

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 62 (2012)
Heft: 1

Artikel: Les définitions de la philosophie dans l'Antiquité tardive
Autor: Schneider, Jean-Pierre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-514888>

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: 29.12.2025

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

LES DÉFINITIONS DE LA PHILOSOPHIE DANS L'ANTIQUITÉ TARDIVE

Ammonios, *Commentaire sur*
*l'Isagoge de Porphyre, 1,11 - 9,24 (Busse)*¹

JEAN-PIERRE SCHNEIDER

Résumé

Nous avons conservé quatre introductions générales à la philosophie datant des V^e et VI^e s. inaugurant un cours sur la logique d'Aristote. Par leur caractère scolaire, ces introductions données à Alexandrie dans la même École suivent un schéma semblable et sont souvent très proches par leur contenu même. On propose ici la traduction de la première partie de la plus ancienne d'entre elles, celle du néoplatonicien alexandrin Ammonius, fils d'Hermias, qui expose six définitions de la philosophie. Ces définitions qui demeureront canoniques dessinent les contours d'une métaphysique (néo)platonicienne comprenant un aspect théorétique et pratique. En rapportant ouvertement ces définitions à Platon, Pythagore et Aristote, les professeurs de philosophie alexandrins indiquent clairement les principales orientations doctrinales qui composent le néoplatonisme tardif. Par ailleurs, ces textes joueront un rôle historique important par leur diffusion dans la culture médiévale en Orient et en Occident.

«La philosophie est la plus belle et
la plus précieuse des activités humaines»²

La philosophie grecque de l'Antiquité tardive relève d'une tradition essentiellement scolaire. Les deux centres principaux sont Athènes et Alexandrie

¹ Comme nous l'avons proposé pour la première fois dans un numéro antérieur de la *Revue* (A. SECRETAN, «Siger de Brabant: une réponse grammaticale au problème de l'être et de l'essence», *RThPh* 139 [2007], p. 329-351), nous envisageons de publier à intervalle plus ou moins régulier des traductions de textes, importants d'un point de vue historiographique, philosophique ou théologique, qui n'ont pas encore été traduits ou dont l'accès est difficile, accompagnés d'une brève introduction. (Note de la rédaction)

² Cf. DAV., *Prol.* 2,22-23: ή φιλοσοφία ἐστίν ήμιν τὸ προκείμενον, τὸ κάλλιστόν τε καὶ τιμιώτατον τῶν ἐν ἀνθρώποις πράξεων.

et le courant qui s'y illustre est le néoplatonisme. Le texte que je propose en traduction – ainsi que la tradition qu'il semble inaugurer –, appartient à l'École d'Alexandrie. Ammonios fils d'Hermias († vers 520)³ fut le disciple de Proclo (412-485) à Athènes avant de se rendre à Alexandrie où il devint le scholarque d'une institution qui perdurera en tout cas jusqu'à la fin du VI^es.⁴ Son successeur fut Olympiodore († peu après 565). On pense généralement que le disciple de ce dernier, Élias, prend la tête de l'École, directement ou indirectement⁵, suivi par David, puis Stéphanos (Étienne). Il semble que ce dernier ait été appelé par l'Empereur Héraclius à Constantinople peu après 610, pour occuper une chaire de professeur à l'Académie impériale⁶. Cette chaîne de scholarques, qu'on qualifie souvent d'École d'Ammonios, soulève bien des interrogations. Élias et plus encore David sont des figures nébuleuses, et Stéphanos n'est pas facile à identifier⁷. On admet généralement que ces trois commentateurs sont chrétiens, mais les marques certaines de leur appartenance à la religion nouvelle sont rares et discutables et leur identité suscite encore bien des débats⁸.

Pour la question qui va nous intéresser, il suffit de savoir que chacun de ces philosophes (ou professeurs de philosophie) a donné un cours d'introduction générale à la philosophie qui s'adressait à des débutants⁹ dans la discipline. Je rappelle seulement que depuis Proclo en tout cas la formation philosophique se faisait en deux cycles¹⁰: elle commençait, pour des raisons pédagogiques et doctrinales, par l'étude d'Aristote – et d'abord par l'*Organon* –, puis on passait à Platon en suivant alors un parcours progressif établi sans doute par Jamblique (*ca* 245-*ca* 320), comprenant douze dialogues¹¹. Il semble que,

³ Cf. H. D. SAFFREY, J.-P. MAHÉ (sur les traditions géorgienne et arménienne), art. «Ammonios d'Alexandrie», in: *DPhA* I (1989), et L. G. WESTERINK, «Introduction», p. XI. (Les références abrégées renvoient à la bibliographie.)

⁴ Rappelons qu'au début du VII^e s. Alexandrie connaît une histoire mouvementée: elle est prise par les Perses (618), libérée par l'Empereur Héraclius (629), avant d'être définitivement conquise par les Arabes en 642.

⁵ Certains placent Eutocios, qui semble avoir aussi donné un cours sur l'*Isagoge*, comme intermédiaire. Cf. L. G. WESTERINK, «Introduction», p. XVI; R. GOULET, art. «Eutocius d'Alexandrie», *DPhA* III 2000.

⁶ Cf. L. G. WESTERINK, «Introduction», p. XL. Il est seulement probable, mais pas certain, que Stéphanos ait commencé par enseigner à Alexandrie.

⁷ Pour la problématique et des solutions bien documentées, cf. l'article de CH. WILDBERG, L. G. WESTERINK, «Introduction», p. XXXI-XLII.

⁸ Cf. L. G. WESTERINK, «Introduction», p. XXXVIII («le but principal de tous ces auteurs semble avoir été de tenir, dans toute la mesure du possible, la philosophie à l'écart de leur religion.»); pour une position sceptique et critique sur le christianisme allégué de ces auteurs, cf. CH. WILDBERG, p. 42 *sq.*

⁹ On notera l'abondance des citations tirées des poètes, déjà étudiés au cours de grammaire.

¹⁰ Pour le détail, cf. I. HADOT, in: I. HADOT (éd.), *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*, fasc. I, p. 44-47.

¹¹ Cf. J. DILLON, art. «Jamblichos de Chalcis», in: *DPhA* III (2000), p. 829. Cf. L. G. WESTERINK, «Introduction», p. LXVIII-LXX.

pour la première fois à Alexandrie¹², Ammonios ait fait précéder l'étude des *Catégories* par celle d'un texte introductif, l'*Isagoge* (litt. l'*Introduction* – Εἰσαγωγή) du néoplatonicien Porphyre (234-ca 305)¹³. Mais avant même la lecture et l'exégèse de l'*Isagoge*, Ammonios, suivi par ses successeurs, a jugé, semble-t-il, nécessaire de consacrer quelques leçons à une introduction générale à la philosophie. De ces introductions générales, précédant toutes un commentaire de l'*Isagoge*, nous possédons les versions de quatre auteurs¹⁴: celle d'Ammonios (= Ammon. *In Isag.*), puis celles de trois auteurs postérieurs à Olympiodore¹⁵, qui adoptent la méthode de division de ce dernier en «leçons» (πράξεις)¹⁶: Élias (= El. *In Isag.*)¹⁷, David (= Dav. *Proleg.*)¹⁸ et le pseudo-Élias (= ps.-El. *In Isag.*)¹⁹. Il s'agit vraisemblablement dans les quatre cas de «notes de cours», plus ou moins retravaillées, prises par un étudiant²⁰. Il faut ajouter

¹² Cf. L. G. WESTERINK, «Introduction», p. XLVIII et LVII (l'*Isagoge* était déjà utilisée dans l'École d'Athènes).

¹³ Sur l'*Isagoge*, cf. R. CHIARADONNA, art. «Porphyre de Tyr», in : *DPhA* Vb (2012), p. 1335-1343. Sur l'*Isagoge* (avec une traduction), cf. PORPHYRE, *Isagoge*, texte grec, *translatio Boethii*, traduction de A. de Libera et de A.-Ph. Segonds, introduction et notes par A. de Libera, Paris, 1998.

¹⁴ On pourrait ajouter en tout cas un texte, attesté par un seul manuscrit, attribué faussement à Galien: E. WELLMANN (ed.), *Galeni qui fertur De partibus philosophiae libellus*, Berlin, 1882. La première partie du cours, comportant la discussion des définitions de la philosophie, manque.

¹⁵ Son commentaire sur l'*Isagoge* précédé de l'introduction générale à la philosophie n'a pas été conservé, mais a laissé des traces dans celui de son disciple Élias; cf. CH. WILDBERG, p. 37 et n. 16.

¹⁶ Cf. R. VANCOURT, *Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote*, p. 7 sq.

¹⁷ En 12 leçons (34 p.). Les mss. comportent dans le titre l'expression προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας (1,1 Busse). Dans la première leçon introductory au commentaire proprement dit de l'*Isagoge* (Προλεγόμενα τῆς Εἰσαγωγῆς), Élias résume les *prolégomènes généraux* par la formule: «Puisque nous avons appris à connaître toute la philosophie comme *tout* par les six définitions et comme comportant des *parties* par les divisions, [...]» (35,3-4 Busse)

¹⁸ En 24 leçons (79 p.); ces leçons introductory sont qualifiées de προλέγομενα τῆς φιλοσοφίας (79,29 Busse). La version de David est la plus élaborée des quatre.

¹⁹ En 23 leçons (48 p. conservées); ces prolégomènes, dont le titre est perdu, sont désignés dans le texte par l'expression τὰ προτέλεια τῆς σοφίας (23,22 L. G. Westerink) ou φιλοσοφίας (24,1). De ce texte, édité en 1967 seulement par L. G. Westerink, le début manque (sept leçons, dont l'exposé des six définitions; mais l'examen détaillé de chacune d'elles remplit les leçons 11 à 17). Pour la date de cette introduction suivie du commentaire de l'*Isagoge*, l'éditeur propose comme terminus *post quem* la fin du VI^e s. et 726 – la fermeture de l'Université de Constantinople – comme *terminus ante quem*. En effet, plusieurs indices laissent penser que l'auteur a donné son cours non à Alexandrie mais sans doute à Constantinople. L. G. WESTERINK, «Introduction», p. XL, n. 118 admet comme probable l'identification du ps.-Élias avec le Stéphanos mentionné plus haut, identification proposée par W. WOLSKA-CONUS, «Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie. Essai d'identification et de biographie», *Rev. des Études Byzantines* 47 (1989), p. 5-89, surtout p. 69-82.

²⁰ La question de la nature littéraire et du statut de ces textes est délicate. Les titres (variables) que donnent les manuscrits comportent presque tous la formule ἀπὸ φωνῆς suivie du génitif du nom du professeur, ce qui semble bien signifier «notes prises au

que la nature même de ce genre d'écrits, liés étroitement à l'enseignement, invite aux adjonctions, aux interpolations et aux gloses, voire aux infléchissements dans un sens chrétien.

