Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 36 (1986)
Heft: 1

Artikel: L'aspect néoplatonicien de la critique des idées par Aristote
Autor: Guérard, Christian
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381302

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 118 (1986), P. 35-45

L'ASPECT NÉOPLATONICIEN DE LA CRITIQUE DES IDÉES PAR ARISTOTE

(*Métaphysique,* Z 14-15)

CHRISTIAN GUÉRARD

Le livre Z de la *Métaphysique* a pour objet les sens du mot *ousia*[1]; c'est ainsi un traité purement ontologique, fondamental et technique, que nous propose Aristote. Sans revenir sur son articulation[2], rappelons seulement que l'étude du *katholou,* au chapitre 13, débouche sur une nouvelle critique de la théorie platonicienne des Idées. Or, si la réfutation est effectivement plus poussée qu'ailleurs, elle déçoit cependant le lecteur puisque, là encore, l'argumentation paraît reposer sur la simple identification des Idées à des genres abstraits, des universels, que Platon aurait érigés en substances.

Cela peut surprendre: comment donc Aristote, qui a été environ dix-huit ans le disciple, puis le collaborateur de Platon à l'Académie, se méprendrait-il à ce point sur la signification et la portée de la doctrine des Idées? Ou bien, plutôt, n'éviterait-il pas toute critique interne et sérieuse?

L'analyse de la *Métaphysique,* Z 14-15 semble permettre de répondre à ces questions souvent posées[3] que, malgré les apparences, Aristote a bel et bien mis l'accent sur la réelle faiblesse de l'*ontologique* platonicienne de la maturité[4]; et que, ce faisant, il a en quelque sorte préparé la voie à un platonisme plus achevé: celui des Néoplatoniciens.

*

* *

I. Méthode et visée de la critique aristotélicienne:

D'après Aristote, Socrate fut le premier à vouloir définir les vertus éthiques universellement[5], mais il se garda d'accorder une existence séparée au *katholou* ou aux définitions. Cela fut fait par Platon, à partir des substances

[1] Cf. le titre *Péri ousias* donné au livre dans le chapitre 12, 1037 b 10, et I 2, 1053 b 17 (qui ajoute, l. 18, *kai péri tou ontos*).

[2] Renvoyons à V. DÉCARIE, *L'objet de la métaphysique selon Aristote,* 2e éd., Montréal/Paris, J. Vrin, 1972, pp. 139-152.

[3] Voir J. MOREAU, *Aristote et son Ecole,* Paris, P.U.F., 1962, pp. 28-30.

[4] Voir G. RODIER, *Etudes de philosophie grecque,* Paris, J. Vrin, 1926, p. 66.

[5] *Métaphysique,* A 6, 987 b 3 et M 4, 1078 b 18-19.

sensibles individuelles, sous l'influence de la pensée d'Héraclite transmise par Cratyle.

Convaincu que les sensibles ne sont pas objets de science, Platon aurait conclu que l'universel devait exister à part, lui donnant le nom d'Idée, et dont les sensibles participent[6]. Cette participation, ajoute le Stagirite, reprenait la notion pythagoricienne de *mimèsis,* sans véritablement d'ailleurs en préciser la nature. Par conséquent, la théorie proprement platonicienne des Idées serait née de la nécessité de fonder la science, science de l'universel qui existe *kath' auto;* d'où la participation, destinée à légitimer cette existence en soi.

Platon n'avait pas caché que le rapport de l'intelligible aux sensibles, de l'universel aux particuliers, de l'un au multiple, était difficilement pensable. Le *Parménide* l'avait amplement démontré. Dans ce dialogue, la solution préconisée était la dialectique[7], qui va devenir celle des Idées par la suite, *précisément à l'époque où Aristote fréquente l'Académie.* A l'évidence, comme le note V. Brochard[8], le Stagirite sait fort bien l'importance du problème de la participation des Idées entre elles; et c'est en effet dans cette perspective que se présente la critique de la *Métaphysique* Z 14, où la participation des sensibles n'est abordée, brièvement, qu'à la fin du développement, en renvoyant de surcroît à ce qui a été dit précédemment. Dès lors, nous nous demanderons si Aristote ne suivrait pas finalement le conseil du *Parménide,* en examinant, à son tour, *par le raisonnement,* la méthode dialectique platonicienne élaborée après ce dialogue[9].

