère donc comme 'étant' le X de 'ce-qui-est-X' en tant qu'il y a un sujet dont on dit qu'il est X.

II.2. Qu'est-ce que l' 'étant' chez Aristote?

La copule comme charnière de ses sens multiples

Il est donc avant tout important de voir en détail à quoi se réfère Aristote dans la *Métaphysique* lorsqu'il parle des différents 'modes' de l'étant – ou des modes de «l'être» (τὸ εἶναι, τὸ ἔστιν) qui sont souvent équivalents. Relativement souvent Aristote dit: πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν. C'est une formule très controversée et sur-interprétée¹⁴. Sa valeur dépend, sans aucun doute, de ce que 'être' est censé signifier dans ce cas d'étude. La position que nous adoptons sur ce point devient donc capitale dans la compréhension de l'ensemble.

Avant tout, l'éventail des possibilités prises en compte par Aristote sur le verbe 'être' n'est pas exhaustif de l'éventail des points de vue actuels – surtout ceux qui posent à la première place le sens existentiel de ce verbe. Les raisons sont doubles: d'une part, entre les anciens et les modernes les grilles du classement ne se recouvrent presque jamais; d'autre part, Aristote n'a jamais eu l'intention d'analyser et de classer n'importe quelle occurrence et signification du verbe 'être', mais seulement celles par lesquelles son projet de système est concerné. Or, l'usage existentiel du verbe 'être', pour autant qu'on puisse en parler en grec ancien, brille par son absence dans *Delta* 7, le chapitre qu'Aristote consacre à l'analyse des modes multiples de l'étant. À peu près la même analyse se

14. E. Berti, *Nuovi studi aristotelici*. Vol. 5: *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, Brescia, Morcelliana, 2020, p. 216-220.

retrouve, bien que plus sommaire, dans *Epsilon 2*, 1026a33-b2. Aucune mention, là non plus, du sens existentiel. Cela n'exclut pas l'usage existentiel du verbe 'être' en grec, ou chez Aristote, mais montre que le focus de ce dernier est ailleurs. Aristote vise à inclure dans la science de l'étant toute possible prédication: chaque prédicat peut se réduire en effet à un mode de l'étant, en vue d'une élaboration des normes constitutives d'une telle science, qui règle toute prédication possible et tout enchaînement correct de prédications. Cela est justement le but de la science de l'étant annoncée dans *Gamma 1*, 1003a20.

Le chapitre *Delta 7* est donc important: c'est un lexique de référence pour les livres centraux sur l'étant de la *Métaphysique*. *Epsilon 2* en offre le sommaire; le début même de *Zêta 1* se réfère à son tour à *Epsilon 2*, qui s'y réfère (1028a11¹⁵). Dans *Delta 7*, dans *Epsilon 2*, dans *Zêta 1*, les usages ou 'modes' de l'être et de l'étant qui sont pris en compte sont plutôt de type copulatif. Dans *Delta 7*, ainsi que dans *Epsilon 2*, il faut se débarrasser avant tout de ce qui 'est' par accident et qui compte aussi pour 'étant': dans la première série d'exemples (*Delta 7*. 1017a7-22, cf. *Epsilon 2*. 1026a34) le verbe 'être' fait la connexion (copule) entre des propriétés accidentelles et des sujets. Ensuite, c'est l'étant selon les catégories qui est pris en compte: le verbe 'être' fait la connexion entre les différents prédicats catégoriels et leur sujet (1017a22-27, 1017a27-30, cf. 1026a37-39). Suit de près l'évocation de l'étant selon l'en-acte et l'en-puissance: tout ce qui se dit d'un sujet par le 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 l'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 sa cible principale lorsqu'il s'occupe des modes où l'étant se dit.

Moins transparent, mais constamment pris en compte chez Aristote, est l'usage de l'étant comme vrai (1017a31-35). Celui-ci est relativement courant en grec surtout dans son expression adverbiale, qui est assez fréquente chez Platon, mais pas chez Aristote¹⁶: ὄντως, 'réellement'. Aristote s'en occupe dans *Epsilon 4*, pour ramener cet usage à 'est-vrai', c'est-à-dire, une fois de

15. τὸ δὲ λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς. L'opinion commune, établie par Jaeger, *Aristoteles*, 209-211, est que ce passage se réfère à *Delta 7*. Mais la section d'*Epsilon 2-4*, qui précède et qui commence avec une distinction entre les modes de l'étant, 1026a33-b2 (se référant à son tour à *Delta 7*), est du moins un candidat possible. La négation ou au contraire la reconnaissance de la continuité entre *Epsilon* et *Zêta* mobilise une certaine réaction à l'ordre traditionnel des livres dont on se demande ici si elle est réellement possible, voir nos §§ I.5, IV.1.

16. Il semble que la seule occurrence de ὄντως chez Aristote qui soit négative concerne ceux qui ne sont pas de vrais amis, dans *Éthique à Eudème* VII.2, 1238a19: ἢ δ' ἀτυχία δηλοῖ τοὺς μὴ ὄντως ὄντας φίλους, ἀλλὰ διὰ τὸ χροῆσιμον τυγχόντας. Plusieurs occurrences se trouvent, par contre, dans les apocryphes, surtout dans le *De mundo* 391a1, 397b20, 399b24, 399b9, 400b24.

plus, à une extension de la copule. Dans *Zêta* 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 copule¹⁷.

On le voit: un tel classement ne recouvre pas entièrement les analyses concernant le verbe 'être' des modernes (qui y retrouvent les différentes fonctions de la copule pour les différents modes de la prédication et de l'instanciation, le véridique et l'existential¹⁸). Ces analyses ne sont que partiellement pertinentes et ne suffisent pas encore à la compréhension de l'étant et de l'οὐσία chez Aristote. Ce point est d'une grande importance.

On voit par là qu'il n'est pas nécessaire de se mettre d'accord sur les modes possibles de comprendre 'être' en grec. Ce qui est au milieu est l'ambition d'Aristote de faire un système de sa valeur copulative. C'est en fonction de ce projet qu'Aristote fait face à la tradition qui le précède. Il n'est pas nécessaire, pour comprendre le contexte de la *Métaphysique*, de savoir quelles valeurs ont le verbe 'être', son participe ὄν, sa négation μὴ ὄν, chez Parménide et chez Platon. Ce qui importe est la façon dont Aristote s'en occupe. Celle-ci présuppose une sélection nette: la valeur du verbe 'être' dont il est important de faire système est la fonction copulative, qui est l'articulation fondamentale de tous les prédicats selon Aristote. C'est un programme très ambitieux: de la sorte, l'étant est tout ce que peut être dit, et donc être pensé et être connu¹⁹.

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

Chez Aristote comme déjà chez Platon, dans certaines conditions, les formes τὸ εἶναι, τὸ ἔστιν, τὸ ὄν semblent s'équivaloir et peuvent s'accumuler.

17. J'interviens sur ce point en référence au livre *Lambda*, cf. S. Fazzo, «'Being' (τὸ ὄν) as Said of Predicates in the Critical Text of Aristotle, *Metaphysics Lambda*», dans D. Sfondoni-Mentzou (ed.), *Proceedings of the World Congress "Aristotle 2400 Years"*, Interdisciplinary Centre for Aristotle Studies, 2019, p. 415-421.

18. À ce dernier égard, on a souvent comme point de repère les ouvrages de Charles Kahn, y compris ceux qui sont rassemblés dans ses *Essays on Being*, Oxford, 2009, sur les significations plurielles de ce verbe: ses analyses fournissent une référence commune suffisamment solide sur ce thème (voir notamment «Being in Parmenides and in Plato», p. 169-191). Voir aussi 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'», dans R. Polt et G. Fried (eds.), *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, Yale University Press, 2001, p. 125-142, où les considérations de Fried ne sont pas sans intérêt pour la réflexion sur la *Métaphysique*.

19. Par cette voie, il serait possible de faire le raccord avec le corpus logique pour montrer comment cette base théorique s'articule à travers les règles du discours démonstratif et scientifique dans les *Premiers* et *Seconds Analytiques*.

Leur équivalence même montre qu'il serait hâtif de classer l'une ou l'autre de celles-ci comme substantif. Ce point aussi est important, surtout face à certaines spéculations sur la valeur de l'article défini en grec et dans les langues modernes. Dès 1929, un essai lumineux de Bruno Snell a mis en lumière qu'il existe des langues qui n'ont pas l'article, comme le latin²⁰, d'autres qui ont l'article (comme le grec et l'allemand, qui ont en commun la déclinaison de l'article). D'autres langues, faudra-t-il ajouter, sémitiques comprises, ont l'article, mais toutes ne l'utilisent pas de la même façon. Ceci dit, même s'il est vrai que le grec bâtit des concepts et des substantifs par le biais de l'article, toutes les parties du discours précédées de l'article ne deviennent pas toujours *ipso facto* un substantif.