La version ammonienne de ces introductions est de loin la plus courte (16 p.) et sur certains points la moins dogmatique. Par exemple, les définitions de la philosophie que propose Ammonios sont au nombre de cinq «ou un peu plus» (en définitive, il en donnera six qui demeureront canoniques). Mais, chez ses successeurs, on trouve les six définitions accompagnées d'arguments de nature diverse justifiant la *nécessité* de ce nombre. Ou encore, dès Élias, la matière traitée dans ces prolégomènes se distribue selon quatre questions qualifiées à juste titre d'aristotéliciennes²¹ qui se posent à propos de tout objet d'étude : 1. si la chose existe (*ει ἔστι*); 2. ce qu'elle est (*τι ἔστι*); 3. quelle est sa nature distincte (*όποιον τι ἔστι*)²²; 4. en vue de quoi elle est (*διὰ τι ἔστι*)²³. Mais schématiquement, ces textes comprennent tous les quatre deux parties principales traitant, l'une des définitions de la philosophie répondant à la question «qu'est-ce que la philosophie ?» (*τι ἔστι φιλοσοφία*), l'autre des divisions de la philosophie («quelles sont ses parties ?» *ποῖα αὐτῆς τὰ μέρη*)²⁴. C'est la première partie du cours introductif à la philosophie d'Ammonios, dont on trouvera ci-après une traduction.

Ces textes relèvent d'un genre bien attesté, celui de l'introduction (*εἰσαγωγή* / introduction, *προλεγόμενα* / prolégomènes, *προτέλεια* / préliminaires) à un art ou une science – rhétorique, grammaire, médecine, mathématique, astronomie, musique, astrologie etc.²⁵ Ce genre de texte prend souvent un aspect protrep-

cours de ...» (cf. M. RICHARD, «Ἄπὸ φωνῆς», *Byzantion*, 20 (1950), p. 191-222 [repris dans: M. RICHARD, *Opera minora*, t. III, Turnhout / Leuven, 1977, n° 60; R. VANCOURT, *Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote*, p. 15-16]. Mais on ne sait dans quelle mesure le texte a été revu, en totalité ou en partie, par le maître. Quoi qu'il en soit, la remarque de Wildberg, p. 37, me semble quelque peu exagérée : «A first reading reveals that these texts are not notes written for (or derived from, as the case may be) a seminar, but quite clearly polished prose to be delivered in a course of lecture.» Cette impression peut valoir tout au plus, me semble-t-il, pour le court prologue de chacune de ces introductions (un indice d'une relecture par le professeur?).

²¹ Cf. Arist. *Anal. post.* B 1, 89b24 : Τὰ ζητούμενά ἔστιν ἵσα τὸν ἀριθμὸν ὅσαπερ ἐπιστάμεθα. Ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι [scil. τὸ ὅ τι], τὸ διότι, εἰ ἔστι, τι ἔστιν.

²² Cette question recoupe en partie la deuxième ; il s'agit de découvrir si *S* est *P*, le prédicat (*P*) étant tiré des définitions et des divisions ; *P* est l'énumération des différences de *S* par rapport aux autres objets du même genre : la philosophie (*S*) est éminemment (*κυρίως*) théorétique et pratique, elle est aussi principielle, purificatrice, «politique» (cf. Dav. *Proleg.* 76,29 - 78,26).

²³ Ma traduction souligne le fait qu'il s'agit de la recherche de la cause finale, qui recouvre la question de savoir à quoi sert la philosophie : «La philosophie a pour fin de mettre en ordre (*κοσμεῖν*) les âmes des hommes et de faire passer l'âme de cette vie obscure et matérielle vers les choses divines et immatérielles» (Dav. *Proleg.* 79,2-4).

²⁴ Cf. Ammon. *In Isag.* 16,17. On trouvera un tableau détaillé du contenu des introductions d'Ammonios et de David (avec des remarques sur Élias et le ps.-Élias) in: L. G. WESTERINK, «Introduction», p. XLIX-LV.

²⁵ Cf. H. GÖRGEMANNS, art. «Isagoge», in: *Der Neue Pauly*, t. V (1998). Pour un examen de ces différents types d'introduction, on se reportera à M. PLEZIA, *De*

tique²⁶, comme on le voit plus particulièrement dans les introductions d'Élias et de David²⁷.

Les six²⁸ définitions de la philosophie que retiennent tous ces textes sont les suivantes (je les donne dans l'ordre suivi par Ammonios)²⁹.

1. La philosophie est la connaissance des êtres en tant qu'ils sont êtres.
2. La philosophie est la connaissance des réalités divines et humaines.
3. La philosophie est l'assimilation à dieu autant qu'il est possible à l'homme.
4. La philosophie est le souci³⁰ de la mort.
5. La philosophie est l'art³¹ des arts et la science des sciences.
6. La philosophie est l'amour de la sagesse³².

Ces définitions se complètent, mais ne s'équivalent pas. Elles dessinent les contours d'une connaissance, d'un savoir universel, abstrait (1), anthropologique et théologique (2). Mais elles définissent aussi une pratique de transformation de soi, dans une ascèse par laquelle le sujet tend à se rendre semblable à ce dieu qu'il a saisi dans sa démarche cognitive (3); par sa connaissance de

commentariis isagogicis, Krakow, 1949; pour une approche plus moderne sur le genre «isagogique», cf. M. ASPER, «Zur Struktur und Funktion eisagogischer Texte», in: W. Kullmann, J. Althoff und M. Asper (éds), *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*, Tübingen, 1998, p. 309-340.

²⁶ Cf. S. VAN DER MEEREN, *Exhortation à la philosophie. Le dossier grec. Aristote*, Introduction, traduction et commentaire, Paris, 2011, p. 54-59. Notons que le *Protreptique à la philosophie* de Jamblique (III-IV^e s.), une exhortation à philosopher adressée aux débutants, ne comprend pas de définitions de la philosophie présentées comme telles. Il y aurait pourtant à mettre en évidence bien des points communs avec nos prolégomènes; Jamblique invite, par exemple, à «la vie en soi de l'âme» avec la formule platonicienne du «souci de la mort» ($\mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta\theta\alpha\beta\alpha\tau\omega\upsilon$, 46,2-3 des Places), et à la sagesse théorétique portant sur «tout l'être en tant qu'être» ($\pi\alpha\bar{\nu}\tau\bar{o}\delta\bar{v}\bar{\eta}\bar{\delta}\bar{v}$ 52,2-4), etc.

²⁷ Cf. CH. WILDBERG, p. 34; 38 (Élias); 39 (David).

²⁸ Elias (*In Isag.* 9,6 - 10,6) et David (25,4-24) en ajoutent deux autres, pour les écarter en les ramenant à l'une des six: (7) «la philosophie est la médecine des âmes» (cette définition est contenue dans la 4: «car la mort de la vie intempérante est la guérison de l'âme» dit Élias); (9) «la philosophie est la musique suprême» (cette définition empruntée au *Phédon* [cf. 61a1-4]), se ramène à la 5, par l'usage qu'elle fait du superlatif).

²⁹ L'ordre de 3 et 4 est inversé chez Élias, David et le ps.-Élias, qui tous trois consacrent un paragraphe à justifier l'ordre des définitions.

³⁰ On verra peut-être dans cette traduction un écho foucaldien. On peut aussi traduire $\mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta$ par exercice (préparatoire) ou préparation ou encore apprentissage. Cf. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1987², p. 37 sq.

³¹ Il s'agit évidemment de la $\tau\epsilon\xi\eta$ au sens de savoir organisé rationnellement comprenant des règles.

³² Ou du savoir ($\sigma\omega\phi\iota\alpha$); d'une façon générale, le terme grec embrasse aussi bien l'aspect pratique que théorétique. Dans la partie de leur introduction consacrée à l'exégèse des définitions, les successeurs d'Ammonios interprètent la $\sigma\omega\phi\iota\alpha$, non comme la connaissance qui appartient au dieu, mais comme $\bar{\eta}\tau\bar{o}\bar{\nu}\bar{a}\bar{u}\bar{l}\bar{\omega}\bar{v}\gamma\bar{n}\bar{\omega}\bar{s}\bar{\iota}\bar{c}\bar{s}$ («la connaissance des êtres immatériels», Élias 24,9) ou $\bar{\eta}\tau\bar{o}\bar{\nu}\bar{o}\bar{n}\bar{\tau}\bar{o}\bar{\varsigma}\gamma\bar{n}\bar{\omega}\bar{s}\bar{\iota}\bar{c}\bar{s}$ ($\eta\bar{\tau}\bar{o}\bar{\nu}\bar{\delta}\bar{\iota}\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{o}\bar{\varsigma}\bar{\eta}\bar{\gamma}\bar{o}\bar{u}\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{o}\bar{\theta}\bar{\iota}\bar{\nu}\bar{\o}$ «la connaissance de l'être, c'est-à-dire du divin», David, 46,10), ou encore comme signifiant $a\bar{u}\bar{v}\bar{\tau}\bar{o}\bar{\tau}\bar{o}\bar{\nu}\bar{\delta}\bar{\iota}\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{o}\bar{\varsigma}\bar{\eta}\bar{\gamma}\bar{o}\bar{u}\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{o}\bar{\theta}\bar{\iota}\bar{\nu}\bar{\o}$ ($\eta\bar{\tau}\bar{o}\bar{\nu}\bar{\delta}\bar{\iota}\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{o}\bar{\varsigma}\bar{\eta}\bar{\gamma}\bar{o}\bar{u}\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{o}\bar{\theta}\bar{\iota}\bar{\nu}\bar{\o}$ «l'être réellement être et pris au sens propre, je veux dire le divin», ps.-El., ch. 17. 7).

la nature de l'homme, il peut vouloir réaliser ce qu'il a compris comme son essence et se détacher ainsi du corps et du sensible en général (4). Dans l'ordre pourrait-on dire législatif, le philosophe sait qu'il possède un savoir architeconique et que, par là, c'est à lui de donner aux autres savoirs leurs principes (5). À cela vient s'ajouter une sixième définition (6), nominale, fondée sur l'étymologie. Elle souligne le caractère dynamique de cette activité, mais aussi le manque qui caractérise la situation de l'homme face à la perfection divine et au savoir absolu du dieu. À travers ces six définitions se déploie en fait, dans sa totalité, le programme général de la philosophie néoplatonicienne, à la fois pratique, ascétique et théorétique. Mais l'étudiant débutant devra encore attendre avant d'entrer en philosophie. Il lui faudra parcourir tout l'*Organon* (litt. l'instrument), c'est-à-dire la méthodologie³³, avant d'aborder l'éthique, la physique et la métaphysique à travers la lecture d'Aristote, puis d'approfondir ces connaissances transformantes à travers le cycle platonicien, pour résumer enfin ces enseignements avec deux dialogues, le *Timée* pour la physique et le *Parménide* pour la métaphysique ou théologie³⁴.

La question de l'origine de chacune de ces définitions peut recevoir deux types de réponses. Celles avancées par les auteurs de ces introductions et celles que la critique historiographique actuelle propose. Je discuterai les premières, en me contentant d'ajouter ici quelques commentaires succincts³⁵. On verra qu'Ammonios, comme ses successeurs, attribue explicitement la troisième définition à Platon, sans préciser le dialogue d'où elle est tirée – il s'agit du *Théétète*³⁶ –, comme la quatrième, empruntée au *Phédon*³⁷. La cinquième est attribuée à Aristote – Élias, David et le ps.-Élias préciseront «dans la *Méta*physique»³⁸ –, la sixième à

³³ Les néoplatoniciens soutiennent en général que l'*Organon* aristotélicien ne forme pas une partie de la philosophie. Par contre, ils considèrent la logique platonicienne à la fois comme partie et comme instrument, en tant qu'elle traite en même temps des règles pures ($\psi\lambda\omega\iota\ kav\omega\epsilon\varsigma$) et des réalités elles-mêmes (cf. e. g. Olymp. *In Cat.* 17,18-18,12 Busse [il s'agit des prolégomènes précédant le commentaire sur les *Catégories* = CAG XII,1]). Cf. P. HADOT, «La logique, partie ou instrument de la philosophie?», in: I. HADOT (éd.), *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*, p. 183-188.