Celle-ci est définie dans le *Sophiste,* 253 B-E, œuvre que sans conteste le Stagirite a toujours à l'esprit dans la *Métaphysique* Z[10]. Toutefois, comme dans la plupart des critiques logiques des Idées[11], c'est au *Politique,* 285 A-B, qu'il se réfère d'abord en Z 14, afin de montrer que la théorie ne tient plus si l'on constitue «l'espèce à partir du genre et de la différence» — ce que fait néanmoins la méthode de division. Le propos d'Aristote n'est donc pas de réduire d'emblée les Idées à des abstractions, mais de reconsidérer *logiquement* la dialectique platonicienne prétendument capable de rendre compte de la participation. Par suite, les chapitres 14 et 15 de la *Métaphysique* Z s'inséreraient aisément dans le contexte d'un «platonisme critique» *interne.*

Du reste, les exemples et arguments du Stagirite sont repris à Platon lui-même: le cas de l'Animal par rapport à l'Homme et au Cheval — déjà évoqué

[6] *Ib.,* A 6, 987 b 9.

[7] 135 C sv.

[8] *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* Nouvelle éd. Paris, J. Vrin, 1966, p. 149.

[9] Cf. 130 A 2-3 et 135 E 3-4, éd. Diès. Voir P.-M. SCHUHL, *L'Œuvre de Platon,* Paris, J. Vrin, 4e éd., 1967, pp. 136-139.

[10] Voir E. DE STRYCKER, «Notes sur les relations entre la problématique du *Sophiste* de Platon et celle de la *Métaphysique* d'Aristote», *Etudes sur la «Métaphysique» d'Aristote,* Paris, J. Vrin, 1979, p. 53.

[11] Cf. *Topiques,* VI 6, 143 b 19-20.

en Z 13 — renvoie à la méthode de division utilisée dans le *Politique*; celui du Bipède — que l'on retrouve en Z 15 — aussi. Ce que veut prouver l'examen logique d'Aristote, c'est que la dialectique platonicienne *va à l'inverse de son présupposé:* l'existence des Idées. Entendons que, pour lui, les apories du *Parménide* demeurent. Ce n'est certainement pas par hasard si, en grande partie, la démonstration de Z 13-15 s'inspire de cet ouvrage:

— Z 13 aboutit à l'argument fameux du troisième homme[12];
— Z 14 revient à celui de l'immanence de l'Idée, développé dans le *Parménide*[13] juste avant la discussion de l'*eidos* comme unité synthétique, amenant au troisième homme et à la multiplicité infinie de chacune des Idées;
— Z 15 réexploite le thème de l'inconnaissabilité des *eidè*[14].

Ainsi, en s'appuyant sur «l'arsenal» critique du *Parménide*[15], la réfutation aristotélicienne des Idées, ici, vise en réalité cette *ontologique* de la maturité de Platon, du *Sophiste* et du *Politique,* mais également, très précisément, les propos de Socrate, dans le *Philèbe,* qui prétendait résoudre par la dialectique le problème de l'existence des Idées conçues comme *hénades*[16], puis, en second lieu, celui de savoir

> «comment ces *monades,* dont chacune existerait toujours identique à elle-même (...), gardent intégralement, de la façon la plus stable, cette unicité qu'on leur attribue; et, comme suite à cette question quand, inversement, on est dans le domaine de la multiplicité (...), s'il faut admettre, ou bien que chacune de ces *monades* s'est disséminée en elle et est devenue ainsi un plusieurs, ou bien qu'elle y subsiste dans l'intégrité de sa propre nature, mais hors d'elle-même»[17].

II. Les Idées imparticipables:

Dans la critique des Idées de la *Métaphysique,* A 9 — répétée dans le livre M 4-5 —, Aristote reproche à Platon d'avoir posé des réalités qui ne permettent pas la science des choses sensibles, puisqu'elles ne sont pas immanentes à celles-ci: «paradigme», «participation», dit-il, sont des mots vides de sens[18]. D'ailleurs, observe-t-il, *le plus incohérent* dans la doctrine des Idées est que chacune est l'image d'autres Idées: par exemple, l'Homme-en-soi est à la fois l'image de l'Animal et du Bipède. Nous abordons là de front la dialectique des

[12] 132 B 2-3.
[13] 131 A-E. Voir ARISTOTE, *Réfutations sophistiques,* 22, 179 a 4-10.
[14] 133 A-134 C.
[15] Voir L. ROBIN, *Platon,* Paris, P.U.F., Nelle éd., 1968, p. 92.
[16] 15 A 6.
[17] 15 B 1-8; traduction L. ROBIN, *Platon, Œuvres complètes,* Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1950, t. II, p. 555.
[18] 991 a 8-22.