Par conséquent, le lecteur d'Aristote, comme déjà celui de Platon, tire un meilleur profit en évitant le surinvestissement de l'article défini devant 'être', ἔστιν (τὸ ἔστιν), et aussi devant 'étant'. Il est prudent de se référer en tout cas à 'étant', c'est-à-dire, à ὄν/τὸ ὄν, comme si c'était sans article, plutôt que d'en faire un substantif, car ceci présupposerait déjà chez Aristote la fabrication d'un mot à part, lexicalisé en tant que tel. Autrement dit, s'il est vrai qu'Aristote thématise couramment le participe du verbe être, ὄν, précédé par l'article τὸ, la fonction de cet article τὸ ne coïncide pas forcément avec ce qu'on attend de l'article déterminatif dans les langues modernes.

II.4. *Premières conclusions sous forme de caveat sur l'«étant» chez Aristote*

Avant de venir donc à οὐσία, il est possible d'intégrer et d'articuler de telles remarques sur l'«étant» en une courte série de *caveat*.

1. Le verbe être que la *Métaphysique* thématise sous la forme du participe 'étant' est entendu avant tout comme *copule* qui connecte sujet et prédicat. *Via* la conversion de tout prédicat en prédicat nominal (qu'Aristote autorise à plusieurs reprises, *e.g.* *Delta* 7, 1017a28-30) 'être' est le nœud de toute relation entre sujet et prédicat. S'occuper de ce-qui-est, c'est-à-dire de l'«étant» en tant que tel, vise ainsi à la généralisation la plus extrême des normes du fonctionnement correct de toute prédication. La science de l'«étant» offre la première grammaire générale de la pensée et du discours apophantique, en même temps qu'un contexte de réflexion pour ainsi dire ontologique (*cf.* § II ci-dessus) qui porte sur la structure intelligible de la réalité. On lira

20. B. Snell, «Zur naturwissenschaftlichen Begriffsbildung im Griechischen», dans *Philosophischer Anzeiger* 3 (2), (1929), p. 243-260, éd. rév. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, Classen & Goverts, 1946.

donc, dans la *Métaphysique*, τὸ ὄν comme une référence à tout ce qui peut être et qui se distingue (s'analyse donc, et se classe) selon les différentes prédications ou 'catégories'. Les catégories sont, avant tout, le 'qu'est-ce que c'est' (τὸ τί ἔσται), puis la quantité, la qualité et les autres modes de la prédication.

Tout cela est suffisamment connu. Ce qu'on néglige souvent est le focus que cela comporte sur le prédicat: Aristote prend en considération avant tout le prédicat plutôt que le sujet. Cela arrive tout du moins lorsque les sens multiples de l'étant sont concernés, dans les lieux canoniques: *Delta 7*, *Epsilon 2*, *Zêta 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. Plus loin, dans la section III on se focalisera davantage sur cet 'étant' qu'Aristote qualifie de οὐσία. Le terrain est néanmoins glissant. Pour la compréhension de cet 'étant', le point principal est la fonction copulative du verbe 'être' qui s'y trouve impliquée (cf. § II.2 ci-dessus).

2. Il ne faudrait pas surestimer l'article τὸ devant ὄν en grec. On en a vu les raisons. Il est possible que τὸ se substitue à 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 compris des contributions autorisées, séminales et fondatrices. On peut parfaitement se demander, bien entendu, ce qu'est l'étant chez Aristote, sans pourtant présupposer que l'étant soit un nom, un substantif.

3. En raison de la dite référence au prédicat, 'étant' traduit ὄν, ou τὸ ὄν mieux que 'être' ne le fait. Cela s'applique aussi à la description de la science qui s'en occupe, comme dans l'exorde du livre *Gamma*: «Il existe une science qui étudie l'étant en tant qu'étant, et les attributs qui lui appartiennent en soi»²¹.

4. En même temps, il faut considérer que la correspondance est imparfaite: notre étant ne se superpose à l'étant (ὄν) d'Aristote que dans certains des cas. On vient de le dire: l'étant d'Aristote, dans la mesure où il se laisse classer par catégories, est inclusif des prédicats²².

Ce point est capital du point de vue de la grammaire: chez nous le participe nominalisé se réfère au sujet du verbe dont le participe est 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 'étant'. Cela est pourtant le cas chez Aristote (cf. e.g. *Lambda 1*, 1069a21s.),

21. *Métaphysique Gamma 1*, 1003a21: ἔσται ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό.

22. Cela est vrai surtout si on revient au texte le plus ancien des manuscrits, cf. S. Fazzo, «"Being" (το ὄν) as Said...», art. cit.

à savoir: l'‘étant’ d'Aristote est aussi un ‘*que*’: τὸ ὄν comprend ce quelque chose *que* le sujet est; tout attribut du sujet est inclus. Par exemple, dans la phrase ‘X est blanc’, blanc compte comme ‘étant’ et dans ‘X est non-blanc’, ‘non-blanc’ aussi compte comme ‘étant’ (cf. e.g. *Lambda* 1, 1069a23s.). En ce sens, l'‘étant’ d'Aristote est très inclusif, au risque d'être dispersif.

On ne comprendrait pas, sans cela, la tension de l'ontologie de l'‘étant’ vers l'unification, la progression en échelle: à partir de l'‘est’, l'‘être’, l'‘étant’, les principes des étants, l'οὐσία sujette au changement, jusqu'à l'οὐσία non sensible, non sujette au changement ni ou mouvement. Il en est question, entre autres, en série, dans *Gamma* 1, *Epsilon* 1, cf. *Zêta* 1, 1028a10-13, 1028b4-7, *Lambda* 1, 1069a18, puis *Lambda* 7, 1072b13 sq.

III. Οὐσία, l'‘étant’ premier chez Aristote

La route est tracée par Platon sous plusieurs profils: la nature dialectique du concept, qui est l'issue d'un questionnement; le rôle de la priorité ontologique (§ III.1) et celui de l'opposition par *dihairesis* (§ III.2), qui se manifestent dans le témoignage d'Aristote sur Platon dans *Delta* 11, 1019a10-14. Chez Platon déjà, en effet, le concept de οὐσία prend progressivement pied 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 hérité de Platon et en ce qu'elle a de distinctif par rapport à Platon.

III.1. *Le concept axiologique de priorité chez Platon* *selon Métaphysique Delta 11*

Delta 11, 1019a2-9²³ offre une clé pour déchiffrer le rôle de la priorité, et notamment de la *dihairesis* antérieur *vs.* postérieur dans la théorie de l'οὐσία entre Platon et Aristote. Le chapitre est consacré à l'analyse des 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.

23. Très utilement, R. Bodéüs et A. Stevens (Aristote, *Métaphysique. Delta*, Paris, Vrin, 2014) attirent l'attention sur ce passage, que Berti, in Aristotele, *Metafisica*, *op. cit.*, p. 249 n. 86 met en connexion avec les doctrines non-écrites de Platon.

Aristote se souvient, semble-t-il, des doctrines de l'Académie. Οὐσία s'y trouve au sommet de la colonne positive d'une *dihairesis* idéale, qui classe les étants par priorité. La priorité naturelle est propre à ce qui participe de l'être en soi. C'est ainsi que οὐσία se distingue des autres étants: les autres étants ne *sont* pas sans οὐσία. Cela justifie ce que dit souvent Aristote, «si les οὐσῆαι disparaissent, les autres étants disparaissent aussi» (ἀνααιρεῖται ἀναιρουμένων)²⁴.

Fort 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 que chez Aristote: οὐσία, que nous traduisons par «substance»²⁵, est ce qui ne se dit pas d'autre chose (*Met. Z* 13, 1038b15).

Par contre, la quantité, la qualité et les autres prédications secondaires sont ce qu'elles sont en référence à l'οὐσία, et 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 originaire antérieur *vs.* postérieur. Cette opposition simple, présente chez Platon déjà, selon le témoignage d'Aristote, est la source probable du classement ontologique, le fondement donc d'un certain concept de οὐσία²⁶.

Ce critère sert ainsi, chez les théoriciens des principes, à retrouver au cours d'une remontée, les principes non sensibles de l'univers sensible: on appelle 'principe' ce dont la destruction comporte la destruction de ce qui vient ensuite; si le principe est détruit, ce qui vient après, *i.e.* ce dont le principe est principe, est détruit aussi. On verra tout de suite l'importance de ce point: la *séparabilité* devient ainsi le critère pour identifier le principe, et notamment l'οὐσία comme principe. De ce point de vue, la fonction du concept de οὐσία est claire: c'est ce qui est primaire et qui constitue la condition de possibilité de ce qui est secondaire, selon la *dihairesis* antérieur *vs.* postérieur.

S'agissant d'Aristote lui-même, il faut revenir avant tout au sens fondamental d'un tel argument par *dihairesis* 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 établir un principe intelligible et non sensible à partir de l'univers sensible: cela se voit d'après les modes d'argumentation de l'existence des idées chez Platon, passés au crible dans *Alpha* 9 et tous compatibles avec un tel critère.

24. *Lambda* 5, 1071a35, 1071b5 *sq.*, cf. aussi *Delta* 8, 1017b17-19, *Bêta* 1000b28s *sq.*, *Mu* 1083b32 *sq.*

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

26. *Delta* 11, 1019a2-9, voir § III.1 ci-dessus.