³⁴ Il est à noter qu'en dehors d'Olympiodore nous ne possédons de ces auteurs aucun commentaire sur des dialogues de Platon. Cf. L. G. WESTERINK, «Introduction», qui mentionne plusieurs témoignages selon lesquels ces auteurs se sont aussi occupés de Platon (p. XIII [Ammonios]; XXXII [Élias]; XLI-XLII [Stéphanos]; le cas de David est douteux [p. XXXVII]).

³⁵ On trouvera plus de détails dans: CH. HEIN, *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, Frankfurt am Main, Bern, New York, 1985.

³⁶ Cf. *Theait.* 176a8 - b2. El. *In Isag.* 8,17, Dav. *Prol.* 26,19 et ps.-El. *In Isag.* ch. 10. 19 renvoient à ce dialogue précisément.

³⁷ *Phaed.* 81a1.

³⁸ El. *In Isag.* 8,19 et Dav. *Prol.* 26,28; ps.-El. *In Isag.* ch. 10. 23 précise: «dans le livre A». Cf. *Met.* A 2, 982a4 - b10 (dans son apparat au passage du ps.-Élias, L. G. Westerink renvoie aussi à *Met.* B 2, 996b8-18); cf. ma note au texte grec.

Pythagore³⁹ – David et le ps.-Élias précisant qu'on la trouve chez le pythagoricien Nicomaque⁴⁰. Les deux premières demeurent anonymes chez Ammonios, mais Élias, David et le ps.-Élias les attribuent à Pythagore, par l'intermédiaire d'un de ses disciples, encore une fois Nicomaque⁴¹. Remarquons que, pour l'historien, l'attribution des deux premières au pythagorisme fait problème; tout d'abord, parce que le pythagorisme des néoplatoniciens dessine une catégorie aux contours flous, résultat d'un syncrétisme bigarré. Ensuite, parce que la première définition utilise une expression – τὰ ὄντα ή ὄντα⁴² – qui semble typiquement aristotélicienne, même si le Stagirite use généralement du singulier⁴³ pour caractériser l'objet de la philosophie première ou σοφία (Arist. *Met.* Γ 1003a3; 1005a3; 13; 28). La deuxième définition pourrait bien être dérivée en particulier d'un passage du *Carmen aureum* (*Vers d'or*) attribué par les néoplatoniciens à la tradition pythagoricienne: «Tu connaîtras la nature⁴⁴ des dieux immortels et des hommes mortels» (*Carm. aur.* 50). Jamblique, qui commente ce passage dans son *Protreptique à la philosophie*, précise que par ces vers le poète «invite à la sagesse théorétique» (εἰς τὴν θεωρητικὴν σοφίαν⁴⁵).

³⁹ Il faut sans doute rapprocher cette définition des quelques témoignages anciens qui mentionnent Pythagore comme l'inventeur du terme «philosophie» ou «philosophe»; cf. CIC., *Tusc.* V 3. 8-9 (le philosophe est défini comme *sapientiae studiosus*); Diogène Laërce (I 12 et VIII 8) qui cite Héraclide du Pont (IV^e s. av. J.-C.); JAMBLIQUE, *Vita Pythag.* 58-59.

⁴⁰ Il s'agit de l'*Introduction arithmétique* du (néo)pythagoricien Nicomaque de Gérase (I-II^e s. ap. J.-C); cf. ma note au texte grec. On a conservé au moins trois commentaires néoplatoniciens de cette introduction, celui de Jamblique, antérieur à Ammonios, celui de Jean Philopon, un disciple d'Ammonios, et celui d'un autre de ses disciples, Asclépios de Tralles (il s'agit peut-être des notes prises au cours d'Ammonios). Ce texte a joué un rôle important chez les néoplatoniciens à partir de Jamblique. Cf. J.-Y. GUILLAUMIN, *Boèce, Institution arithmétique*, texte établi et traduit par J.-Y. G., Paris, 1995, p. XXXI-XXXIX.

⁴¹ Seuls David (26,8-13) et le ps.-Élias (ch. 10. 16) indiquent l'origine nicomaquienne de ces deux définitions; le ps.-Élias ajoute même qu'elles se trouvent dans des traités autres que l'*Introduction arithmétique* (cette précision doit reposer sur une déduction: comme elles ne figuraient pas dans l'*Introd. arith.*, texte que l'auteur devait connaître, il suppose qu'elles se trouvaient dans d'autres traités du même philosophe). Pourtant, dans le passage de Nicomaque où nous trouvons la définition par l'étyologie, l'auteur explique ce qu'il faut entendre par σοφία: τὴν τοῦ ὄντος ἐπιστήμην καὶ κατάληψιν (2,1-2): «la science et la saisie de l'être» et ἐπιστήμην τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθείας (2,8-9): «science de la vérité qui est dans les êtres»; on peut facilement faire dériver de là la première de nos définitions.

⁴² Pour nos auteurs, l'expression renvoie la nature immuable des choses et à l'universalité de la connaissance philosophique.

⁴³ On trouve le pluriel en *Met.* Γ 1005b10 et dans le commentaire sur la *Méta physique* de SYRIANUS (*In Met.* 45,29; 56,14). Cf. aussi SIMPL., *In Cat.* 213,26.

⁴⁴ σύστασις est compris par Jamblique comme désignant la «nature constitutive», comme il apparaît dans son commentaire (JAMBL., *Protr.* 44,20 des Places).

⁴⁵ θεωρητικὴ σοφία est repris quelques lignes plus bas par θεωρητικὴ φιλοσοφία (JAMBL., *Protr.* 44,13-14 des Places).

Mais la tradition rapporte généralement cette définition, en tant que définition de la *σοφία*, au stoïcisme (*SVF* II 35-36)⁴⁶.

On notera que les deux questions qui organisent la disposition des quatre premières définitions portent sur la nature du sujet ou de la matière (ύποκείμενον) et celle de la fin (τέλος). Si la question de la matière-sujet est encore celle que pose volontiers la philosophie moderne, la discussion sur la fin n'est plus considérée comme essentielle ; par contre, l'accent est mis aujourd'hui davantage sur la méthode. Pourtant les discussions méthodologiques ne sont pas étrangères à nos auteurs : celles-ci figurent précisément comme propédeutique, à un niveau méta-philosophique ou pré-philosophique, dans les traités formant l'*Organon* aristotélicien ainsi que dans leurs commentaires.

L'intérêt historiographique de ces définitions de la philosophie est loin d'être négligeable. En effet, ces textes tardifs seront traduits pour une part dans différentes langues et passeront dans des contextes culturels très divers. Il ne s'agit pas ici de dresser le tableau de la réception de ces textes, qui serait d'ailleurs à écrire, mais seulement d'indiquer quelques directions. Dans le monde oriental de langue grecque et de religion chrétienne, on retrouve, par exemple, ces définitions chez un théologien de l'importance de Jean de Damas ou Damascène (VII-VIII^e s.)⁴⁷. Dans le domaine arménien, c'est le texte de David, traduit et légèrement adapté au VI-VII^e s., qui va introduire ces définitions dans la culture médiévale et au-delà⁴⁸. Il existe une traduction géorgienne médiévale⁴⁹. Et l'*In Isag.* d'Ammonios semble avoir été aussi connu de la tradition syriaque⁵⁰. Cependant, il ne semble pas exister de traductions arabes des prolégomènes d'Ammonios⁵¹, ce qui ne veut pas dire que les définitions

⁴⁶ Pour d'autres références, cf. ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon*, introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Paris, 1990, p. 73, n. 5.

⁴⁷ Cf. le ch. 3 (Περὶ φιλοσοφίας) des *Capita philosophica (recensio fulsior)*, in: B. KOTTER (éd.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. I, Berlin, 1969, p. 56-57. Dans le même volume, B. Kotter édite un texte anonyme conservé dans un seul manuscrit, intitulé Φιλόσοφα ; selon l'éditeur, ce texte est souvent très proche de celui de Jean Damascène et doit être daté à peu près de la même période ; on y trouve une série de définitions dont les six définitions de la philosophie (p. 160).

⁴⁸ Cf. A. OUZOUNIAN, art. «David l'Invincible», *DPhA* II (1994) ; David the Invincible Philosopher, *Definitions and Divisions of Philosophy* ; V. CALZOLARI, «La version arménienne des *Prolegomena philosophiae* de David et son rapport avec le texte grec», in: V. CALZOLARI ET J. BARNES (éds) (2009), p. 39-65.

⁴⁹ Cf. J.-P. MAHÉ, art. «Ammonios d'Alexandrie» (Traditions géorgienne et arménienne), *DPhA* I, 1989, p. 169.

⁵⁰ Cf. H. HUGONNARD-ROCHE, art. «Porphyre de Tyr», *DPhA* Vb, 2012, p. 1452 («fragments appartenant aux prolégomènes à la philosophie»); *Id.*, «La tradition gréco-syriaque des commentaires d'Aristote», in: V. CALZOLARI, J. BARNES (éds), p. 153-173, surtout, p. 167 *sq.* Notons qu'un des premiers traducteurs d'Aristote en syriaque, Sergius de Resh'hayna (VI^e s.) a étudié à Alexandrie.

⁵¹ Cf. la mise en garde de H. HUGONNARD-ROCHE, art. «Porphyre de Tyr», *DPhA* Vb, 2012, p. 1460

n'ont pas pénétré dans le monde de l'Islam⁵². Ces définitions vont finalement être diffusées aussi dans l'Occident latin par quatre traductions (en tout cas) du XVI^e s., toutes postérieures à l'*editio princeps* de Venise de 1500⁵³.

Le texte grec que je traduis est celui de l'édition de l'Académie de Berlin de A. Busse⁵⁴, avec une ponctuation modifiée et quelques divergences signalées dans les notes. La traduction se veut plutôt littérale qu'élégante, pour un texte de nature scolaire, qui n'a guère de prétentions littéraires.

⁵² Cf. F. E. PETERS, *Aristotle and the Arabs. The Aristotelian Tradition in Islam*, New York / London, 1968, p. 81-82; l'auteur signale que la partie du cursus scolaire consacré à la philosophie en général «has been particularly fruitful in Islam» (p. 81). Cf. J. JOLIVET, «L'idée de la sagesse et sa fonction dans la philosophie des IV^e et V^e siècles (H.)», in: *Arabic Sciences and Philosophy*, Cambridge, vol. I, 1991, p. 31-65, repris in: *Perspectives médiévales et arabes*, Paris, 2006, p. 237-263, en particulier p. 242 où l'auteur cite l'*Épître des définitions et descriptions des choses* de al-Kindî (?).

⁵³ Cf. l'introduction de Busse à l'édition d'AMMON, *In Isag.*, p. XLI-XLIII. Le moyen âge disposait des deux commentaires de Boèce († vers 525) sur l'*Isagoge*, qui ne donnaient toutefois des six définitions de la philosophie que la sixième («est philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae» BOETH., *In Isag.* [ed. prima] I 3, p. 7,12-13 Brandt).