Idées, la méthode de division du *Politique,* minutieusement examinée dans la *Métaphysique,* Z 14.

Ce chapitre s'interroge sur les deux dimensions — verticale et horizontale — de la *méthexis,* en se demandant quel est le rapport d'un genre à deux de ses espèces, et ensuite de deux genres dans une espèce. L'intérêt est donc de voir si l'Idée est ou non numériquement une seule et même chose, une hénade d'après l'ecthèse platonicienne[19].

Avant d'en venir à l'argumentation aristotélicienne proprement dite, il convient d'exposer l'enjeu de la critique:

a) la notion d'unité numérique, chez le Stagirite[20], définit généralement le *kath' hékaston* vis-à-vis de l'unité selon l'espèce, le genre, ou par analogie[21]. Elle est du reste appliquée à Dieu[22], alors que la *Métaphysique,* Z 15-16, semble suggérer que les substances immatérielles ne sont pas des individus au sens strict. Quoi qu'il en soit pour l'instant, Aristote refuse de considérer l'*eidos* comme un individu, un *todé ti* [23]: c'est un universel qui, en tant que tel, n'a pas d'existence séparée. Nous l'avons annoncé, l'argument reprendra celui du *Parménide,* 131 B 1-2.

b) Chez Aristote, la critique des Idées n'est aucunement un refus de la substance immatérielle séparée, mais assurément le refus de faire de celle-ci le paradigme des sensibles[24]. Il ne s'agit pas davantage de nier les formes/espèces comme principes d'intelligibilité des sensibles, mais leur existence à part de ceux-ci[25]. L'axiome, énoncé en Z 6, de l'identité de chaque être avec sa quiddité doit éviter la «confusion» platonicienne entre les substances immatérielles et les formes; et, à juste raison, on peut estimer qu'il est le nerf de toute la démonstration du Stagirite. Au demeurant, les Néoplatoniciens admettront parfaitement ce principe[26], cependant en prenant soin d'éviter ses implications aristotéliciennes qu'il faut maintenant analyser.

En Z 14 donc, la question posée par Aristote est celle de l'unité et du multiple, qui englobe la relation du *katholou* aux individus: comment, par

[19] Voir ALEXANDRE D'APHRODISE, *In Metaphysica,* C.A.G. I, Berlin, 1891, p. 124, 4 sv., éd. M. Hayduck.

[20] *Métaphysique,* I 1, 1042 a 32; cf. H 6, 1045 b 7-9.

[21] *Ib.* V 6, 1016 b 31-32.

[22] *Ib.,* XII, 8, 1074, a 37.

[23] Cf. *Réfutations sophistiques,* 22, 179 a 4.

[24] Voir *Métaphysique,* Z 16. Cf. P. AUBENQUE, «Sur l'inauthenticité du livre K de la *Métaphysique», Etudes aristotéliciennes,* Paris, J. Vrin, 1985, p. 299.

[25] Renvoyons ici à A-M. DILLENS, *A la naissance du discours ontologique,* Bruxelles, éd. OUSIA, 1982, p. 28.

[26] PLOTIN, *Ennéades,* I 1 [53], 2, 1-23; VI 8 [39], 14, 1-6; PROCLUS, *In Parmenidem,* col. 1106, 33, éd. Cousin, Paris, 1864.

exemple, «animal» dans «homme» et dans «cheval» peut-il être une seule et même chose? S'il en est ainsi, comment «animal» sera-t-il immanent à ses espèces et numériquement un, c'est-à-dire *todé ti,* en soi? Ce n'est pas tant le fait que «animal» soit participé par de multiples espèces qui importe, que le fait qu'il soit participé tout court: à la fois en lui-même et hors de lui-même. Pour Aristote, si l'Idée est bien numériquement une, monade, *elle ne saurait être participée.*

Le second exemple étudié par le Stagirite engage, réciproquement, le rapport, dans l'espèce, du genre à la différence, et vise plus particulièrement la division dichotomique. Dans le cas de l'Homme, écrit-il, «animal» participe de «bipède»; dans le cas du Cheval, «animal» participe de «multipède». S'il s'agit du même Animal, force est d'admettre qu'il a simultanément des attributs contraires; et, ajoute Aristote, si l'on parle de mélanges, de «mixtes», on montrera encore plus clairement que «animal» n'est pas le même en soi et dans ses espèces. Manifestement, selon le Stagirite, *l'Idée ne peut être identique à sa participation:* la dialectique platonicienne de la maturité met cette conclusion en évidence, dément la *méthexis* et, du coup, la doctrine des Idées.