Aristote s'en sert, lui aussi positivement, à plusieurs reprises pour la démonstration de l'existence d'une substance immobile: dans *Lambda* 6, 1071b5-17 (αἴ τε γὰρ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων, καὶ εἰ πᾶσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά) et 7, 1072a25s. (ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰδίον καὶ οὐσία καὶ ἐνεργεία οὐσα). Aristote fait ici sien l'instrument déjà platonicien de la *dihairesis* en deux séries (συστοιχίαι) en 7, 1072a30-b3²⁷. Du coup, cette dernière référence aide à reconstruire le cadre de la *dihairesis*: la *dihairesis* des principes vise à établir ce qui est premier. La priorité axiologique de ce qui, étant 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 ainsi de pair avec la priorité épistémique qui est le propre de l'intelligible sur le sensible (voir aussi *Zêta* 1, 1028a32-33).

Une fois de plus: la réflexion sur ce qu'est l'οὐσία jaillit dans la philosophie première d'Aristote dans le sillage de la discussion platonicienne des principes: οὐσία s'y trouve comme le mode primaire de l'étant, qui est le propre du principe sans lequel les autres étants ne seraient pas ce qu'ils sont, et qui seul subsiste séparément.

III.2. *La nature dialogique origininaire du concept d'οὐσία de Platon à Aristote, Métaphysique Zêta*

Quant à la nature dialectique, et proprement dialogique, du concept d'οὐσία, elle se trouve et se voit chez Platon²⁸: οὐσία est l'essence même des idées. C'est le modèle dont la réalité sensible est issue, celui sans lequel le sensible ne serait pas ce qu'il est; de ce fait, οὐσία est la source même du *nom* (ἐπωνυμία) des choses²⁹, celui qui dit ce que chaque chose est³⁰.

Le cadre platonicien nous offre ainsi des clés de lecture non *a posteriori*, non filtrées par l'aristotélisme de la tradition. Celui qui veut fouiller davantage

27. Pour l'analyse et la reconstitution textuelle de ces arguments dans *Lambda*, voir les différentes sections dans Fazzo *Il libro Lambda* et *Commento al libro Lambda*, *op. cit.* Pour les objectifs présents d'une recherche sur l'ontologie d'Aristote, il est très important de restituer en 1072a25 le datif ἐνεργείᾳ et de lire ainsi οὐσία ... ἐνεργείᾳ οὐσα (*vs.* οὐσία ... ἐνέργεια οὐσα dans les éditions du XX^e s.); voir aussi *id.*, «Unmoved Mover as Pure Act or Unmoved Mover in Act? The Mystery of a Subscript Iota», dans C. Horn (ed.), *Metaphysics Lambda - New Essays*, Boston/Berlin, De Gruyter, 2016, p. 181-205.

28. Plat. *passim* et *e.g.* dans *Phédon* 92d9, 101c3.

29. *Phédon* 92d9: αὐτῆς [scil. τῆς ψυχῆς] ἐστὶν ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ "ὃ ἔστιν"; *ibid.* 102b2: ὠμολογεῖτο εἶναί τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τᾶλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν.

30. C'est moi qui souligne: le verbe 'être' est mobilisé directement chaque fois qu'on parle d'οὐσία.

arrive ainsi à mettre la main sur la formation du mot même d'οὐσία. Dans la mesure où la théorie d'Aristote se construit après Platon, la primauté de l'οὐσία est une donnée inscrite 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 est³¹.

La manière dont elle est dite est importante. Οὐσία répond à la question: 'qu'est-ce que c'est?' Une telle conception dialogique, typiquement platonicienne, reste fondamentale dans l'analyse de οὐσία chez Aristote. Son concept se décline sous forme d'interrogation, ou de réponse à une interrogation; voir les formulations interrogatives qui ouvrent le livre *Zêta*:

L'étant en sens primaire signifie le "qu'est ce que c'est?", le "ceci, qu'est-ce que c'est?" [...] Le "qu'est ce que c'est?" signifie l'οὐσία.³²

Dans le même contexte, comme si c'était par ajout de précision, l'οὐσία se détermine comme *sujet* des différentes actions et qualifications (*e.g.* marcher, être assis, guérir, *cf.* *Zêta* 1, 1028a24-27³³): il semble que son rôle recule dans la phrase, de la première des catégories, à «ce que chaque chose se trouve être» (ὁ τυγχάνει ἕκαστον ὄν)³⁴, jusqu'à la vraie cible de la connaissance en tant que telle, qui est aussi le *sujet* de la définition.

31. Οὐσία est en effet la résultante directe de la rencontre du thème du participe ὄντ- avec le suffixe -σία. Pour plus de détails, et sur une lecture différente de la formation de ce mot, voir S. Fazzo, «οὐσία comme nom déverbal chez Platon: quelques points de repère» (à paraître). *Cf.* aussi § III.2, III.5 ci-dessous.

32. τὸ ὄν [...] σημαίνει [...] τὸ μὲν τί ἐστὶ καὶ τόδε τί [...] τὸ τί ἐστὶν [...] σημαίνει τὴν οὐσίαν (1028a11s, 14s.) En 1028a12, je lis ici τόδε τί plutôt que τόδε τι comme dans toute édition que j'ai pu consulter (mais τὸ δέ τι dans Erasme, *Aristotelis Opera*, Basel, ap. J. Bebel, 1531, p. 365, dans le sillage sans doute indirect du Parisinus grec 1853, f 259r28). La construction de σημαίνει ... τόδε τί, qui sous-entend ἐστί, devient ainsi analogue à 1028b32, σκεπτέον [...] τὴν οὐσίαν [...] τί ἐστὶν c'est-à-dire: «l'étant signifie d'une part [...] le 'ceci, qu'est ce que c'est', d'autre part, *qu'il est* d'une certaine qualité, ou quantité». Aussi faudra-t-il restituer ici la conjonction subordonnante ὅτι (J, E, omise chez Ab, Ross, Jaeger) qui comporte la construction subordonnée de ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν, parallèle de τόδε τί et qui introduit une proposition déclarative. Son abolition est pour ainsi dire la conséquence de la lecture τόδε τι, car celle-ci suppose que σημαίνει se construise plutôt avec un objet qu'avec une proposition subordonnée. Tout cela expliquera donc mieux la relation entre l'étant et les catégories: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς: σημαίνει γὰρ τὸ μὲν 'τί ἐστὶν' καὶ 'τόδε τί' [*scil.* τόδε τί ἐστὶν] τὸ δὲ ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν [*scil.* ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν ἐστὶν].

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

34. *Cf.* *Phédon* 76d7-77a5, avec F.-G. Herrmann, *Words & Ideas. The Roots of Plato's Philosophy*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2007, p. 191 sq. Tout le chapitre 7 de cet ouvrage est fort utile, *ibid.*, p. 189-207.

Ainsi, dans *Métaphysique Zêta* 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 ἢ οὐσία πρῶτον, καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ, 1028a32). L'introduction même du livre *Zêta*, 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 *Zêta* 4, selon le texte transmis (mais il en est autrement chez les éditeurs dès Bonitz 1848³⁵), s'exprime au sujet du τὸ τί ᾗν εἶναι des sensibles comme étant le point de départ le plus naturel.

On retrouve ici la formule célèbre τὸ τί ᾗν εἶναι, construite avec datif du sujet qui *est*. 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. Elle y répond non seulement dans le *hic et nunc*, mais dans la persistance temporelle. Le τὸ τί ᾗν εἶναι du sensible est fondamental à son tour en vue de la perspective qui se consacrera ensuite au τί ᾗν εἶναι premier, celui de la substance non sensible³⁶. Cela préfigure précisément le sujet du livre *Lambda*. Pour cette raison, ce dernier livre s'ouvre en résumant en série, parfois mot-à-mot, les points capitaux de l'introduction de *Zêta* (d'après *Zêta* 1-2 dans *Lambda* 1, ensuite, dans *Lambda* 3, d'après *Zêta* 7-9 aussi)³⁷.

III.3. Οὐσία de Zêta à Lambda

Dans *Lambda* (1, 1069a21-22, 24, puis les chapitres 6, 7, 8 surtout), οὐσία vaut comme le seul étant à plein titre, qui seul est concevable séparément. Une telle οὐσία est le sujet et la condition *sine qua non* des autres modes de l'étant ou catégories, la seule à être connue séparément de toute contingence matérielle (cf. aussi *Zêta* 3, 1029a27s.). Ce n'est pas qu'une catégorie parmi les autres.

Un passage difficile se joue ici. À un moment donné, dès *Zêta* 1 (1028a20-25), οὐσία joue le rôle du sujet par rapport aux autres étants ou prédicats catégoriels. On disait déjà auparavant que son rôle recule, pour ainsi dire, vers une position de *sujet* de l'action et de la définition³⁸. Pour mieux détecter les

35. Depuis H. Bonitz (*Aristotelis Metaphysica*, Bonn, 1848-1849, *ad loc.*) tous les éditeurs et les traducteurs que j'ai pu consulter déplacent les lignes *Zêta* 4, 1029b3-8 à la fin de *Zêta* 3, après 3, 1029a34. C'est un choix qu'il faudra remettre en question.