⁵⁴ AMMONIUS, *In Porphyrii Isagogen sive Quinque voces*, éd. A. Busse, CAG IV 3, Berlin, 1891.

Ammonius, *In Isag.* 1,2 - 9,24 (Busse)

<Prolégomènes à la philosophie>⁵⁵

[p. 1] Μέλλοντας ήμας ἄρχεσθαι φιλοσόφων λόγων ἀναγκαῖον ἐστὶ μαθεῖν τί ποτέ ἐστι φιλοσοφία. Δεῖ γὰρ τὸν ἀρχόμενόν του πρότερον μαθεῖν τί ὁν τυγχάνει· οὕτω γὰρ καὶ σπουδαιότερον ἀντιλήψεται τοῦ πράγματος. [5] Μανθάνομεν δὲ τὰ πράγματα ἐκ τῶν ὄρισμῶν. Καὶ πῶς δυνατὸν δι’ ὄρισμοῦ μαθεῖν πρᾶγμα ἀγνοούμενον τοῦ τί ἐστιν ὄρισμός; Ὁρισμὸς τοίνυν ἐστὶ λόγος σύντομος δεικνὺς τὴν τοῦ πράγματος φύσιν⁵⁶. Ὁρισμὸς δὲ λέγεται ἀπὸ μεταφορᾶς τῶν ἐν τοῖς χωρίοις ὅρων· ὥσπερ γὰρ ἐκεῖνοι περιλαμβάνουσι τὸ χωρίον καὶ χωρίζουσι τῶν ἀλλοτρίων, οὕτω καὶ οἱ ὄρισμοὶ περιλαμβάνουσι [10] τὸ πρᾶγμα καὶ χωρίζουσι τῶν ἄλλων ἀπάντων. Δεῖ τοίνυν ὄρισμὸν τῆς φιλοσοφίας εἰπεῖν, ὥσπερ καὶ τῆς γραμματικῆς ἀρχόμενοι τὸν ὄρισμὸν ἐμανθάνομεν, ὅτι γραμματική ἐστιν ἔμπειρία τῶν παρὰ ποιηταῖς καὶ συγγραφεῦσιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ λεγομένων· ὁμοίως καὶ ῥήτορικῆς ἀρχόμενοι τὸν ὄρισμὸν ἐμάθομεν, ὅτι ῥήτορική ἐστι δύναμις τεχνικὴ πιθανοῦ λόγου [15] ἐν πράγματι πολιτικῷ τέλος ἔχουσα τὸ εὗ λέγειν. Δεῖ οὖν καὶ τῆς φιλοσοφίας τὸν ὄρισμὸν μαθεῖν· αὕτη γάρ ἐστιν ἡ καὶ ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις τε καὶ τέχναις τοὺς ὄρισμοὺς παρέχουσα.

Πᾶσα οὖν ἐπιστήμη καὶ πᾶσα τέχνη ὑποκείμενόν τι ἔχει καὶ τέλος. Υποκείμενον μὲν οὖν ἐστι περὶ ὁ καταγίνεται, τέλος δὲ οὐ στοχάζεται καὶ [p. 2] ὁ βούλεται κοσμεῖν· οἷον ὁ ἰατρὸς ἔχει ὑποκείμενα μὲν τὰ ἀνθρώπεια σώματα (περὶ γὰρ ταῦτα καταγίνεται), τέλος δὲ τὸ ὑγιάσαι ταῦτα (τούτου γὰρ στοχάζεται), ὁμοίως καὶ ὁ τέκτων ὑποκείμενον μὲν ἔχει τὸ ξύλον, τέλος δὲ τὸ ποιῆσαι ἀβάκιον. Οἱ ὄρισμοὶ οὖν λαμβάνονται ἢ ἐκ τοῦ ὑπο[5]κειμένου ἢ ἐκ τοῦ τέλους ἢ καὶ ἀπὸ συναμφοτέρου· ἐκ μὲν τοῦ ὑποκειμένου ὡς ὅταν εἴπωμεν ‘ἰατρική ἐστιν τέχνη περὶ τὰ ἀνθρώπινα σώματα καταγινομένη’, ἐκ δὲ τοῦ τέλους ὡς ὅταν εἴπωμεν ‘ὑγείας περιποιητική’, ἐκ δὲ τοῦ συναμφοτέρου «τέχνη περὶ τὰ ἀνθρώπινα σώματα καταγινομένη ὑγείας περιποιητική». Ὁμοίως δὲ καὶ ἡ ἀστρονομία ἐπιστήμη οὖσα ἔχει [10] ὑποκείμενον τὰ οὐράνια σώματα, τέλος δὲ τὸ γνῶναι τὰς κινήσεις αὐτῶν.

Μάθωμεν οὖν καὶ τί ὑπόκειται τῇ φιλοσοφίᾳ καὶ τί τὸ τέλος αὐτῆς· καὶ οὕτω δυνητόμεθα τὸν ὄρισμὸν αὐτῆς ἀποδοῦναι. Ιστέον οὖν ὅτι αἱ μὲν ἄλλαι

⁵⁵ Ces prolégomènes vont jusqu’à 16,20 (Busse) et précédent l’introduction particulière à l’*Isagoge*; la formule conclusive de cette introduction générale est: Τοσαῦτα μὲν κοινῶς ὑπὲρ φιλοσοφίας εἰρήσθω· *ἰδίᾳ* δὲ περὶ τοῦ προκειμένου βιβλίου λέγομεν ταῦτα (16,19-20): «Voilà ce qu’on doit dire de façon générale sur la philosophie; le discours qui suit concerne en particulier le livre à commenter [scil. l’*Isagoge*]».

⁵⁶ Cf. *Infra*, 4,5: Ὁρισμὸς τοίνυν ἐστὶ λόγος σύντομος τῆς ἐκάστου φύσεως δηλωτικός. Dav. *Proleg.* 11,17-18; 13,16-18. On notera que cette définition est moins technique que celle donnée par Aristote dans les *Topiques* (I 101b38): ἐστι δ’ ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων.

Ammonius, *In Isag.* 1,2 - 9,24 (Busse)
*<Extrait des prolégomènes à la philosophie>*⁸²

<Prologue>

[p. 1] Quand nous nous disposons à aborder les discours philosophiques, il est nécessaire d'apprendre d'abord ce qu'est (*τί ἐστι*) la philosophie. Il faut en effet que celui qui commence quelque chose apprenne d'abord ce qu'est cette chose. De cette façon, il saisira aussi plus rapidement son objet. Or nous apprenons les choses à partir des définitions. Mais comment peut-on apprendre une chose par une définition, si on ignore ce qu'est une définition ? La définition est donc «une formule concise qui montre la nature de la chose». La définition (*όρισμός*) tire son nom par métaphore des bornes (*όρος*) qui délimitent les champs. De même que celles-ci délimitent le champ en le séparant de ceux des autres, de même les définitions délimitent l'objet et le sépare de tous les autres. Il faut donc formuler une définition de la philosophie, comme, en abordant la grammaire, nous apprenons sa définition, à savoir que «la grammaire est la connaissance empirique de ce qui est dit habituellement par les poètes et les écrivains». De la même manière, en abordant la rhétorique, nous en avons appris la définition, à savoir que «la rhétorique est la faculté technique de produire un discours persuasif sur un sujet politique et qui a sa fin dans le ‘bien parler’». Il faut donc apprendre aussi la définition de la philosophie, car c'est cette dernière qui donne aux autres sciences et arts leurs définitions.

Toute science et tout art ont un sujet déterminé (*ύποκείμενον*) et une fin (*τέλος*). Le sujet est ce dont ils traitent, la fin, ce qu'ils visent et [p. 2] ce qu'ils veulent mettre en ordre. Par exemple, le médecin a comme sujets les corps humains (c'est de cela qu'il traite), comme fin, de leur apporter la santé (c'est ce qu'il vise); de même, le menuisier a comme sujet le bois, comme fin, de produire un abaque. Les définitions sont donc tirées ou du sujet ou de la fin ou encore des deux ; tirées du sujet, comme lorsque nous disons «la médecine est l'art qui traite des corps humains», de la fin, comme lorsque nous disons «qui procure la santé», des deux, «l'art qui traite des corps humains et qui procure la santé». De même encore, l'astronomie, étant une science, a comme sujet les corps célestes, comme fin, de connaître leurs mouvements.

<Sujet et fin de la philosophie>

Apprenons donc quel est le sujet de la philosophie et quelle est sa fin. Nous pourrons ainsi donner sa définition. Il faut donc savoir que les autres sciences

⁸² Pour la structure de ces prolégomènes, cf. L. G. WESTERINK, «Introduction», p. XLIX-L.

ἐπιστῆμαι καὶ τέχναι περί τινα μερικὰ καταγίνονται, οἶνον ἡ τεκτονικὴ περὶ μόνα τὰ ξύλα, ἡ ἀστρονομία περὶ μόνα τὰ οὐράνια, μόνη δὲ ἡ [15] φιλοσοφία περὶ πάντα τὰ ὄντα καταγίνεται, τέλος δὲ ἔχει οὐ ποιῆσαι ταῦτα ἀλλὰ γνῶναι αὐτά.

Παραλαμβάνονται οὖν τῆς φιλοσοφίας ὄρισμοὶ πολλοί· πολλοὶ γὰρ καὶ πολλαχῷ ωρίσαντο τῶν παλαιοτέρων αὐτήν. “Ινα δὲ μὴ τοῖς φιλαιτίοις ἀκαίρου φιλοτιμίας ἐν τῷ παρόντι δῶμεν ἔγκλημα τοὺς ἑκάστου διεξιόντες ὅρους, ἀπόχρη πέντε ἡ ὀλίγῳ πλείους ἐπελθεῖν. Δύο [20] μὲν οὖν εἰσιν ἐκ τοῦ ὑποκειμένου, δύο δὲ ἐκ τοῦ τέλους καὶ ἔτερος ἐκ τῆς ὑπεροχῆς ἡς ἔχει πρὸς τὰς ἄλλας τέχνας.

“Εστιν οὖν ὁ πρῶτος οὗτος· «Φιλοσοφία ἐστὶ γνῶσις τῶν ὄντων ἡ ὄντα ἐστί»⁵⁷. Τὸ ‘ἡ’ ἀντὶ τοῦ ‘καθὸ ὄντα’ ἐστίν· οὐ γὰρ προτίθεται ὁ φιλόσοφος πάντας τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ ἀνθρώπους εἰδέναι κατὰ ἀριθμόν, ἀλλὰ [25] τίς ποτέ ἐστιν ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις. Τὴν γὰρ οὐσίαν ἑκάστου πράγματος [p. 3] καὶ τὸ εἶναι σκοπεῖ ὁ φιλόσοφος.

Τινὲς δὲ ὄριζονται οὕτως· «Φιλοσοφία ἐστὶ θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων γνῶσις»⁵⁸. Καὶ δῆλον ὅτι ὁ αὐτός (*scil. ὄρισμός*) ἐστι τῷ πρὸ αὐτοῦ, διαφέρει δὲ μόνῳ τῷ σαφεῖ τε καὶ ἀσαφεῖ· διεῖλε γὰρ τὰ ὄντα εἰς τὰ θεῖα καὶ ἀνθρωπίνα τὰ μὲν ἀΐδια εἰπὼν θεῖα, [5] τὰ δὲ ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ εἰπὼν ἀνθρωπίνα.