La véritable critique des *eidè* s'achève là[27] puisque, d'après le *Parménide*[28], les Idées doivent être tenues pour des «unités omniprésentes et pourtant identiques», ce qui a été démontré *logiquement* impossible. On pourra évidemment reprocher à Aristote d'être trop bref, trop sûr de sa démonstration qui, à défaut, tient la participation pour presque matérielle, emploie un langage temporel, n'examine pas la *méthexis* comme à la fois même et autre, etc. Toutefois, l'important est ailleurs. Sa critique révèle qu'on ne peut justifier, au niveau du raisonnement[29], la participation et la théorie des Idées par la méthode dialectique prônée par Platon et l'Académie; qu'il faut dépasser l'*ontologique* platonicienne, et que, de la sorte, il ne reste plus qu'à penser les Idées différemment: non pas comme des substances, mais comme des formes intellectives au sens large, dans l'âme ou dans l'intellect[30].

De ce point de vue, Aristote sera suivi par toute la tradition platonicienne: les moyen-platoniciens, qui vont situer les Idées dans l'Intellect divin[31], puis Plotin et les Néoplatoniciens, dans l'hypostase noétique[32].

Or, grand connaisseur d'Aristote, Plotin a judicieusement évité les critiques dont nous avons parlé. Pour lui, les Idées sont substances en tant qu'elles

[27] *Métaphysique,* Z 14, 1039 b 6.

[28] 131 b 5-6.

[29] Cf. *Métaphysique,* H 6, 1045 b 7-9.

[30] Cf. *De anima,* IV, 429 a 27-28.

[31] Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste,* Paris, J. Gabalda & Cie, 1953, t. III, p. 56, n. 3.

[32] Voir A. H. ARMSTRONG, «The Background of the Doctrine 'That the Intelligibles are not Outside the Intellect'», *Les sources de Plotin,* Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, t. V, pp. 393 sv.

sont intellectives, et intellects en tant qu'Idées[33]. Aucune n'est séparée des autres[34], et toutes sont ensemble l'Animal-en-soi[35]. On voit que le problème de la participation des Idées entre elles ne se pose plus. Quant aux âmes, elles contiennent des raisons séminales, images des *eidè,* paradigmatiques et efficientes qui informent la matière sans se mêler à elle[36]. Une telle hiérarchie «d'Idées», intellectives, psychiques et, enfin, physiques, va se substituer à la hiérarchie primitive des formes intelligibles[37]; et il n'est pas impossible de considérer Aristote au moins comme l'un des inspirateurs de cette nouveauté[38].

Néanmoins, Plotin avait laissé dans l'ombre un aspect crucial de la *méthexis:* celui de l'Intellect à l'Un-Bien. Ne pas savoir comment l'Un-Multiple participe à l'Un, analogiquement, revient à ne pas expliquer comment «animal» dans l'Homme se trouve lié à «bipède», et donc aussi comment «animal» peut être en soi et dans l'Homme.

La recherche d'une solution à cette difficulté majeure est l'objet du cinquième fragment de l'*In Parmenidem* attribué par P. Hadot à Porphyre[39]. Il prend pour point de départ de sa réflexion le lemme de la deuxième hypothèse parménidienne: «l'un participe à l'*ousia*»[40]. Le commentateur fournit deux interprétations complémentaires, dont la première est fortement teintée d'aristotélisme et de stoïcisme, tout en utilisant également la seconde partie du *Parménide*[41] et, probablement, la perspective des «mixtes» du *Philèbe,* comme la critique plotinienne de la différence substantielle[42].

Participer à l'*ousia,* nous dit-on, signifie — sur le modèle du mélange total stoïcien — «former un tout avec l'*ousia*»[43]. En effet, c'est comme lorsque l'on énonce: «animal raisonnable»; «animal» participe de «raisonnable» sans qu'il y ait simple juxtaposition *(parathésis).* L'attribution n'étant pas accidentelle[44], «animal» et «raisonnable» doivent constituer une unité nouvelle et autre[45]. De même, l'un de l'un-étant sera un-étant et non l'Un premier.