36. *Zêta* 3, 1028b30 sq., 1029a34, *Lambda* 8. 1074a35 sq.

37. Sur ce thème notamment S. Fazzo, «L'esordio del libro Lambda della *Metafisica*», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 2008, p. 159-181.

38. On pense par contraste au fragment B2 DK de Parménide, et à maintes locutions de Platon où le sujet grammatical reste dans l'ombre; plusieurs d'entre elles sont recueillies dans F.-G. Herrmann, *Words & Ideas*, *op. cit.*, chap. 7.

implications originales de ce mode de raisonnement, il faut considérer de près l'argument de *Lambda* 6 pour l'existence de cette οὐσία éternellement mobile qui est la substance des cieux. Une οὐσία éternelle existe, selon *Lambda* 6 (1071b3 *sqq.*), parce qu'un mouvement éternel existe: c'est celui qui est circulaire³⁹. 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 établie par raisonnement. Ensuite, l'existence éternelle du premier mobile, *i.e.* du ciel des étoiles fixes, en offre la confirmation factuelle (1072a22: οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ' ἔργῳ δῆλον). C'est pour ainsi dire une preuve ontologique de l'éternité du ciel – la partie la plus spéculative du travail. À partir du premier mobile, le raisonnement parvient *par regressus* au premier moteur immobile (1072a24)⁴⁰.

Ainsi, la démonstration du premier moteur immobile dans le livre *Lambda* se fonde (plus qu'on ne l'avoue souvent) sur l'analyse des modes de l'étant et sur le classement du mouvement comme catégorie, ou 'mode de la prédication'⁴¹: 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 l'οὐσία, qui se veut comme branche de la science de l'étant et en 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 au changement ne serait possible. L'établissement de cette dernière est l'achèvement le plus accompli de la science de l'étant, qui parvient à réfléchir sur la fonction de la substance comme sujet fondamental de la θεωρία, ce que *Lambda* justement pose en exergue (*Lambda* 1, 1069a18).

III.4. Οὐσία comme essence et comme substance

Nous pouvons tirer les premières conclusions de cette analyse qui se focalise sur l'origine et sur le destin de οὐσία chez Aristote, notamment dans la perspective du lecteur de la *Métaphysique*.

39. Cela aussi aura exigé une preuve, à la fois à partir de la notion du temps et sur la base de *Physique* Θ; je m'engage à plusieurs reprises dans l'analyse de cet argument dans mon *Commento al libro Lambda*, *op. cit.*, surtout *ad* 1071b3 *sqq.* 106, 139-143, 281-290.

40. *Ibid.*, *ad Lambda* 1, 1072a24, p. 310-315.

41. *Ibid.*, p. 210 *sq.* *Lambda* 1, 1069a20 *sq.* οὕτως πρῶτον ἡ οὐσία, εἴτα τὸ ποιόν ἢ ποσόν, et Fazzo, *Il libro Lambda*, *op. cit.*, p. 169, 224-226.

Le mot philosophique de οὐσία dans le sens d'étant primaire existe déjà: c'est l'héritage de Platon. Dans le *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 est⁴².

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 le biais duquel chaque chose est connue, ce qui n'est pas vrai des simples indications de quantité ou qualité. En ce sens cognitif déjà, οὐσία est le premier des étants, *i.e.* le premier des prédicats ou la première des catégories, celle qui exprime le «qu'est-ce que cela est?»⁴³. Ainsi, οὐσία se distingue par contraste des catégories secondaires de la quantité et de la qualité, comme *e.g.* dans *Zêta* 1, 1028a14-16, et dans le passage parallèle de *Lambda* 1, 1069a21. En tant que catégorie, prédicat, elle définit quelque chose et répond à la question de sa définition; elle se construit avec le génitif du sujet qui s'en trouve défini et qui est telle ou telle chose. Par cette voie, οὐσία est consacrée 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 que οὐσία émerge chez Aristote: οὐσία comme εἶδος (suivant Platon et la lecture de Platon chez Aristote⁴⁴). En ce sens, οὐσία est en soi la 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 la définition: l'οὐσία non seulement répond alors à la question «qu'est-ce que c'est que *cela* est (τόδε)», mais c'est *le 'cela'* même qui est et qui se trouve ainsi défini. Tout traducteur de la *Métaphysique* sait d'ailleurs que les deux usages de οὐσία, absolu et avec génitif, restent toujours présents, quasiment côte à côte. Le plus souvent, nous traduisons οὐσία comme substance. Cette signification, absolue, sans génitif dépendant, devient prévalent dans les livres *Zêta*, *Êta*, et *Lambda*, au fur et à mesure qu'on progresse dans les livres de la philosophie première.

Dans un pourcentage minoritaire de cas, οὐσία est encore proche de son usage chez Platon: 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. Elle se construit alors avec le génitif subjectif, se traduisant comme *essence*, dans la *Métaphysique* aussi bien que dans la *Physique*. Dans la *Physique*, en effet,

42. Cf. Platon *Phédon* 101c3, μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἐκάστου οὗ ἂν μετασχη.

43. «Qu'est-ce que cela est?» 'qu'est-ce-que c'est' d'une chose. Voir n. 32 ci-dessus sur τόδε τί comme une lecture non impossible du texte transmis de *Zêta* 1028a12, τόδε τί. On traduira sinon selon la lecture traditionnelle 'un certain ceci' – expression que je ne comprends toujours pas dans ce contexte (ni sans doute Tricot, s'il est vrai qu'il ajoute sur ce point le grec τόδε τί entre parenthèses).

44. Cf. n. 26 ci-dessus.

οὐσία n'est pas un mot clé, et signifie en l'occurrence 'essence' (*scil.* de quelque chose), en hendiadys avec 'être'. L'usage d'οὐσία dans la *Physique* se comprend à partir du sens platonicien – οὐσία *de quelque chose* comme déverbal pur, c'est-à-dire comme ce que chaque chose est⁴⁵.

Une comparaison intéressante serait en effet celle entre *Physique* Θ et *Lambda: Physique* Θ 5⁴⁶ comporte une démonstration de l'existence d'un premier moteur immobile, qui se fait par *regressus* et qui se retrouve aussi, de manière similaire, dans *Métaphysique Lambda*. Mais le moteur de la *Physique* n'est jamais dit être οὐσία en soi: il n'y a pas de preuve ontologique concernant l'οὐσία éternelle dans la *Physique*⁴⁷. Si l'on juge les outils conceptuels, il semble en effet que Θ, le dernier livre de la *Physique*, ne présuppose aucun des livres de la *Métaphysique*: ni *Lambda*, qui le présuppose par contre⁴⁸, ni *Zêta*, car c'est dans *Zêta* que le concept d'οὐσία évolue vers le sens avancé qu'introduit Aristote: de l'analyse pré-grammaticale du langage (il n'existe pas de grammaire institutionnelle à l'époque d'Aristote, en effet) à l'ontologie.

III.5. Les syntaxes de l'οὐσία comme nom déverbal dans les livres de la *Métaphysique*

Métaphysique Zêta présuppose conceptuellement *Gamma*. L'analyse de la fonction de l'être et des règles de son fonctionnement devient dès *Métaphysique Gamma* la clé d'élaboration unitaire des différents modes de focalisation sur les principes des étants de la part des prédécesseurs. Sur ce fondement, ensuite, un saut ontologique se prépare dans les livres centraux et s'accomplit dans *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 dans *Zêta*, *Êta* et *Lambda*. Le livre *Zêta* et *Êta* ne suffisent pas pour son enquête exhaustive – le livre *Lambda* servira aussi. Ainsi, par le biais d'un travail d'analyse épuisant, οὐσία devient le mot clé par excellence de la philosophie première d'Aristote, à tout égard possible.

45. Cf. e.g. l'hendiadys de οὐσία et εἶναι en *Phys.* Θ 263b6, συμβέβηκε γὰρ τῆ γραμμῆ ἀπειρα ἡμίσεα εἶναι, ἣ δ' οὐσία ἐστὶν ἑτέρα καὶ τὸ εἶναι. Les sens multiples de l'étant sont mobilisés par contre comme outils principaux de la stratégie doxographique dans *Phys.* A 185a21 *sqq.*

46. Fazzo, *Commento, op. cit.*, p. 302.

47. *Ibid.* p. 150 *sq.*

48. *Ibid.* p. 144-159, 289 *sq.*, 302 et *ad* 1072a24 *sq.*; 83 n. 53, 140 *sq.*, 291 *ad* 1073a5-12. Les exemples parallèles pourraient se multiplier, e.g. *Métaphysique Alpha* 9, 993a11 présuppose *Physique* B, chap. 3 et 7. Mais c'est en relation à *Lambda* que la question est controversée, pour les raisons que nous avons évoquées dans la section I ci-dessus.