Οὗτος οὖν ὁ ὄρισμὸς καὶ ὁ πρῶτος ἐκ τοῦ ὑποκειμένου ἀποδίδονται, διενηρόχασι δὲ ἀλλήλων, ώς εἴρηται, τῷ σαφεῖ τε καὶ ἀσαφεῖ.

“Εστι δὲ καὶ τοιοῦτος ὄρισμὸς ἀπὸ τοῦ τέλους ὁ λέγων «Φιλοσοφία ἐστὶ ὄμοιώσις θεῷ»⁵⁹ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ». Οὕτω γὰρ ὁ Πλάτων ωρίσατο⁶⁰. Ο γὰρ θεὸς διττὰς ἔχει τὰς [10] ἐνεργείας, τὰς μὲν γνωστικάς, καθ’ ἃς τὰ πάντα γινώσκει, ώς καὶ οἱ ποιηταὶ σημαίνουσι λέγοντες

θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασι⁶¹,

⁵⁷ Cf. OLYMP., *In Alc.* 25,1-2 L. G. Westerink.

⁵⁸ Cf. OLYMP., *In Cat. (proleg.)* 16,23-24 Busse: αὐτὴν (*scil. τὴν φιλοσοφίαν*) γνῶσιν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων. Cf. e. g. ALCINOOS, *Didasc.* 152,5-6 (Whittaker): σοφία δ’ ἐστὶν ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων.

⁵⁹ Cf. H. MERKI, *Όμοιώσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg, 1952.

⁶⁰ Cf. *Theait.* 176a8 - b2: Διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. Φυγὴ δὲ ὄμοιώσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.

⁶¹ Od. IV 379; 468.

et arts traitent de certains êtres particuliers ; par exemple, l'art du charpentier, des objets en bois seulement, l'astronomie, des corps célestes seulement, mais seule la philosophie traite de tous les êtres et a pour fin non de les produire, mais de les connaître.

La tradition nous a transmis plusieurs définitions de la philosophie. Parmi les anciens, plusieurs l'ont définie et de plusieurs façons. Mais pour ne pas donner ici aux chicaneurs l'occasion de nous accuser d'une ambition déplacée en exposant les définitions de chacun, il suffit d'en présenter cinq ou un peu plus. Deux sont tirées du sujet, deux de la fin et une autre de la supériorité qui est la sienne par rapport aux autres arts.

<A. Définitions tirées du sujet>

[1]

La première définition est la suivante. «La philosophie est la connaissance des êtres en tant qu'ils sont êtres.» L'expression «en tant que» vaut pour «selon qu'ils sont êtres» ; en effet, le philosophe ne se propose pas de connaître tous les hommes singuliers qui existent au monde, mais ce qu'est la nature de l'homme. Le philosophe examine l'essence de chaque réalité [p. 3] et son être.

[2]

Certains la définissent ainsi : «La philosophie est la connaissance des réalités divines et humaines.» Or il est manifeste que cette définition est la même que la précédente ; elles ne diffèrent que par le plus ou moins de clarté. En effet, celle-ci a divisé les êtres en divins et humains, appelant les êtres éternels divins, ceux qui sont soumis à génération et corruption, humains.

Cette définition ainsi que la première sont données à partir du sujet, mais diffèrent entre elles, comme on l'a dit, par le plus ou moins de clarté.

<B. Définitions tirées de la fin>

[3] <Platon>

Il y a encore cette autre définition, tirée de la fin, qui dit : «La philosophie est l'assimilation à dieu autant qu'il est possible à l'homme.» C'est ainsi que Platon l'a définie. En effet, le dieu a deux types d'activités ; les unes sont *cognitives*, grâce auxquelles il connaît toutes choses, comme les poètes l'indiquent quand ils disent : «et les dieux connaissent toutes choses» ; les autres sont *providentielles*, s'exerçant sur les êtres inférieurs, grâce auxquelles il exerce sa providence sur le monde entier, comme le disent les poètes : «les dieux dispen-

τὰς δὲ προνοητικὰς τῶν καταδεεστέρων, καθ' ἀς τοῦ κόσμου ὅλου προνοεῖται, ώς καὶ οἱ ποιηταί φασι

[15] θεοὶ δωτῆρες ἐάων⁶².

'Ο δὲ φιλόσοφος κατ' ἄμφω βιούλεται ἐξομοιοῦν ἔαυτὸν τῷ θεῷ· βιούλεται γὰρ καὶ θεωρητὴς εἶναι τῶν πάντων (πάντα γὰρ ἐπισκέπτεται), καὶ μέντοι καὶ πρόνοιαν τῶν καταδεεστέρων ποιεῖται (ό γάρ τοι πολιτικὸς φιλόσοφος δικάζει καὶ νόμους τίθησιν)· ὥστε εἰκότως ἡ φιλοσοφία ὁμοίωσίς ἐστι θεῷ. [20] Τὸ δὲ «κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ» καλῶς πρόσκειται· οὔτε γὰρ ἡ γνῶσις ὁμοία οὔτε ἡ πρόνοια ἡ αὐτή,

ἐπεὶ οὐ ποτε φῦλον ὁμοῖον
ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων.⁶³

ὦν γὰρ αἱ οὐσίαι διάφοροι, τούτων καὶ αἱ τελειότητες διάφοροι ὑπάρχουσι. [25] Καὶ ἔστιν ἴδειν τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ζῷων· ἐπειδὴ γὰρ ὁ ἀνθρωπὸς καὶ ὁ ἵππος διάφορον ἔχουσι τὴν οὐσίαν, διάφορον ἔχουσι καὶ τὴν τελειότητα· ἀνθρώπου μὲν γὰρ τελειότης τὸ μετὰ λόγου καὶ φρονήσεως ζῆν, ἵππου δὲ τὸ ὄξεως θεῖν καὶ ἐν πολέμοις ἐπιτήδειον εἶναι. Καὶ ἐν αὐτοῖς δὲ τοῖς ἀλόγοις πολλὴ διαφορὰ ὑπάρχει τῶν τελειοτήτων, ἐπειδὴ καὶ τῆς [p. 4] οὐσίας αὐτῶν· ἄλλη μὲν ὑπάρχει κυνὸς τελειότης, ἄλλη δὲ ἵππου. Εἰ οὖν ἐπὶ τούτων διάφοροι εἰσιν αἱ τελειότητες παρὰ τὴν διάφορον οὐσίαν, πολλῷ μᾶλλον ἐπὶ ἀνθρώπου τε καὶ θεοῦ. Ἐπεὶ οὖν πολὺ διαφέρουσι κατὰ τὴν οὐσίαν, εἰκότως καὶ τὰς τελειότητας διαφερούσας ἔχουσι. Καλῶς οὖν πρόσ[5]κειται τῷ ὅρῳ τὸ «κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ». Ἐστιν οὖν ἡ φιλοσοφία «όμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ».

'Ἐκ ποίας δὲ αἰτίας ὥρμησεν οὕτως ὄρισασθαι τὴν φιλοσοφίαν, ρήτεον. Ἐπειδὴ γάρ, ώς εἴπον, διτταί εἰσιν αἱ τοῦ θεοῦ δυνάμεις, αἱ τε γνωστικαὶ καὶ αἱ πρακτικαί, διτταὶ δὲ καὶ αἱ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, αἱ τε θεωρητικαὶ καὶ πρακτικαί, ὁ δὲ φιλό[10]σοφος ἐκάτερον τῶν μερῶν τῆς ψυχῆς κοσμεῖν βιούλεται τῇ πρὸς τὸν θεὸν μιμήσει, τὸ μὲν τὴν τῶν ὄντων φύσιν ὅπως ἔχει ἐπισκεπτόμενος, τὸ δὲ τὰς παθητικὰς τῆς ψυχῆς κοσμῶν δυνάμεις καὶ τῶν ἄλλων ἐπιμελούμενος, εἰκότως ὁ Πλάτων ὁμοίωσιν εἶναι θεῷ τὴν φιλοσοφίαν κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ ώρίσατο.

[15] Ἐστι δὲ καὶ ἄλλος ὄρισμὸς ἐκ τοῦ τέλους ὁ λέγων «Φιλοσοφία ἐστὶ μελέτη θανάτου»⁶⁴. Ἐπεὶ δὲ ὁ προκείμενος ὅρος μελέτην θανάτου τὴν φιλοσοφίαν ὄριζει, ρήτεον ὅπως δεῖ τῆς τοῦ θανάτου μελέτης ἀκούειν. Κλεόμβροτος⁶⁵ γάρ τις ὀνόματι ἐγκύψας τῷ Πλάτωνος Φαίδωνι καὶ ὅτι μὲν

⁶² *Od. VIII* 325 von der Mühl (θεοί, δωτῆρες ἐάων).

⁶³ *Il. V* 441-442. Pour cette citation, cf. déjà PROCL., *In Alc.* 3,19-20 Segonds; *In Tim.* III 246,16-17 Diehl.

⁶⁴ Plat. *Phaed.* 81a1; cf. *Ibid.* 64a4-6.

⁶⁵ Cf. J.-M. FLAMAND, art. «Cléombrotos d'Ambracie», *DPhA* II (1994); voir aussi A. S. RIGINOS, *Platonica. The anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Leiden, 1976, p. 180-183. Parallèles: El., *Proleg.* 14,1-7; DAV., *Proleg.* 31,27-33; PS.-El., *In Isag.*

sateurs des biens». Or le philosophe veut se rendre semblable au dieu selon ces deux types d'activités. Il veut contempler toutes choses (en effet, il les examine toutes), et en vérité il exerce aussi sa providence sur les êtres inférieurs (de fait, le philosophe politique rend la justice et établit des lois). Ainsi, c'est à bon droit que la philosophie est assimilation à dieu. L'expression «autant qu'il est possible à l'homme» est ajoutée à raison; en effet, ni sa connaissance n'est semblable [à celle du dieu], ni sa providence n'est la même: «car jamais la race des dieux immortels et celle des hommes qui vont sur terre ne sont semblables.» En effet, les êtres dont les essences diffèrent, diffèrent aussi par leurs perfections. Cela se voit également chez les autres vivants; puisque l'homme et le cheval ont une essence différente, ils ont aussi une perfection différente. La perfection de l'homme consiste dans la vie accompagnée de raison et de sagesse, celle du cheval, dans la rapidité à la course et dans son adaptation à la guerre. Et chez les êtres sans raison eux-mêmes il y a aussi de grandes différences de perfections, puisque [p. 4] leur essence aussi diffère; la perfection du chien n'est pas celle du cheval. Par conséquent, si chez ces êtres les perfections diffèrent en proportion de leur différence d'essence, cela est bien davantage le cas entre l'homme et un dieu. Puisque ces derniers diffèrent grandement selon l'essence, il est naturel qu'ils possèdent des perfections différentes. C'est donc à raison qu'a été ajoutée à la définition l'expression «autant qu'il est possible à l'homme». La philosophie est donc «l'assimilation à dieu autant qu'il est possible à l'homme».

Il nous faut dire de quel principe est parti [Platon] pour définir ainsi la philosophie. Puisque, comme je l'ai dit, les puissances⁸³ du dieu sont doubles, les unes cognitives, les autres pratiques, que les puissances de notre âme sont doubles elles aussi, les unes théorétiques, les autres pratiques, et que le philosophe veut mettre en ordre l'une et l'autre partie de son âme par l'imitation du dieu, d'une part en examinant ce qu'il en est de la nature des êtres et d'autre part en mettant en ordre les puissances passives de l'âme et se souciant des autres êtres, c'est à bon droit que Platon a défini la philosophie comme «l'assimilation à dieu autant qu'il est possible à l'homme».