[33] V 8 [31], 8.
[34] VI 4 [22], 4.
[35] V 8 [31], 9, et VI 2 [43], 21.
[36] V 9 [5], 3-6.
[37] Voir, plus tard, la systématisation de PROCLUS, *In Parmenidem,* cols. 891, 19-902.33.
[38] Cf. D. J.O'MEARA, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin,* Leiden, E. J. Brill, 1975, pp. 35-36 et n. 11.
[39] *Porphyre et Victorinus,* Paris, Etudes augustiniennes, 1968, t. II, pp. 99-107.
[40] 142 B 5-6.
[41] Voir J. WAHL, *Etude sur le Parménide de Platon,* 4e éd., Paris, J. Vrin, 1951, p. 91.
[42] Voir C. RUTTEN, *Les catégories du monde sensible dans les «Ennéades» de Plotin,* Paris, Les Belles Lettres, 1961, pp. 71-78.
[43] P. HADOT, *Porphyre et Victorinus,* t. I, p. 130.
[44] Cf. PORPHYRE, *Isagoge,* 12, 24-25, éd. Busse, C.A.G. IV 1, Berlin, 1887.
[45] *Ib.,* 8, 21.

Incontestablement, le commentaire retrouve la thèse évoquée par Aristote à la fin de son second exemple[46] et sa conclusion implicite: *ce qui est participé est autre que la participation du participant.* En définitive, la *méthexis* est devenue procession[47].

C'est d'un point de vue «vertical» que Porphyre enchaîne par une seconde élucidation du lemme parménidien. Cette fois, il transpose les déclarations de la *République* pour faire de l'Un transcendant l'Etre antérieur à l'étant, l'Idée de l'étant[48], montrant par conséquent que, grâce à la notion de participation par procession, à la distinction entre l'Idée et ce qui est participé, la *méthexis* «horizontale» et «verticale», la théorie platonicienne est rationnellement, *logiquement* pensable.

Il faut avouer que cette réponse à Aristote doit beaucoup à ses critiques qui, comme nous l'avons vu[49], suggèrent aisément *en négatif* la célèbre triade *améthekton-météchoménon-météchon* du post-plotinisme[50].

III. Les Idées inconnaissables:

Dans la *Métaphysique,* Z 15, Aristote s'intéresse exclusivement à la forme: forme unie à la matière — le *sunolon* —, et forme *haplôs.* Il s'agit là des deux sens du mot *ousia*: la substance composée qui serait «principalement» en question dans tout le livre Z[51], et la *prôtè ousia*[52], qui n'a évidemment rien à voir avec des formes existant en soi.

Le passage des quatre significations initiales du mot *ousia (hypokeimenon, sunolon, katholou, ti èn einai)* — qui figurent encore dans le chapitre 13 — aux deux seules ici mentionnées se comprend facilement dans l'économie du livre. Le *katholou* ayant été éliminé, le renvoi explicite[53] à Z8 qui traitait de l'*hypokeimenon* permet donc de ne plus considérer que l'*ousia* première et le composé. Le résumé que fait le Stagirite de ce chapitre 8 est d'ailleurs fort clair: la forme ou quiddité étant non engendrée et non corruptible[54] — par opposition au composé —, sur elle seule porte la science. Mais cette forme est *immanente* aux individus, non pas une forme platonicienne, une Idée. Proclus

[46] 1039 b 5-6.

[47] Cf. ‹PORPHYRE›, *In Parmenidem,* XI, 33 sv., p. 100, éd., Hadot; PROCLUS, *In Parmenidem,* col. 811, 36 sv., éd. Cousin.

[48] ‹PORPHYRE›, *Ib.* XII, 26-27 et 32-33, pp. 104-106, éd. Hadot.

[49] Cf. *Métaphysique,* Z 14, 1039 b 14-16.

[50] Sur laquelle voir E. R. DODDS, *Proclus, The Elements of Theology,* 2e éd., Oxford, Clarendon Press, 1963, pp. 210-211; et R. T. WALLIS, *Neoplatonism,* London, Duckworth, 1972, pp. 126-127.

[51] Cf. Z 7, 1032 a 19.

[52] Z 7, 1032 b 2; et Z 11, 1037 a 28.