D'où le contexte de compréhension de la question originelle, semble-t-il, de *Métaphysique Zêta* 1: qu'est-ce que οὐσία? Ici, selon la remarque subtile de Frede et Patzig, suivie par Burnyeat, la question semble rester *neutre* au niveau à la fois de la compréhension et de l'extension⁴⁹. Serait-il toutefois possible de progresser à la lumière de nos nouveaux instruments? Finalement, une lecture plus charitable pourrait rendre raison d'une telle expression chez Aristote avant de lui laisser la possibilité de confondre deux questions si foncièrement différentes que 'qu'est-ce que c'est qu'οὐσία' par définition et par essence, et 'qu'est-ce qui compte pour οὐσία?'

Il est possible désormais de distinguer, aussi subtilement soit-il, entre deux formulations: *Zêta* 1, 1028b4, τίς ἡ οὐσία, et *Zêta* 2, 1028b32, σκεπτόον [...] τὴν οὐσίαν πρῶτον τί ἐστίν. L'une, en fonction de l'*exergo*, est 'qu'est-ce que c'est qu'οὐσία?' Celle-ci est la question 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. On discute souvent de ce que cela comporte, mais beaucoup moins de sa formulation, la déclinaison au féminin de τίς, la difficulté de prendre parti sur la syntaxe de ce verbe 'être' sous-entendu: τίς ἡ οὐσία. Il semble pourtant qu'οὐσία est en position prédicative, tandis que la question porte sur le sujet. On se demande qu'est-ce qui compte comme οὐσία? Ici οὐσία est le prédicat, et on cherche les sujets possibles de la phrase.

L'autre formulation, *Zêta* 2, 1028b32, exprime la première tâche à accomplir. En référence à toute ousiologie à venir – y compris 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 (σκεπτόον, ὑποτυπωσαμένοις τὴν οὐσίαν πρῶτον τί ἐστίν). Remarquons la position des mots: [...] τὴν οὐσίαν πρῶτον τί ἐστίν est la structure de toute question concernant la définition, chez Platon déjà, et dans tout passage aristotélicien se réclamant de l'héritage de Platon. Le verbe rare, platonicien aussi, de connaissance sans précision (ici ὑποτυπωσαμένοις) prend pour objet οὐσίαν, puis développe la question sous forme d'interrogation indirecte, en dépendance de la même forme verbale: σκεπτόον [...] τὴν οὐσίαν [...] τί ἐστίν. Ici οὐσία est l'objet de σκεπτόον mais le sujet de ἐστίν. 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

49. M. Frede et G. Patzig, *Aristoteles, Metaphysik Z: Text, Übersetzung und Kommentar*, 2 vol., Munich, 1988, II, p. 24, ad 1028b4: «Die Frage gegenüber dem Unterschied 'extensional-intentional' noch neutrale ist»; ainsi, selon M. Burnyeat, *A Map of Metaphysics Zeta*, Pittsburgh, 2001, p. 12-13, l'extension est l'objet de *Zêta* 2, la compréhension (le dit niveau *intentional* chez Frede et Patzig) est l'objet de *Zêta* 3. Sur les deux questions voir aussi A. Jaulin, *La Métaphysique*, Paris, PUF, 1999 (chap. «La substance»).

est, cf. § III.1 ci-dessus): 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.

Tout cela prend plus d'intérêt si l'on considère la nature de οὐσία comme nominalisation déverbale de l'être, qui focalise de telles propositions apophantiques, connectées par la copule, qui ont valeur de connaissance. On se rappelle que chez Aristote la science positive par excellence est la science de la nature vivante. Principalement, ainsi, οὐσία sera l'εἶδος du vivant. 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 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 comme οὐσία, cela est dû à son rôle de *sujet* (τὸ ὑποκείμενον) *grammatical*, celui auquel les éléments de la définition se réfèrent. Une fois de plus, il faut travailler sur les mots et sur les concepts. Car si l'οὐσία est ὑποκείμενον et si la matière est ὑποκείμενον, les deux ne sont pourtant pas ὑποκείμενον pour les mêmes raisons.

III.6. Οὐσία dans la philosophie première d'Aristote

On s'approche ainsi du moment où nous allons pouvoir tirer quelques renseignements de l'analyse à la fois stricte et contextuelle de ce mot d'οὐσία et de ses usages en philosophie première.

Les traités *Zêta* et *Lambda*, parmi les plus importants de la *Métaphysique*, se focalisent sur l'οὐσία, et progressivement sur l'οὐσία en tant que cause de l'étant. Cela a été un parcours long et important, qu'il est juste de rappeler encore une fois pour montrer que le rôle de *fil rouge* que l'ontologie de l'étant et de l'οὐσία y joue n'est pas, ne peut pas se réduire à un artifice de la tradition d'exégèse.

La collection entière des quatorze livres est précédée par le livre *Alpha* par lequel elle commence, qui fait de la σοφία la plus haute sagesse, la connaissance des principes et des causes (*Alpha* 1-2, 981b28-982a6). 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. Causes et principes sont des concepts relatifs: bien naturellement la question se pose de savoir de quelles causes et de quels principes il s'agit, à partir de la grande introduction à la philosophie première d'Aristote. Dans *Alpha majeur*, οὐσία fait son apparition comme expression de la cause formelle 3, 983a27 (il est bien possible de traduire encore οὐσία comme 'essence').

Ainsi la recherche progresse, de la question d'identifier les causes dont la connaissance est sagesse, à la question d'établir ce qu'est l'οὐσία dont on cherchera les causes.

Selon l'ordre traditionnel, les livres sur l'étant-en-tant-qu'étant (*Gamma* et *Epsilon*) sont suivis par les traités sur l'οὐσία (*Zêta*, *Êta*, *Lambda*). Dès lors, le concept d'οὐσία joue dans la *Métaphysique* un rôle plus avancé, de synthèse: οὐσία, au sens strict, 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-déterminé⁵⁰: par rapport à quel sens, parmi tant de sens multiples de l'étant, l'οὐσία se comprend-t-elle? Cette même sous-détermination est la force du mot de οὐσία. Aristote le dit et le répète très clairement: οὐσία est le sens primaire de l'étant, et cela vaut pour n'importe quel critère d'évaluation de la primauté.

Ce n'est donc pas comme si l'οὐσία était en soi quelque chose *a priori*, et comme si Aristote était à la recherche de ce que l'οὐσία est au fond⁵¹. 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 οὐσία les recherches qui sont propres à la philosophie première implique *étymologiquement* un mouvement de focalisation dont la philosophie première, science de l'étant en tant qu'étant, a besoin. Dans *Métaphysique Zêta*, l'enquête de la 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^e s. av. J.-C. se sert du concept d'οὐσία pour focaliser la connaissance scientifique sur une entité bien construite, universelle, permanente, susceptible de définition. On se rappellera ici ensuite l'introduction de *Zêta* 1, 1028b2-4, puis le commencement même du livre *Lambda* 1069a18: «la connaissance théorétique porte sur l'οὐσία». C'est un axe de recherche central chez Aristote, qui définit un concept qui est avant tout épistémique. Visant à établir les conditions prioritaires de la science, Aristote trouve en ce mot et concept d'οὐσία la façon d'intégrer ces conditions dans une seule définition. À la rigueur, en effet, il n'y a qu'une seule définition d'οὐσία, celle qu'Aristote répète chaque fois que son concept est introduit: οὐσία est le sens primaire de l'étant.

La *primauté* est un donné *a priori*, inscrit dans l'étymologie du mot οὐσία. Comme le met en évidence Aubenque dans une de ses dernières contri-

50. A. Laks, «*Metaphysics Λ 7*», dans M. Frede, D. Charles (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum* (Oxford, August 26-30, 1996), Oxford University Press, 2000, p. 207-243.

51. P. Aubenque, «La substance première des *Catégories* à la *Métaphysique*», dans M. Nancy, A. Tordesillas (dir.), *La «Métaphysique» d'Aristote, perspectives contemporaines*, Paris, Vrin, 2006, p. 131-144.

butions⁵², la primauté de la substance, ce pivot de l'ontologie aristotélicienne, montre quelque part la nature autoréférentielle de cette dernière. La recherche sur qu'est-ce que *οὐσία* coïncide avec la recherche du sens primaire de l'étant, qui coïncide à son tour avec la recherche approfondie sur ce que signifie 'primaire' et sur ce que signifie 'étant'. D'où l'ampleur des traités qu'Aristote consacre à ce thème: *Zêta*, *Êta*, *Lambda*. L'ampleur se justifie par l'intention épistémologique. En ce sens, ce n'est pas trop dire, qu'*οὐσία* dans la philosophie première d'Aristote est l'objet de la connaissance en tant que telle.

La primauté selon la connaissance sert à définir la valeur épistémologique du concept d'*οὐσία*. C'est le deuxième mode possible de primauté dans *Zêta* 1028a32 – après la primauté selon la définition, qui est le propre de l'Académie (et il y a ensuite la primauté selon le temps, dont le livre *Thêta* s'occupe aussi) –, de sorte que celui-ci dit à son tour quelque chose sur la façon dont *οὐσία* peut être comprise: c'est là l'effort principal que *Métaphysique Zêta* entreprend. Son but est de définir l'objet principal de la connaissance théorétique.