[4] <Platon>

Il y a encore une autre définition tirée de la fin qui dit: «La philosophie est le souci de la mort.» Puisque la présente définition définit la philosophie comme souci de la mort, il faut dire comment il convient d'entendre ce souci de la mort. Un certain Cléombrotos, en effet, après s'être penché sur le *Phédon* de Platon et avoir appris que le philosophe devait se soucier de la mort, sans

⁸³ Plus haut (3,10), Ammonios parlait dans le même sens d'ἐνέργεια (acte, activité).

δεῖ τὸν φιλόσοφον θάνατον μελετᾶν γνούς, ὅτῳ δὲ δεῖ τρόπῳ μὴ γνούς, [20] ἀνελθὼν ἀπὸ τοῦ τείχους ἐαυτὸν κατεκρήμνισε. Τούτου μαρτύριον ὁ τὸ εἰς αὐτὸ τὸ Ἀμβρακιωτικὸν μειράκιον ἐκθέμενος ἐπίγραμμα ποιητής· φησὶ γὰρ

Εἴπας ‘ “Ἡλιε, χαῖρε ” Κλεόμβροτος Ἀμβρακιώτης
 ηλατ’ ἀφ’ ὑψηλοῦ τείχεος εἰς Ἀίδην,
 ἄξιον οὐδὲν ἰδὼν θανάτου κακόν, ἀλλὰ Πλάτωνος
 [25] ἐν τῷ περὶ ψυχῆς γράμμῳ ἀναλεξάμενος.⁶⁶

Διὰ τὴν ἐξ ἀγνοίας τοίνυν συμβᾶσαν τῷ νέῳ ἐγχείρησιν ἐπισκεπτέον ἀν εἴη τί ποτε βούλεται ἡ ρήθεῖσα τοῦ θανάτου μελέτη.

Καὶ γὰρ καὶ ὁ Πλάτων παρακελεύεται μὴ ἐξάγειν ἐαυτόν. Φησὶ γοῦν οὕτως· “Ο μὲν οὖν [p. 5] ἐν ἀπορρήτοις περὶ αὐτῶν λεγόμενος λόγος, ὃς ἐν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ ἐαυτοὺς ἐκ ταύτης ἐξάγειν οὐδὲ ἀποδιδράσκειν, μέγας τίς μοι φαίνεται καὶ οὐ ράδιος διιδεῖν”⁶⁷. Οὐ δεῖ δὴ ἐξάγειν ἐαυτόν· ὥσπερ γὰρ ὁ ἐν φρουρᾷ ὑπάρχων καὶ καταδεθεὶς διά τι πλημμέλημα, εἰ βουλη[5] θείη ἀποδρᾶσαι, ἀνατρέπει ὅσον ἐφ’ ἐαυτῷ τοὺς νόμους, οὕτω καὶ ὁ σπεύδων διαλῦσαι τὸν δεσμὸν τοῦ σώματος τὸν δεθέντα ύπὸ τῆς προνοίας ἀνατρέπει τοὺς δημιουργικοὺς νόμους· οὐ δεῖ οὖν θανατᾶν. Εἰ τοίνυν ταῦθ’ οὕτως ἔχει, πῶς μελέτην θανάτου τὴν φιλοσοφίαν φαμέν; Πρόσεχε τοῖς λεγομένοις, καὶ λυθῆσεται ἡ ἀπορία. Ἰστέον ὅτι τοῦ ἀνθρώπου συνθέτου [10] ὅντος ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ ὁ σύνδεσμος διττὸς καὶ ἡ τῆς ψυχῆς λύσις διττή· ἔστι γὰρ ὁ φυσικὸς λεγόμενος δεσμός, καθ’ ὃν τῇ ψυχῇ δέδεται τὸ σῶμα καὶ ζωοποιεῖται ἐξ αὐτῆς, ἔστι καὶ ὁ προαιρετικὸς δεσμός, καθ’ ὃν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι δέδεται δουλεύοντα αὐτῷ κεκρατημένη ύπ’ αὐτοῦ. Διττὴ οὖν καὶ ἡ λύσις, ἡ μὲν τοῦ σώματος ἀπὸ τῆς ψυχῆς, ἡ δὲ [15] τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος. Καὶ ὁ θάνατος διττός, ὁ μὲν φυσικός, καθ’ ὃν πάντες οἱ ἄνθρωποι ἀποθνήσκομεν, τοῦτ’ ἔστι καθ’ ὃν χωρίζεται τὸ σῶμα ἀπὸ τῆς ψυχῆς, ὁ δὲ προαιρετικός, καθ’ ὃν οἱ φιλόσοφοι μελετῶσι χωρίζειν τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος. Καὶ κατὰ τοῦτο λέγονται μελετᾶν θάνατον, τοῦτ’ ἔστι χωρισμὸν ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος. Ἰστέον δὲ ὅτι οὐ [20] πάντως τοῦ σώματος χωρισθέντος τῆς ψυχῆς καὶ ἡ ψυχὴ χωρίζεται τοῦ σώματος· αἱ γὰρ φιλοσώματοι ψυχαὶ καὶ μετὰ θάνατον τὸν τῶν σωμάτων ἔτι περιέπουσιν ἔρωτα, καὶ τούτων εἶναι φασι τὰ φαινόμενα περὶ τοὺς τάφους «σκιοειδῆ φαντάσματα»⁶⁸. Άλλ’ οὐδὲ τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος χωριζομένης τὸ σῶμα παντελῶς χωρίζεται τῆς ψυχῆς· οἱ γὰρ φιλοσόφως [25]

ch. 12,4 *sq.*; cf. aussi: David l’Invincible (version arménienne), p. 73 Kendall-Thompson. Platon mentionne Cléombratos comme disciple de Socrate, absent le jour de la mort de Socrate; il se trouvait, dit-il, à Égine avec Aristippe de Cyrène (*Phaed.* 59c3-4).

⁶⁶ CALLIMAQUE, *Epigrammata* XXIII Pfeiffer; 53 Asper (corriger ηλατ’); cf. *Anthol.* *Pal.* VII 471 (épigramme attribuée à Callimaque); les éditeurs de Callimaque écrivent Κλεόμβροτος ὡμβρακιώτης.

⁶⁷ Cf. *Phaed.* 62b2-5 (avec des variantes).

⁶⁸ Cf. PLAT., *Phaed.* 81d1-3; El. *In Isag.* 13,32-34.

avoir compris de quelle manière, monta sur les remparts et se jeta dans le vide. En témoigne le poète qui a publié une épigramme sur le jeune homme d'Ambracie⁸⁴. Il dit en effet :

Ayant dit «Salut Hélios !» Cléombrotos d'Ambracie
 Sauta d'un haut rempart dans l'Hadès,
 Sans avoir vu aucun malheur justifiant la mort, mais
 Parce qu'il avait lu un écrit de Platon, celui sur l'âme.

Puisque, en fait, cet acte du jeune homme s'est produit par ignorance, il vaut la peine d'examiner ce que veut dire la formule «souci de la mort».

<Digression sur le suicide>

En réalité, Platon recommande lui aussi de ne pas sortir soi-même [de la vie]. De fait, il s'exprime en ces termes : «La formule [p. 5] qu'on prononce sur ces questions dans des cérémonies secrètes, selon laquelle nous autres hommes sommes dans une sorte prison et qu'on ne doit pas en sortir de soi-même ni s'en évader, me semble une formule d'importance mais difficile à percer.» Il ne faut donc pas sortir de soi-même [de la vie]. De même que celui qui est en prison et qui y est enfermé à cause de quelque crime, s'il veut s'évader, renverse les lois autant qu'il est en lui, de même celui qui s'empresse de délier le lien du corps, qui a été lié par la providence, renverse les lois démiurgiques. Il ne faut donc pas vouloir mourir. Or, s'il en est ainsi, dans quel sens disons-nous que la philosophie est «souci de la mort» ? Sois attentif à la formulation et la difficulté sera résolue. Il faut savoir que, puisque l'homme est un composé d'âme et de corps, le lien à son tour est double comme la séparation de l'âme ; il y a le lien qu'on appelle naturel, selon lequel le corps se trouve lié à l'âme et vivifié par elle, et le lien dépendant d'un choix délibéré, selon lequel l'âme se trouve liée au corps, devenant son esclave, parce qu'elle est dominée par lui. La séparation est à son tour double, celle du corps qui se sépare de l'âme et celle de l'âme qui se sépare du corps. Et la mort est double, la mort naturelle, selon laquelle nous les hommes nous mourons tous, c'est-à-dire selon laquelle le corps se sépare de l'âme, et la mort dépendant d'un choix délibéré, selon laquelle les philosophes se soucient de séparer leur âme du corps. C'est dans ce sens qu'on les dit se soucier de la mort, c'est-à-dire de la séparation de l'âme par rapport au corps. Et il faut savoir qu'il n'est pas vrai dans tous les cas que, lorsque le corps s'est séparé de l'âme, l'âme aussi est séparée du corps. En effet les âmes amoureuses des corps, même après la mort, continuent de cultiver l'amour des corps, et c'est d'elles dont on dit qu'apparaissent des «fantômes semblables à des ombres», autour des tombes. Mais il n'est pas vrai non plus que, lorsque l'âme est séparée du corps, le corps est entièrement séparé de l'âme. En effet, ceux qui vivent de façon philosophique se séparent du corps

⁸⁴ Ambracie (Αμβρακία ou Αμπρακία), cité grecque d'Épire, au nord du golfe d'Ambracie.

ζῶντες καὶ ἐν τῇ ζωῇ ὄντες ἔτι χωρίζουσιν ἑαυτοὺς τοῦ σώματος. "Εστιν οὖν ἡ φιλοσοφία μελέτη θανάτου, τοῦτ' ἔστι μελέτη χωρισμοῦ ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος.