[53] 1039 b 26.

[54] Cf. Z 8, 1033 b 5-7.

relève bien ce point[55]. Peut-être Aristote prépare-t-il l'étude de ce que sont pour lui les véritables substances immatérielles[56]. Quoi qu'il en soit, notons que les analyses de Z 7-9 étaient indispensables pour démontrer que la science peut tout à fait se passer des Idées. Il reste, cependant, à expliquer la possibilité de l'*épistèmè:* la permanence de la forme.

Le Stagirite, apparemment, se contente de sa transmissibilité; ce que nous appellerions aujourd'hui la génétique. Il raisonne dans un monde déjà constitué, et qui, de fait, perpétue les formes. Les Néoplatoniciens, eux aussi, intègreront cette vision biologique en introduisant les raisons séminales, héritées du stoïcisme, dans leur platonisme. Toutefois, la différence est grande entre ces philosophes et Aristote. Celui-ci ne se demande jamais vraiment pourquoi telle chose existe, pas plus qu'il ne se demande pourquoi telle chose est ce qu'elle est. La question de l'origine, centrale dans le néoplatonisme, est étrangère à sa pensée — ce qui ne manquera pas de susciter les critiques de Plotin[57], puis de Proclus[58].

Une seconde remarque s'impose dès la lecture de la première ligne de Z 15, où le mot *logos* désigne la forme, l'*eidos* ou la *morphè* du chapite 3, après avoir été synonyme de *ti èn einai* dans le chapitre 11. En fait, l'unité de la quiddité, de la forme et de la définition a été progressivement établie jusqu'à Z 11[59]; il n'y a donc pas lieu de s'étonner en voyant *logos* signifier *eidos.* Néanmoins, on lit en cela davantage: l'intention, chez Aristote, d'opposer la forme définitionnelle, qui est un universel, un terme logique, à la forme platonicienne — qu'il appelle maintenant *idéa* —, substantielle et séparée. En fin de compte, le Stagirite s'estime vraisemblablement fidèle à la démarche qu'il juge authentiquement socratique.

Naturellement, pour les Néoplatoniciens, il n'en est rien. Proclus précise que Socrate s'intéressait certes aux définitions et aux formes immanentes, mais qu'il a été amené à poser des Idées séparées et imparticipables de ces formes[60]; non point des universaux hypostasiés *par raisonnement,* mais des causes paradigmatiques, finales et productrices[61], conçues *par élan divin*[62]. Aristote, qui n'a pas su dépasser le niveau du *logos,* termine-t-il, ne saurait critiquer sérieusement la théorie des Idées[63].

[55] *In Timaeum,* II, 148, 15, éd. Diehl, Leipzig, 1904.

[56] Voir V. DÉCARIE, «Le livre Z et la substance immatérielle», *Etudes sur la «Métaphysique» d'Aristote,* p. 181.

[57] VI 5 [13], 6 et 9.

[58] *In Parmenidem,* col. 786, 5 sv. éd. Cousin.

[59] Voir *Métaphysique,* Z 6, 1032 a 6-8; Z 8, 1033 b 5-7; Z 10, 1035 b 32 et 1036 a 18-19.

[60] *In Rempublicam,* I 259, 1 — 260, 28, éd. Kroll, Leipzig, 1899.

[61] *In Parmenidem,* col. 788, 27-28, éd. Cousin.

[62] *Ib.,* col. 784, 9: *dia theian hormèn.*

[63] *Ib.,* col. 801, 25.

Nuançons quant à nous, la véridicité de cette conclusion car, dans le traité des Idées de son *In Parmenidem*[64], le Diadoque d'Athènes fait malgré tout sans cesse référence au Stagirite, et notamment au livre Z de la *Métaphysique,* chapitre 8[65], dont Z 15 rappelle l'argumentation en guise d'introduction.

Après ce rappel, Z 15 se divise en trois parties: la première porte sur les substances sensibles et individuelles, la deuxième sur les Idées, et la troisième sur les astres. De prime abord, ce plan est curieux; on s'attendait à ce que les astres, substances également sensibles, individuelles mais éternelles, soient abordés avant les Idées, elles incorporelles. D'autre part, nous savons depuis Z 11 qu'il n'y a définition que de la forme et de l'universel; en outre, que la substance composée, c'est-à-dire le *kath'hékaston* ne s'identifie pas à sa quiddité. Pourquoi, alors, est-il nécessaire de revenir sur cette question résolue? C'est que l'Idée, quoique sans matière, est définie par les Platoniciens *comme un individu,* numériquement une et séparée[66].