Une telle ampleur et une telle compréhension est mise en évidence par Aristote dans les exordes de *Zêta* (chap. 1 et 2) et de *Lambda* (chap. 1): 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^e s.

Relisons donc la phrase célèbre et controversée de *Zêta* 1, 1028b2-4:

Le problème perpétuel des recherches passées et présentes, celui qui soulève toujours l'aporie, est «qu'est-ce que l'étant?» c'est-à-dire, «qu'est-ce que l'*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 dans *Lambda* (1069a18) résumé en cinq mots seulement – c'est la toute première phrase de ce livre: «La *θεωρία* concerne l'*οὐσία*».

Les opinions divergent sur le rôle de l'*οὐσία* dans la *Métaphysique*. Celui-ci dépasse, selon Berti, le rôle de l'étant, qui est au centre dans les *incipit* de *Gamma* et d'*Epsilon* notamment⁵³. Les livres *Zêta* et *Lambda*, qui se consacrent à *οὐσία* comme à un sujet plus déterminé, commencent par une justification de ce choix du sujet, et cette justification consiste à dire qu'*οὐσία* est le mode primaire et premier où l'étant se dit et se conçoit. Il est donc manifeste que

52. Cf. n. 51 ci-dessus.

53. E. Berti (Aristotele, *Metafisica*, *op. cit.*, p. xxii sq.) réagit à la tendance contraire de ceux qui insistent sur la primauté de l'étant'. Voir P. Aubenque, *Le problème...*, *op. cit.*, et avec J. Brunschwig, «Dialectique et ontologie chez Aristote: À propos d'un livre récent», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 154 (1964), p. 179-200 (je remercie A. Laks pour la discussion de ce compte rendu).

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. Selon les analyses conduites jusqu'ici, la recherche des principes des étants et celle des principes de l'οὐσία, qui est par étymologie l'étant premier, se recouvrent et ne s'opposent pas.

III.7. *L'ontologie comme science, et comme science de la science*

Il y aurait beaucoup à dire sur les livres d'Aristote consacrés à la substance: *Zêta*, *Êta*, *Lambda*. Leur analyse ne peut se faire que sur les textes. Reste néanmoins controversée la question de fond, celle de savoir de quoi il s'agit dans ces livres⁵⁴, et il nous faudra prendre une position à ce sujet. Il semble qu'Aristote, instituant une science de l'étant, a balisé un mode de la réflexion qui porte sur la connaissance et qu'il n'est pas hors de propos de la considérer comme une philosophie première, étant donnée la nature fondatrice qui est sa vocation.

Le travail de la science de l'étant se trouve impliqué et présupposé par les livres *Zêta* (chap. 1 et 2), *Êta* (chap. 1) et *Lambda* (chap. 1): ceux-ci ont comme point de départ le rôle de la substance qui se définit comme l'objet principal de la connaissance théorique, voire de la connaissance tout court: la connaissance vise principalement la substance. Ensuite, au cours des livres *Zêta*, *Êta* et *Lambda* le concept de substance est acquis: Aristote considère comme ‘substance’ l'objet de la connaissance qui est le substrat des déterminations: la connaissance des déterminations présuppose la référence à la substance⁵⁵.

On peut également envisager d'autres formes de connaissances, par exemple, le savoir-faire. À ce propos, Aristote classe et distingue les voies de la connaissance en attribuant un statut central et fondateur à la connaissance théorique, l'ἐπιστήμη qui se distingue comme *scire per causas*, science qui s'occupe des principes et des causes.

Il était déjà courant dans l'école de Platon d'associer la dignité de la science à celle de son objet, et en même temps de sélectionner ou de postuler l'objet en raison et en fonction de la science qui s'en occupe, toujours avec un grand souci de précision: d'où le statut privilégié des entités mathématiques chez Platon, dont la science est préparatoire au plus haut niveau de la conception des idées. Aristote ne quitte que progressivement une telle articulation entre les domaines scientifiques. Cela étant, même en quittant progressivement la voie de la nature mathématique des objets, il examine néanmoins contex-

54. Pour un questionnement sur le sens de *Lambda* dans son ensemble, voir M. Frede, «Introduction», dans Frede-Charles (eds.) *op. cit.*, p. 1-52. Sur *Zêta*, S. Menn, «On Myles Burnyeat's *Map of Metaphysics Zeta*», *Ancient Philosophy* 31(2011), p. 161-201.

55. Voir n. 37 ci-dessus.

tuellement la connaissance, qui s'exprime typiquement – toujours, académiquement – sous la forme d'une définition, et qui a la substance comme objet. Sans réfléchir à cela, on a certes du mal à lire les livres sur la substance. Ce sont des livres d'exploration, qui ont pour cible la notion de substance, ses acceptions et ses implications à la fois logiques et historiques, c'est-à-dire, enracinées dans les héritages des prédécesseurs. De l'intérieur, à force d'un extraordinaire esprit immanent de système, Aristote parvient à établir le parcours, non extérieur mais intrinsèque, non institutionnel ou pédagogique, mais intellectuel et conceptuel, d'une science correctement ordonnée.

IV. Historiciser le décalage

IV.1. *Édition et tradition: οὐσία comme focus progressif dans l'ordre des traités*

On vient de considérer la logique interne des livres de philosophie première d'Aristote, dont la connexion est intrinsèque. Il existe une progression qui est immanente aux livres, en amont de l'établissement de l'ordre qui canonisera à l'âge romain les ouvrages d'Aristote sous forme d'édition. De ce travail d'école il faudra finalement esquisser ici une considération d'ensemble.

Il se trouve que la progression logique des livres a guidé l'ordre de lecture selon leur disposition dans la série. Le focus sur la recherche des causes en est le trait premier (*Alpha*); la finitude des causes (*Alpha mineur*, chap. 2) est la condition de la science possible, sur laquelle porte aussi le livre des apories (*Bêta*). Ensuite le focus porte de plus près 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*, qui est le grand sujet des livres centraux *Zêta* et *Êta*⁵⁶. La recherche se focalise plus exactement sur l'*οὐσία* comme cause, surtout à la fin du livre *Zêta* (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 des substances, la seule cause qui n'a pas de cause à son tour, et qui est substance et *quiddité* suprême (*Lambda* 6-10). Les sujets des livres *Thêta*, sur ce qui est en acte et en puissance, et *Iota* sur l'Un, rentrent aussi dans ce schéma: l'en-acte et l'en-puissance sont les modes de l'étant; l'Un – jadis au centre de la philosophie des principes chez Platon – apparaît comme coextensif à l'étant. Cela permet le déploiement d'une série ordonnée de traités 'métaphysiques' qui coïncident remarquablement avec la série canonisée par la tradition.

56. Sur le livre *Êta* on verra maintenant: Aristote, *Métaphysique Êta*. Introduit, traduit et commenté par P.-M. Morel, Paris, Vrin, 2015.

Pourtant un problème surgit. La dose d'artifice d'une telle canonisation est débattue. Est-elle à rejeter? Il faudrait, pour historiciser la question et montrer les limites de sa portée théorique, se poser ces deux questions, dans l'ordre: (i) est-il possible de la rejeter? Ensuite, seulement: (ii) est-il souhaitable de le faire? Dans l'opinion prévalant, la réponse à la seconde question est largement positive. Quant à la première question, il n'y a aucune assurance. Comme on vient de le dire dans § I.5, si la question est «La tradition est-elle contournable en entier?» la réponse est non.

On peut, il est vrai, dire que l'ordre traditionnel 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, véritable démiurge de toute l'organisation du corpus. Cela est vraisemblable, mais comporte des limites: car on y 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 donc difficile de progresser solidement dans 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^e s., est issu directement d'un codex en majuscule Π de date incertaine, entre les IV^e et VII^e s.⁵⁷ 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 dut y jouer; celle-ci est donc, si tout cela est vrai, une édition que le manuscrit J reproduit fidèlement et de près. Cette dernière est une très bonne édition nouvelle qui résulte des dernières études. Elle s'accompagne toutefois d'une conséquence plus regrettable: l'école a vite effacé les traces de son propre travail d'édition⁵⁸. La conséquence en est qu'il est matériellement impossible de saisir l'état du texte en amont de l'édition d'Aphrodise.

L'école a pris des décisions concernant l'ordre des livres – par exemple en insérant l'*Alpha mineur*⁵⁹ et le *Delta*⁶⁰, des livres qu'on aurait du mal à définir

57. S. Fazzo, «Lo stemma codicum...», art. cité. (n. 3 ci-dessus).

58. Cf. M. Kotwick, *Alexander of Aphrodisias and the Text of Aristotle's Metaphysics*, California Classical Studies 4, 2016, avec mon compte rendu dans *Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte Klassische Wissenschaft* 8 (2019), p. 687-694.

59. 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 minimale mais appropriée: le livre est, en tant qu'«Alpha», une introduction à la *Métaphysique*, mais en tant que «mineur», il est une introduction courte.