Ζητήσαι δὲ λοιπὸν ἄξιον, ως εἰ τέλος ἔχει ἡ φιλοσοφία τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν, πῶς τὸν ὄρισμὸν τὸν λέγοντα «γνῶσις τῶν ὄντων ἡ ὄντα [30] ἔστι», καὶ πάλιν «γνῶσις θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων», ἐκ [p. 6] τοῦ ὑποκειμένου φαμὲν καὶ οὐκ ἐκ τοῦ τέλους. Ως γὰρ τὴν ιατρικὴν ἐπιστήμην περὶ τὰ ἀνθρώπινα σώματα καταγινομένην ἐκ τοῦ ὑποκειμένου φαμὲν ὄριζεσθαι, ὅταν δὲ ὑγείας περιποιητικήν⁶⁹, ἐκ τοῦ τέλους, ὅτι τούτου στοχάζεται, οὕτω δὴ καὶ ἐπὶ τῆς φιλοσοφίας, εἰ τέλος ἔχει τὴν τῶν ὄντων [5] γνῶσιν, ἐκ τοῦ τέλους εἶναι λέγειν δεῖ τοὺς ἀποδιδομένους ὄρισμούς. Ἐκεῖνο δὲ πρῶτον σκοπητέον, ως ἡ μὲν φιλοσοφία τὸ μέν τι ἔχουσα μέρος θεωρητικὸν τὸ δὲ πρακτικὸν διττὸν ἔχει καὶ τὸ τέλος· ὅταν γὰρ λέγωμεν εἶναι θανάτου μελέτην τὴν φιλοσοφίαν, ἐκ τοῦ πρακτικοῦ τέλους αὐτὴν ὄριζόμεθα, ὅταν δὲ γνῶσιν τῶν ὄντων ἡ ὄντα ἔστιν, ἐκ τοῦ γνωστικοῦ, [10] ὅταν δὲ ὄμοιώσιν θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ, ἐξ ἀμφοῖν. Ἡ μὲν οὖν ιατρικὴ μικτὴ οὖσα, ὅταν μὲν κατὰ μόνον τὸ θεωρητικὸν αὐτῆς ὄριζηται, λέγεται ἐπιστήμη περὶ τὰ ἀνθρώπινα σώματα καταγινομένη (καὶ εἰκότως ἐκ τοῦ ὑποκειμένου αὐτῆς τὸν ὄρισμόν φαμεν τοῦτον), ὅταν δὲ κατὰ τὸ οὐ ἔνεκεν τοιαύτῃ χρῆται θεωρίᾳ, ὑγείας εἶναι περιποιητική, καὶ ἐκ τοῦ [15] τέλους εἶναι τοῦτον λέγομεν τὸν ὄρισμόν. Ἡ δὲ φιλοσοφία ἀπλοῦν ἔχουσα τὸ θεωρητικὸν εἶδος (αὐτοῦ γὰρ καὶ μόνου ἔνεκεν γίνεται τοῦ γνῶναι τὰ πράγματα) οὐκ ἀν ἄλλον μὲν ἐκ τοῦ ὑποκειμένου δέξαιτο ὄρισμόν, ἄλλον δὲ ἐκ τοῦ τέλους. Ἡ γὰρ γνῶσις τινῶν ἔστι γνῶσις· ἅμα οὖν καὶ ὅτι γνῶσις καὶ τινῶν γνῶσις συμπεριλήψεται. Καὶ οἷμαί γε, εἴτε ἐκ τοῦ ὑπο[20]κειμένου τὸν τοιοῦτον ὄρισμὸν εἴτε ἐκ τοῦ τέλους εἴποι τις, οὐκ ἀν ἀμάρτοι, μᾶλλον δὲ ἐξ ἀμφοῖν εἴη ἄν. Άλλ' ἵσως πρὸς διαστολὴν τῶν ἄλλων ὄρισμῶν, τοῦ τε λέγοντος «όμοιώσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ» οὐ προσδιορίζοντος ἐν τίσιν ἡ ὄμοιώσις, καὶ τοῦ λέγοντος «μελέτη θανάτου» ἐκ τοῦ ὑποκειμένου τοὺς εἰρημένους ὄρους προσηγορεύσαμεν.

[25] "Εστι δὲ καὶ ἄλλος τῆς φιλοσοφίας ὄρισμὸς Ἀριστοτέλους⁷⁰ ἐκ τῆς ὑπεροχῆς αὐτῆς, ἡς ἔχει πρὸς τὰς ἄλλας ἐπιστήμας καὶ τέχνας, λέγων «Φιλοσοφία ἔστι τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν», τοιῷδε τινὶ

⁶⁹ Dans son apparat, Busse propose de corriger en περιποιητικὴν <λέγωμεν>; un ms. (M) a περιποιητική. Je propose de corriger le texte ainsi: ὅταν δὲ ὑγείας περιποιητικὴ <ἡ>.

⁷⁰ L. G. WESTERINK, «Introduction», renvoie à *Met.* A 2, 982a4 - b10 (= début du ch. 2); cf. plus particulièrement a16-19: καὶ τὴν ἀρχικωτέραν [ἐπιστήμην] τῆς ὑπηρετούσης μᾶλλον σοφίαν· οὐ γὰρ δεῖν ἐπιτάττεσθαι τὸν σοφὸν ἀλλ' ἐπιτάττειν, καὶ οὐ τούτον ἐτέρῳ πείθεσθαι, ἀλλὰ τούτῳ τὸν ἡττον σοφόν, et b4-6: ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης, ἡ γνωρίζουσα τίνος ἔνεκεν ἔστι πρακτέον ἔκαστον.

pendant qu'ils sont encore en vie. La philosophie est donc souci de la mort, c'est-à-dire souci de la séparation de l'âme par rapport au corps.

*<Digression sur la distinction sujet-fin
à propos de la définition de la philosophie>*

Il vaut la peine ensuite de chercher, dans la mesure où la philosophie a pour fin la connaissance des êtres, en quel sens nous affirmons que la définition disant que «la philosophie est connaissance des êtres en tant qu'êtres» et celle qui dit qu'elle «est connaissance des réalités divines et humaines» [p. 6] sont tirées du sujet et non de la fin. Comme nous affirmons que la science médicale, quand elle traite des corps humains, est définie par son sujet, mais que, lorsqu'elle procure la santé, elle l'est par sa fin, parce que c'est cela qu'elle vise, de même en va-t-il de la philosophie : si elle a pour fin la connaissance des êtres, il faut dire que les définitions qu'on en donne sont tirées de la fin. Mais il faut commencer par considérer ce point : ayant une partie théorétique et une partie pratique, la philosophie a une double fin. Quand nous disons que la philosophie est «souci de la mort», nous la définissons à partir de la fin pratique, mais lorsqu'on la dit «connaissance des êtres en tant qu'ils sont êtres», on tire sa définition de la partie cognitive, et lorsqu'on la dit «assimilation à dieu autant qu'il est possible à l'homme», on tire sa définition des deux parties. Or la médecine, étant mixte, lorsqu'on la définit selon sa seule partie théorétique, est dite une science qui traite des corps humains (et nous affirmons à bon droit que cette définition est tirée du sujet), mais lorsqu'elle use de cette connaissance théorique en vue de la fin visée, elle procure la santé, et nous disons que cette définition est tirée de la fin. Mais, puisque la philosophie comprend le genre théorétique pur (elle n'existe qu'en vue de ceci, connaître les réalités), elle ne peut recevoir une définition tirée du sujet et une autre tirée de la fin. En effet, la connaissance est connaissance de quelque chose ; on comprendra à la fois qu'elle est connaissance et connaissance de quelque chose. Et je pense que, si l'on disait qu'une telle définition est tirée ou du sujet ou de la fin, on ne se tromperait pas ; davantage, elle pourrait bien être tirée des deux. Mais peut-être que, pour les distinguer des autres définitions – celle qui dit que «la philosophie est l'assimilation à dieu autant qu'il est possible à l'homme», sans préciser en quoi il y a assimilation, et celle qui dit qu'elle est «souci de la mort» –, nous avons qualifié les [deux] définitions dont nous avons parlé à partir du sujet.

<C. Définition tirée de la supériorité de la philosophie : Aristote>

[5]

Il y a une autre définition de la philosophie, d'Aristote, tirée de sa supériorité par rapport aux autres sciences et arts : «La philosophie est l'art

τρόπω πρὸς ταύτην ιόντος τὴν ἀπόδοσιν. Τῶν γνώσεων αἱ μὲν εἰσὶ τέχναις πρέπουσαι, αἱ δὲ ἐπιστήμαις.

Αὗται δὲ αἱ τέχναις καὶ ἐπιστῆμαι [p. 7] κατὰ μὲν τοὺς λόγους οὐδὲν διαφέρουσιν ἀλλήλων (οἱ γὰρ ἑκάστης λόγοι καθ' ἑαυτοὺς μὲν ἄπταιστοί εἰσι), κατὰ δὲ τὴν ὅλην διαλλάττουσιν· αἱ μὲν γὰρ ἐπιστῆμαι περὶ τὰ ὡσαύτως ἔχοντα καταγίνονται, οἷον ἀστρονομία γεωμετρία ἀριθμητική, αἱ δὲ τέχναις περὶ τὰ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ μεταβαλλό[5]μενα. Ὅθεν τῆς γεωμετρίας οἱ λόγοι ἄπταιστοι μένουσιν, ὡς ἔχει ἐκεῖνος (*scil. ὁ λόγος*). ‘Παντὸς κύκλου τὰ ἀπὸ τοῦ κέντρου ἐπὶ τὴν περιφέρειαν διαστήματα ἵσα εἰσὶν ἀλλήλοις’⁷¹ (τοῦτο γὰρ ὡσαύτως ἔχον ἐστίν), οἱ δὲ τῆς ἱατρικῆς πταίουσιν, ὡς ὁ λέγων· ‘Τὰ ἐναντία τῶν ἐναντίων ιάματα’⁷², διὰ τὸ μὴ περὶ τὸ ὡσαύτως ἔχον ἀεὶ καταγίνεσθαι· πρῶτον μὲν γὰρ οὐδὲ πάντων τῶν νοση[10] μάτων ιάματά ἔστι· τί γάρ, ἐὰν ἡ νόσος ὀλεθρία ἦ; Ἀλλως τε ἔστιν ὅτε οὐ τὰ ἐναντία προσάγουσιν, ἀλλὰ τὰ ὅμοια, ὡς ἐπὶ τῶν κατὰ συμβεβηκός⁷³. πολλάκις γὰρ ψυχρὸν ὕδωρ ἐπιχεόμενον ἡτονηκυῖαν ἥδη θερμότητα ἀνεκαλέσατο.

Πάσαις τοίνυν ταῖς ἐπιστήμαις καὶ τέχναις ἡ φιλοσοφία τὰς ἀρχὰς δίδωσι· τῇ μὲν γὰρ γεωμετρίᾳ τοὺς καθολικοὺς λόγους (φιλοσόφων γὰρ τὸ [15] καθόλου ζητεῖν), ἄλλως τε ὁ γεωμέτρης τὸ σημεῖον ἀμερὲς λαμβάνει καὶ τὸ μέγεθος ἐπ’ ἄπειρον διαιρεῖ⁷⁴ καὶ ταύταις ἀναποδείκτως ταῖς ἀρχαῖς κέχρηται, ὁ δὲ φιλόσοφος ταῦτα δείκνυσιν. Ἐπειδὴ γάρ φησι· ‘Πᾶν τὸ περατοῦν τοῦ περατουμένου λείπεται μιᾶς διαστάσει’.⁷⁵ τὸ γὰρ σῶμα τρεῖς ἔχον διαστάσεις περατοῦται ὑπὸ τῆς ἐπιφανείας, ἥτις ἔχει δύο διαστάσεις, μῆκος [20] καὶ πλάτος (βάθος γὰρ οὐκ ἔχει, φαλλοῦ λείπεται τοῦ σώματος), ἡ δὲ ἐπιφάνεια δύο ἔχουσα διαστάσεις περατοῦται ὑπὸ τῆς γραμμῆς, ἥτις μίαν ἔχει διάστασιν τὸ μῆκος μόνον, ἡ δὲ γραμμὴ περατοῦται ὑπὸ τοῦ σημείου, ὃ δῆλον ὅτι οὐχ ἔξει οὐδὲμίαν διάστασιν, ἀλλ’ ἔσται ἀμερές, εἴ γε, ὡς εἴρηται, ‘πᾶν πέρας τοῦ περατουμένου λείπεται μιᾶς διαστάσει’. Ὅτι δὲ καὶ πᾶν [25] μέγεθος ἐπ’ ἄπειρόν ἔστι διαιρετόν, δείκνυσι λαμβάνων ὅτι ἡ τομὴ κατὰ σημεῖα γίνεται, ἅπερ οὐ συντίθενται οὐδὲ ποιοῦσι σῶμα. Οὐκοῦν τὸ σῶμα τρεῖς ἔχει διαστάσεις κατὰ σημεῖα διαιρούμενον, οὐδὲν γὰρ ἀφαιρεῖται ἡ διαίρεσις τοῦ σώματος πλὴν τοῦ

⁷¹ Cf. EUCL., *Elem.* I, def. 15.