Si l'on compare la première partie de notre chapitre avec le parallèle des *Analytiques postérieurs,* I 8, on s'aperçoit qu'ici Aristote déborde le problème de la contingence par celui de l'individualité, même incorruptible comme celle des Idées et des astres[67]. Le propos est de montrer qu'il n'y a jamais de définition possible d'un «individu» *quel qu'il soit.* En effet, les mots d'une définition ne sont pas réservés à la chose définie, ainsi qu'un nom propre; ils sont toujours communs à beaucoup d'autres. Il est donc urgent de savoir si tous les mots d'une définition aussi longue qu'on le souhaite, ensemble, peuvent exprimer le *kath'hékaston.* C'est à cet instant que le Stagirite en vient aux Idées pour démontrer qu'il n'y a pas davantage de définition de la forme-individu, et que l'*eidos* n'est qu'un *logos,* un universel attributif[68].

La démonstration est subtile, et a été, en particulier, analysée par L. Robin[69]. Bornons-nous à noter qu'elle se situe sur le plan de la prédication[70], et qu'Aristote procède en deux temps, exactement symétriques:

— il reprend l'exemple de l'animal bipède, développé en Z 13 et Z 14. Si l'Homme, dit-il, est défini de la sorte, selon la méthode de division qui «constitue l'espèce à partir du genre et des différences», la définition peut

[64] Livres III et IV.

[65] Surtout à partir de col. 791, 28. A noter que dans la Xe Dissertation de son *In Rempublicam* (I 258, 25 - 264, 20, éd. Kroll), Proclus a l'air de se référer à Z 15 *dont il reprend le plan.*

[66] Cf. *Métaphysique,* Z 15, 1040 a 8-9. Voir aussi M 9, 1086 b 11.

[67] Voir S. MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote,* 2e éd. revue et augmentée, Louvain, Ed. de l'Institut supérieur de Philosophie, 1976, p. 87 et n. 120.

[68] Cf. *Catégories,* 5, 2 a 19-27.

[69] *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote,* Paris, 1908 (= Hildesheim, G. Olms, 1984), p. 37-39.

[70] Cf. les synonymes *hyparchein* et *katègoreisthai*: voir H. BONITZ, *Index aristotelicus,* 2e éd., Berlin, 1870 (= Hildsheim, G. Olms. 1955), p. 377 a 59.

aussi bien être valable pour «animal» que pour «bipède», qui sera lui-même un genre. La même critique figure dans les *Topiques*[71].

— Réciproquement, puisque toute Idée est participée et que, comme le rappellent encore les *Topiques*[72], «participer, c'est recevoir la définition de ce qui est participé», la définition du genre pourra se dire de l'espèce.

Au contraire, donc, de ce qu'a pensé Platon, il n'est nullement besoin de poser des Idées pour que la science soit possible, car, *si ces monades existaient, elles seraient elles-mêmes indéfinissables,* et la science ne porterait pas sur elles. De nouveau, Aristote s'est souvenu du *Parménide*[73].

Or, il est frappant de voir un Proclus distinguer soigneusement les formes immanentes, *objets de la définition,* des Idées séparées et simples[74]. Malgré un apparent dédain vis-à-vis du Stagirite, le Néoplatonicien a tiré la leçon de sa critique.

Celle-ci se prolonge, en *Métaphysique,* Z 15, par la considération des astres. A cette occasion, Aristote produit deux «mauvaises définitions» du soleil — dont la seconde est inversée dans les *Topiques*[75] —, qui pourraient faire allusion à un fragment perdu de Parménide[76]. En tout cas, l'objectif ici est de montrer que la définition d'un individu est ou liée à l'accidentel, ou à ce qui est commun, de telle sorte qu'il ne puisse y en avoir une qui soit véritable et satisfaisante. Ainsi, *quel qu'il soit,* «l'unique» échappe à la science dont l'objet est l'universel.

Qu'en est-il alors de la définition lorsqu'il s'agit d'un être non seulement numériquement mais formellement un, tel que Dieu[77]? Qu'en est-il pour les moteurs des sphères qui, bien que sans matière, sont multiples? Faut-il les considérer comme des individus? auquel cas l'individuation, dont la question était posée à la fin de Z 8, ne serait pas due qu'à la seule matière.