60. Ce livre sur les sens multiples de certains mots-clés de la philosophie a été ajouté en cinquième position avec le titre *Delta*, entre deux livres ontologiques, *Gamma* et *Epsilon*, dont l'interprétation risque d'être affectée par cette interpolation.

comme des ‘traités’, en organisant les différents livres de l’intérieur (non sans avoir recours à des renvois et à des raccords) et en établissant leur position réciproque. Une telle progression, canonisée par l’ordre 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 I^{er} siècle av. J.-C.*

Mais qu’arrive-t-il au concept d’οὐσία 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 à différentes étapes, qui se déploient sur cinq siècles d’histoire intellectuelle et sur une géographie culturelle qui devient de plus en plus articulée. Je ne donnerai que des exemples. L’histoire culturelle inclut à ce moment-là la culture du livre et de la bibliothèque, la philologie, l’intérêt des médio-Platoniciens pour Aristote comme source et comme maître en logique. La géographie de la diffusion inclut maintenant le Moyen-Orient hellénistique et romain, et Rome aussi y est comprise. Nombreux sont donc les éléments qui nous permettent de nous représenter ce qu’ont pu être les intentions d’Andronicos de Rhodes. Il s’est mis à travailler sur les textes d’Aristote durant le I^{er} s. av. J.-C.: c’est l’époque où les médio-platoniciens retrouvent chez Aristote la trace de la pensée de Platon. Andronicos prépare alors les premiers index (πλινακτες) connus des textes du Stagiritte. Ces index restent en circulation sous l’empire, du moins jusqu’à l’époque de Plutarque (voir *Vie de Silla* chap. 26, 100 ap. J.-C. env.). C’est aussi l’époque de l’émulation des classiques, de la diffusion des savoirs orientaux, du culte des astres et des cieux.

Aristote est utilisé dès lors dans un but scolaire, à 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 ils sont aussi la nourriture intellectuelle d’une classe supérieure cosmopolite. Des maîtres à penser de différentes orientations s’en servent. Les écrits de logique s’appelleront l’*Organon*, l’‘instrument’ scolaire par excellence. Pour les aristotéliens (comme pour tous les philosophes de l’âge romain) la rivalité plus directe se joue d’ailleurs par rapport au stoïcisme, dont ils font leur modèle d’un système à la fois compréhensif et cohérent, où *tout se tient*.

La suprématie romaine, qui pèse dès le I^{er} s. av. J.-C., n’est pas sans conséquences. On se rappellera que le culte des ancêtres et des grandes personnalités est typiquement romain. C’est un passage de l’idéal ou universel à l’individuel dont la sculpture aussi est un témoin éloquent. La ‘découverte

de la subjectivité' impose de 'penser l'individu'⁶¹ comme focalisation forte et primaire. Un signe en est le succès, à l'âge d'Andronicos, des *Catégories*: un livre aristotélicien qu'Aristote n'a sans doute jamais écrit tel quel (en dépit de maints passages qui font écho à des passages d'Aristote⁶²), où l'οὐσία par excellence est l'individu, la substance individuelle. L'auteur des *Catégories* ne qualifie pas d'οὐσία au sens primaire la forme ou l'espèce, ce qui en tant que tel est susceptible de connaissance, définition, intellection, prédication de valeur éternelle et universelle, comme dans la 'Métaphysique'. En fait, οὐσία dans *Catégories* 5 (2a10-14) est le «un certain homme», 'un certain cheval'», l'individu opposé à l'espèce (2a16-18) et au genre.

Une autre différence est le focus sur la substance première, la substance divine par excellence: Dieu. Dans ce 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 le rang. Par analogie, comme la substance est le premier parmi les étants, la substance divine est la première parmi les substances. C'est en ce sens surtout que l'assemblage final comporte une compréhension différente de l''étant', de l'οὐσία et de leur relation réciproque. Car, justement, qu'est-ce que, à ce point, la relation entre étant et οὐσία?

IV.3. Οὐσία chez Alexandre d'Aphrodise

Alexandre d'Aphrodise est l'auteur des plus anciens commentaires d'Aristote qui nous sont parvenus entiers. Les textes transmis sous son nom sont issus d'un long travail de l'école qui normalise le lexique philosophique d'Aristote. C'est en partie un travail de sélection, qui normalise et ramène à l'univocité la fluidité lexicale originelle d'Aristote. S'agissant d'οὐσία, ses points de repère principaux sont au nombre de trois: Aristote, *De anima* II.1, *Catégories* 5, *Métaphysique Lambda*.

Alexandre puise avant tout dans la triple conception d'οὐσία chez Aristote: substance est la matière, substance est la forme, et substance est aussi le composé de forme et de matière⁶³. Or, concevoir la matière comme substance

61. Voir M. Bourbon, *Penser l'individu. Genèse stoïcienne de la subjectivité*, Turnhout, Brepols, «Philosophie hellénistique et romaine» 9, 2020.

62. R. Bodéüs (éd.), Aristote, *Catégories*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. xc-cx. Sur la fortune des *Catégories* chez les médio-platoniciens, puis chez Porphyre, voir R. Chiaradonna, «Porphyry and the Aristotelian Tradition», dans A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle*, Leiden-Boston, Brill, 2016, p. 319-340: 322 sq.

63. Arist. *De anima* (éd. J.-M. Valverde, Aristoteles, *Sobre el alma*, Madrid, 2019). B.1. 412a6-9: λέγομεν δὴ γένος ἔν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν, ὡς

pose un problème chez Aristote dans *Métaphysique Zêta* 3, et chez Alexandre aussi. Selon ce dernier, la matière en effet, lorsqu'elle est conçue de manière radicale, échappe à toute définition positive et se définit par contraste comme ce qui n'a pas de forme ni d'intelligibilité: la matière n'est guère objet de science ni de connaissance⁶⁴.

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. En 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 élevé de ces deux mots, εἶδος et ὕλη, est un trait distinctif des commentaires d'Alexandre sur Aristote. Le mot οὐσία devient beaucoup plus rare chez Alexandre car εἶδος l'emporte sur οὐσία, tandis que οὐσία est plus souvent le composé (τὸ συναμφοτέρον, ἢ συναμφοτέρος οὐσία) de forme et de matière. Cela explique une aporie qui se pose concernant le passage de *Catégories* 5 selon lequel 'substance' est ce qui ne se dit d'aucun substrat⁶⁵. Or, si οὐσία devait être l'εἶδος pur (comme dans *Zêta* 17, 1041b8), οὐσία se dirait de la matière, c'est-à-dire, d'un substrat. Ainsi, chez Alexandre, qui tient strictement compte du livre des *Catégories*, la conception de οὐσία qui pose moins de problème est le composé de forme et de matière (τὸ συναμφοτέρον, chez Alexandre – ce qu'Aristote appelle plutôt le σύνολον⁶⁶). Cela rapproche en effet la conception de la substance chez Alexandre de la substance première de *Catégories* 5.

L'exception confirme la règle. 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 qui, pour Alexandre et pour la tradition scolastique médiévale, achève toute entière la *Métaphysique* et même la philosophie théorique d'Aristote. La conception d'οὐσία divine comme forme sans matière qui s'y déploie joue son rôle dans cette primauté du livre *Lambda*.

ὕλην, ὃ καθ' αὐτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφήν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἡδὴ λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων. La suite directe est importante au sujet de 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 ici d'un passage fondateur.

64. Alex. *De Anima* 2.25 - 11.13, avec S. Fazzo *Aporia e sistema: la materia, la forma, il divino nelle "Quaestiones" di Alessandro di Afrodisia*, Pise, Edizioni ETS, 2002, p. 50-68.

65. 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...*, op. cit., p. 56-58.

66. Alex. *In Met.* 178.24.

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

L'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise devint traditionnelle et accompagne à l'âge romain la phase finale de la mise en forme de la *Métaphysique* comme collection en 14 livres. Ici, *οὐσία* se veut chose, objet, entité qui existe. Les différentes *οὐσίαι* se laissent classer en hiérarchie croissante, de celle qui est corruptible à celle qui est divine, cette dernière faisant l'objet de la théologie et donc du livre *Lambda*, le plus célèbre de la collection toute entière. Cela se voit dans ce que dit Alexandre, qui parle aussi au nom des péripatéticiens qui l'ont précédé dans le travail d'édition et d'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 [...] dans *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 *Zêta* et *Ëta*⁶⁷; puis 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).