Même si Aristote parle des Idées comme d'individus, il est permis d'avancer à la lecture de Z 15 que, pour lui, l'individuation proprement dite réclame effectivement une certaine matière; d'où une composition de l'*ousia* qui, au reste, ne s'accompagne pas nécessairement de contingence[78]. Cependant, s'il faut penser le *kath'hékaston* comme composé d'une matière individualisante par rapport à une multiplicité de même forme — idée sur laquelle Plotin

[71] VI 6, 143 b 13-31.
[72] IV 1, 121 a 11-12.
[73] 133 A - 134 C.
[74] *In Parmenidem,* col. 939, 29-32, éd. Cousin.
[75] VI 4, 142 b 1.
[76] Cf. W. JAEGER, *Rheinisches Museum,* 100, 1957, pp. 42-48 = *Scripta Minora,* II, Roma, 1960, pp. 511-516.
[77] Cf. *Métaphysique,* XII, 8, 1074 a 36-37.
[78] Rectifier G. RODIER, *Etudes de philosophie grecque,* p. 174, qui, à tort prétend qu'il y a science de *tout* ce qui est nécessaire.

reviendra[79] —, il demeure que ce qui est *simplement et numériquement un* échappe à toute science[80] plus radicalement encore que l'individu au sens strict[81].

On constate par conséquent que, dans nos deux chapitres, Z 14-15, Aristote présente, après la connexion entre la monadicité et l'imparticipalité, la relation entre l'unicité et l'apophase que développeront tout aussi abondamment les Néoplatoniciens[82].

*

* *

L'examen des chapitres 14 et 15 du livre Z de la *Métaphysique* nous incite donc, à la suite de P. Merlan[83], à voir en Aristote l'un des grands philosophes qui ont contribué à mener le platonisme au néoplatonisme.

Pour autant, il ne s'agirait pas d'en faire une sorte de précurseur des Néoplatoniciens. L'importance qu'accorde le Stagirite au *Parménide* s'oppose aux révélations que ceux-ci découvrent dans les deux premières hypothèses du dialogue[84], et qu'ils lui reprocheront en l'accusant sur l'essentiel: d'avoir confondu le Premier et l'Intellect[85], de ne pas aboutir à la théologie négative radicale[86], de refuser la procession[87]. Quant aux *eidè,* selon Proclus, il les aurait combattues par manque d'élévation d'esprit...

Toutefois, c'est précisément parce qu'il ne manquait pas de perspicacité à l'encontre du platonisme, comme à l'intérieur de sa problématique propre, qu'Aristote a été très fréquemment commenté et utilisé par les Néoplatoniciens: une source indispensable[88] pour l'épanouissement de leur pensée[89].

[79] VI 2 [43], 22, et V 1 [10], 9.

[80] Voir *Métaphysique,* Z 17.

[81] Sur l'individualité de la pure forme, voir O. HAMELIN, *Le système d'Aristote,* 4e éd., Paris, J. Vrin, 1985, pp. 406-407; ainsi que J. MOREAU, «L'être et l'essence chez Aristote», *Etudes aristotéliciennes,* pp. 28-34.

[82] Cf. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote,* 2e éd., Paris, P.U.F., 1966, p. 488 sv.

[83] *From Platonism to Neoplatonism,* La Hague, M. Nijhoff, 1953.

[84] Voir J. TROUILLARD, «Le *Parménide* de Platon et son interprétation néoplatonicienne», *Etudes néoplatoniciennes,* Neuchâtel, A La Baconnière, 1973, pp. 22-23.

[85] Cf. PLOTIN, *Ennéades,* V 3 [49], 11; V 6 [24]; V 1 [10], 9 et VI 7, [38], 37.

[86] Sur ce point voir notre article, «La théologie négative dans l'apophatisme grec», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* t. 68, 1984, pp. 183-199.

[87] Cf. PLOTIN, *Ennéades,* VI 5 [23], 2-3.

[88] Cf. MARINUS, *Vita Procli,* 13, p. 11, éd. Boissonade, Leipzig, 1814 (= Amsterdam, A. M. Hakkert, 1966).

[89] Le texte ci-dessus reproduit un exposé fait à la Sorbonne en mars 1983, dans le cadre du *Centre de recherches sur la Pensée antique* dirigé par M. Pierre Aubenque.