L'école péripatéticienne hiérarchise ainsi son approche de la substance de l'univers, τὸ πᾶν de *Lambda* 1 (εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν ..., 1069a19) entendu au sens cosmologique, pris en compte selon la partition fondamentale en *trois substances*: substance sensible corruptible, substance sensible éternelle (les cieux) et substance non sensible, purement intelligible (voir *Lambda* 1, 1069a30-33). De cette dernière on ne parle réellement chez Aristote que dans le livre *Lambda*. Cela explique déjà en grande partie la prédilection du commentateur pour ce livre qui offre, en outre, une ontologie de référence prioritaire. Ce qui est le 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 κίνητος ἔστω (*Lambda* 8, 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 défini-

67. Voir Fazzo et Zonta, «The first account of Aristotle's Metaphysics...», art. cit.

tion accomplissent le but non seulement du livre *Lambda* mais de toute 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. Le concept d'*οὐσία* comme entité particulière s'établit: il est implicite dans le statut théologique de la *Métaphysique* et du livre *Lambda*. La théorie de l'*οὐσία* divine s'impose comme le perfectionnement du projet onto-ousiologique d'Aristote. Mais le décalage est net. Le corpus des commentateurs commence par les traités de logique, qui forment l'*Organon*, une collection qui est aussi le produit de l'histoire de l'aristotélisme. Ces traités serviront 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 de n'importe quelle connaissance théorique et scientifique. Et pourtant, 'la science recherchée' était la cible de la philosophie première ou ontologie originaire. Aristote, dans ses livres de philosophie première, et par exemple dans le livre *Gamma*, établit les principes ou axiomes de tout savoir scientifique. Chez Alexandre, par contre, *Gamma* devient le manifeste d'une science positive indépendante, celle de l'étant en tant qu'étant⁶⁸.

IV.5. *Étant 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.

Jules César se posait le problème de traduire l'étant, *ὄν*, en proposant '*ens, entis*', mais en vain: *ens* ne sera introduit en latin qu'à une époque tardive⁶⁹. Au I^{er} s. apr. J.-C., quasiment personne ne lisait le livre *Gamma*, semble-t-il. Sénèque cite six modes de l'*étant* chez Platon, sans citer Aristote⁷⁰. La trans-

68. M. Bonelli, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Naples, "Elenchos", Bibliopolis, 2001.

69. Le passage apparemment obscur de Priscien (livre XVIII), qui témoigne de l'intérêt de Jules César pour l'intrigant problème du participe du verbe être, a fait réfléchir Lorenzo Valla, *Dialecticae Disputationes* [...], I.2, 6-9 (Zippel) et Alessandro Manzoni aussi (Milano, Ed. nazionale ed europea vol. 20, 2002, p. 124).

70. Il semble en effet que l'ontologie de l'ancien stoïcisme, se focalisant sur un thème différent de 'qu'est-ce qu'est le 'corps', gardait à l'esprit la définition de l'*étant*' comme ce qui a la capacité d'agir et de subir. C'est la définition de l'*étant*' attribuée aux Géants ou 'fils de la terre' par Platon dans le *Sophiste* 246-247. Cf. A. Falcon, «Corpi e movimenti. Studio sul *De caelo* di Aristotele e la sua tradizione mondo antico», Bibliopolis, 2002, p. 57-66; J. Cooper, *Knowledge, Nature, and the Good: Essays on Ancient Philosophy*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2004, p. 219 n. 30.

position 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 avec le verbe être (*esse* en latin). L'étant par contre, cette «syllabe unique», ὄν, est traité par Sénèque non pas comme verbe, mais comme nom, et en outre comme nom intraduisible⁷¹ (il s'y réfère comme à *unam syllabam, quam mutare non possum*, *Ep.* 58.7). Car – dit-il – si l'on traduisait ὄν par *quod est* ('ce qui 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.* 58.7⁷²).

Les termes ὄν et οὐσία ne seront jamais plus si directement connectés que chez Aristote. La tradition arabe utilisera des mots tout à fait différents pour οὐσία (*jawhar*) et pour étant (*huwiyya, mawjūd*)⁷³. Cela a des raisons: les choix qui concernent les traductions de l'un comme de l'autre mot sont spécialement difficiles dans les langues sémitiques, celles-ci ne possédant normalement pas, en fonction de copule, ce verbe être qui est à l'origine de ὄν et de οὐσία en grec. Nous comprenons ainsi la difficulté de préserver la relation entre les deux et de traduire οὐσία comme sens primaire de l'étant. Pour οὐσία, le Moyen-Âge latin consacra *substantia* qui est en fait le calque de ὑποκείμενον⁷⁴. Certes, ὑποκείμενον n'est pas sans relation avec οὐσία, dont il est l'une des significations possibles (voir *Zêta* 3), mais il ne dérive pas du verbe 'être'. La relation de l'οὐσία avec l'étant est à ce moment perdue.

IV.6. *La tradition aristotélicienne comme mode de la coopération culturelle*

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

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

72. Sen. *Ep.* 58.6-7.

73. Cf. M. Zonta, *Saggio di lessicografia filosofica araba*, Brescia, Paideia, 2014, notices: 14, Esistenza (*existentia*); 15, Essenza (*essentia*); 36, Sostanza (*substantia*); S. Fazzo, «L'ente nella Metafisica di Aristotele dal greco all'arabo», dans M. Zonta et P. Grezzi (a c. di), *Terminologia filosofica tra Oriente e Occidente*, "Lessico Intellettuale Europeo" 126, CNR-ILIESI, 2018, p. 47-65.

74. Voir J.-F. Courtine, «Les traductions latines d'ΟΥΣΙΑ...», art. cit.

Les approches sur la *Métaphysique* sont différentes, il est vrai; elles ont chacune leurs 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 des perspectives. Cela aiderait aussi à mieux choisir celle qui est le 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. Il faut noter qu'une telle prise en compte de la différence des perspectives n'implique pas une adhésion absolue à Aristote comme source permanente de vérité.

Or, puisqu'il faut gérer un état du texte qui n'est pas celui des origines, il est essentiel d'en tenir compte: l'assemblage actuel est issu d'un travail accompli au cours de l'âge hellénistico-romain. La complexité de ce travail et les conditions de son accomplissement ont une singularité. En amont, d'une part, ce travail présuppose la *koinè hellénistique*, la présence désormais solide du grec comme langue savante et comme langue philosophique, la culture du livre et de la bibliothèque, la libre et intense circulation des textes sur les routes du commerce. L'histoire universelle, de l'avis des observateurs, converge sur un point (*pros hen*), comme le dit si bien Polybius⁷⁵, le bassin de la Méditerranée une fois conquis par le nouveau dominateur – d'où le mot d'Horace *Graecia capta ferum victorem cepit*⁷⁶.

La force qui inspire le travail des commentateurs 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 commun aux aristotélismes de toute époque, anciens, médiévaux, grecs, du Moyen-Orient, y compris à l'aristotélisme arabo-latin. Celui-ci, évoluant en gréco-latin, en latin universitaire et vernaculaire, accompagne de près 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. La cible qu'on réfute offre elle-même le langage commun, la grammaire de la pensée. C'est un phénomène impressionnant, sans égal.

D'ailleurs, l'établissement d'un système de repère commun est une exigence humaine et compréhensible. D'une part, cet esprit de système implique la projection rétroactive de vérité sur le corpus du '*maestro di color che sanno*'⁷⁷. Cela pose toujours et forcément un problème à l'histoire de la philosophie. D'autre part, ce système est riche de conséquences vertueuses. L'aristotélisme

75. Polybius, *Hist.* I.3.

76. Hor., *Ep.* 2.1.56.

77. Dante, *Inf.* IV. 131.

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 de grands avantages. C'est le modèle *ante litteram* de toute coopération et médiation culturelle constructive.

Varia

- Tiziano F. OTTOBRINI – Intorno al teologhema della שכונה
e all'antiallegorismo dello ἱλαστήριον presso Filone Alessandrino 547
- Eleni PROCOPIOU – Essence, individualité et personne
chez Thomas d'Aquin 579

CODICOLOGICA

- Monica BRINZEI – New Evidence for Nicholas Aston's *Principia*
on the Sentences: Basel, UB, A.X.24 601

COMPTE RENDUS

- David LEFEBVRE, *Dynamis. Sens et genèse de la notion aristotélicienne
de puissance*, Paris, Vrin («Bibliothèque d'histoire de la philosophie»), 2018
(*Gweltaz Guyomarc'h*) 617
- Vito LIMONE, *Origine e la filosofia greca. Scienze, testi, lessico*,
coll. Letteratura Cristiana Antica. Nuova Serie 30, Brescia,
Morcelliana, 2018 (*Izabela Jurasz*) 623
- Lucia M. TISSI, Helmut SENG, Chiara O. TOMMASI (Hrsg.), *Stimmen
der Götter. Orakel und ihre Rezeption von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit*,
coll. Bibliotheca Chaldaica 8, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2019
(*Izabela Jurasz*) 625
- Bettina BOHLE, *Olympiodors Kommentar zu Platons Gorgias*,
Heidelberg, Universitätsverlag Winter («Studien zu Literatur
und Erkenntnis», 11), 2020 (*Anna Motta*) 627
- Olivier BOULNOIS, Isabelle MOULIN (dir.), *Le beau et la beauté
au Moyen Âge*, Paris, Vrin («Institut d'études médiévales»), 2018
(*Amalia Salvestrini*) 633
- Christophe GRELLARD, Frédérique LACHAUD (éd.), *Jean de Salisbury,
nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, Medievi, Volume 19,
Florence, Sismel – Edizioni del Galluzzo, 2018 (*Oana-Corina Filip*) 640
- Jean DUNS SCOT, *Questions sur la métaphysique*, Volume I, Livres I à III,
traduction et études sous la direction d'Olivier Boulnois, Paris, PUF,
«Épiméthée», 2017 (*Christophe Grellard*) 642
- Auteurs** 647