⁷² Cf. HIPPOCR., *De vent.* I 5 (Hippocrate, t. V 1, *Des vents*; *De l'art*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris, 1988); pour ce principe de la médecine hippocratique, constamment cité par Galien, cf. la note de Jouanna, p. 131, n. 3.

⁷³ κατὰ συμβεβηκός *haud sanum* (Busse).

⁷⁴ Cf. la longue discussion d’Aristote sur l’infini en *Phys.* III 4-8, où le Stagirite discute entre autre de la division à l’infini des grandeurs (6, 206a26 : τὸ ἄπειρον ... ἐπὶ τῆς διαιρέσεως τῶν μεγεθῶν).

⁷⁵ Cf. SIMPL., *In Phys.* 47,26-31 : Δεῖξει γὰρ ὁ διαλεκτικὸς εἰ τύχοι ὅτι τὸ σημεῖον ἀμερὲς καὶ ἡ γραμμὴ μῆκος ἀπλατές καὶ τὸ ἐπίπεδον ὅτι μῆκος καὶ πλάτος μόνον ἔχει, προσλαμβάνων ἀξίωμα κοινόν, ὅτι τὸ σῶμα τριχῇ διαστατὸν καὶ ὅτι πᾶν τὸ περατοῦν τοῦ περατουμένου μιᾶς λείπεται διαστάσει. Καὶ ἡ πρώτη δὲ φιλοσοφία πασῶν ἀποδείξει τὰς ἀρχὰς διὸ καὶ τέχνῃ τεχνῶν καὶ ἐπιστήμῃ ἐπιστημῶν ἐκείνῃ ἀνευφημεῖται. Cet «axiome» est souvent cité par les néoplatonicien comme exemple d’universel. Cf. PROCL., *In Eucl.* 114,16-17; PHIOP., *In An. post.* 214,9, etc.

des arts et la science des sciences.» Il en rend compte de la façon suivante. Parmi les connaissances, les unes sont appropriées aux arts, les autres aux sciences. Or ces arts et ces sciences [p. 7] ne diffèrent pas entre elles selon les raisonnements (les raisonnements de chacune sont *en soi* infaillibles), mais elles se distinguent selon la matière. Les sciences traitent de ce qui se comporte [toujours] de la même manière, comme l'astronomie, la géométrie, l'arithmétique, mais les arts portent sur ce qui est le cas le plus souvent et qui change. De là vient que les raisonnements de la géométrie demeurent infaillibles, comme il en va de celui-ci : «Pour tout cercle, les distances qui vont du centre à la circonférence sont égales entre elles» (cela se comporte [toujours] de la même manière). Mais les raisonnements de la médecine sont faillibles⁸⁵, comme celui qui dit : «Les contraires soignent les contraires», parce qu'elle ne traite pas de ce qui se comporte toujours de la même manière. Tout d'abord, il n'est pas vrai qu'existent des remèdes pour toutes les maladies ; en effet, quel remède, quand la maladie est mortelle ? D'ailleurs, parfois on n'administre pas des contraires, mais des semblables, comme dans les cas accidentels (?)⁸⁶. Souvent, en effet, de l'eau froide versée [sur le malade] a ressuscité une chaleur qui était déjà affaiblie.

<Digression sur les sciences et les arts>

En vérité, la philosophie⁸⁷ donne aux sciences et aux arts leurs principes : à la géométrie elle donne les raisons universelles, car il appartient en effet aux philosophes de rechercher l'universel ; et c'est autrement que le géomètre prend le point comme sans partie et divise la grandeur à l'infini : il utilise ces principes sur un mode non démonstratif, tandis que le philosophe les démontre. Lorsqu'il affirme : «Tout limitant est inférieur d'une dimension au limité», c'est que le corps [solide] ayant trois dimensions est limité par sa surface, qui a deux dimensions, la longueur et la largeur (n'a pas de profondeur ce qui est «inférieur» au corps) ; que la surface ayant deux dimensions est limitée par la ligne, qui n'a qu'une dimension, la longueur seule ; que la ligne est limitée par le point, qui, évidemment, n'aura aucune dimension, mais sera sans partie, s'il est vrai, comme on l'a dit, que «toute limite est inférieure au limité d'une dimension». Et encore, que «toute grandeur est divisible à l'infini», [le philosophe] le montre en assumant que la section (*τομή*) se fait selon des points qui ne s'additionnent pas et ne forment pas un corps. Donc, le corps, divisé en points, a trois dimensions, car la division ne supprime rien du corps si ce n'est la quantité de la grandeur [enlevée], mais il ne supprime pas le fait qu'il ait trois dimensions. Par conséquent, la notion de corps admet la section à

⁸⁵ Il faut comprendre : en tant que tel il est infaillible, mais il peut changer de valeur de vérité quand la réalité elle-même change.

⁸⁶ Le texte grec semble corrompu ; cf. la note au texte grec.

⁸⁷ Il faut comprendre «la philosophie première», puisque la géométrie est une partie de la philosophie.

ποσοῦ τοῦ μεγέθους, τὸ δὲ τρεῖς ἔχειν διαστάσεις οὐκ ἀφαιρεῖται· οὐκοῦν ὁ λόγος τοῦ σώματος ἐπιδέχεται τὴν [30] εἰς ἄπειρον τομήν· εἰ δὲ ἡμῖν ἀδύνατός ἐστι διὰ τὴν σύμφυτον ἀσθένειαν ἀνυσθῆναι, οὐ διὰ τοῦτο ἀνήρηται. Τῇ δὲ ιατρικῇ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα· τῶν γὰρ φιλοσόφων ἀποδεικνύντων τέσσαρα εἴναι τῶν ἐν γενέσει σωμάτων [**p. 8**] τὰ στοιχεῖα, ταῦτα δὴ τὰ πολυθρύλλητα, καὶ οὕτε πλείονα οὕτε ἐλάττονα, ἐκεῖνοι (*scil.* οἱ ιατροί) ώμολογημένον τοῦτο λαμβάνοντες ἐκ τούτων προσεχῇ στοιχεῖα τοὺς τέσσαρας χυμοὺς γεννᾶσθαι φασι ἀναλόγως ἐκείνοις τοῖς πορρωτέρῳ στοιχείοις τούτους λαμβάνοντες. Ἐτι μὴν καὶ ῥητορικῇ φιλοσοφίᾳ τὰς ἀρχὰς [5] δίδωσιν· ἀναλόγως γὰρ τῇ τε ἐπαγωγῇ καὶ τῷ συλλογισμῷ τὸ παράδειγμα καὶ τὸ ἐνθύμημα ὁ ῥήτωρ λαμβάνει· ὥσπερ γὰρ ὁ συλλογισμὸς ἀληθῆς ἐστιν, ἐπειδὴ τὸ ἀναγκαῖον ἔχει, οὕτως καὶ τὸ ἐνθύμημα ἀληθές βούλεται εἶναι, μιᾶς μέντοι προτάσει τοῦ συλλογισμοῦ λείπεται, ὅθεν καὶ συλλογισμὸς ἀτελῆς λέγεται. Συλλογισμὸς δέ ἐστι ‘λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἔτερόν [10] τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι’. Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἀναλογεῖ καὶ τῇ ἐπαγωγῇ τὸ παράδειγμα· ὥσπερ γὰρ ἐκείνη τὸ ώς ἐπὶ τὸ πολὺ ἔχει καὶ τὸ εἰκός, οὐ πάντως δὲ τὸ ἀληθές, οὕτω καὶ τὸ παράδειγμα. Διαφέρει δὲ καὶ ταῦτα ἀλλήλων, ὅτι ἡ μὲν ἐπαγωγὴ λόγος ἐστὶν ἀπὸ τῶν μερικῶν τὰ καθόλου πιστούμενος, τὸ δὲ παράδειγμα ἀπὸ [15] τῶν μερικῶν τὰ ἐπὶ μέρους πιστοῦται. Καὶ τὰ ἐπιχειρήματα δὲ ἐκεῖθεν λαμβάνει· περὶ γὰρ τοπικῶν ὁ Ἀριστοτέλης ἐν τῇ λογικῇ διείλεκται καὶ δλως ῥητορικὰς τέχνας ἐπραγματεύσατο. Οὐκοῦν καὶ ἡ ῥητορικὴ παρὰ φιλοσοφίας τὰς ἀρχὰς εἷληφεν, ἄλλως τε καὶ ὁ ῥήτωρ κέχρηται τῷ καλῷ καὶ τῷ δικαίῳ καὶ τῷ συμφέροντι οὐκ εἰδὼς ποῦ ποτε θεωρεῖται τὸ δί[20]καιον, οὐδὲ εἰ ταῦτόν ἐστι τῷ συμφέροντι· ἔστι γὰρ ὅπου εἰς ταῦτὸν αὐτὸν κομίζουσι τῷ δικαίῳ, ἔστι δ’ ὅτε καὶ διαιροῦσιν αὐτὸν καὶ ἐναντίον τίθενται· δείκνυται δὲ ὅτι ταῦτά⁷⁶ ἔστι καὶ ἀντιστρέφει. Καὶ γραμματικὴ δὲ ὁμοίως· περὶ γὰρ τόνους καὶ χρόνους καταγίνεται, ἅπερ ἐστὶ μουσικῆς, ἡ δὲ μουσικὴ φιλοσοφίας ἔστι μέρος.

Οὐ μόνον δὲ αἱ λογικαὶ τέχναι καὶ ἐπιστῆμαι [25] δέονται φιλοσοφίας ἄλλα καὶ αἱ βάναυσοι λεγόμεναι τέχναι. Ο γοῦν οἰκοδόμος τῇ καθέτῳ χρῆται πρὸς τὸ διακρῖναι, εἴτε ὅρθιός ἐστιν ὁ τοῖχος ἢ οὐ, τίς μέντοι ἡ κάθετος οὐκέτι

⁷⁶ ταῦτά Busse. Je lis ταῦτά.

l'infini. Mais, s'il est impossible pour nous de réaliser cette notion à cause de notre faiblesse congénitale, celle-ci ne s'en trouve pas supprimée pour autant. La philosophie donne encore à la médecine les quatre éléments. Alors que les philosophes démontrent que les éléments qui sont dans les corps soumis à la génération sont au nombre de quatre, [p. 8] les quatre éléments bien connus, ni plus ni moins, les médecins reçoivent cela comme admis en l'empruntant aux philosophes et disent que les quatre humeurs sont engendrées comme éléments immédiats, prenant celles-ci de façon analogue à ces éléments plus éloignés⁸⁸. La philosophie donne encore ses principes à la rhétorique. En effet, le rhéteur prend l'exemple et l'enthymème de façon analogue à l'induction et au syllogisme. De même que le syllogisme est vrai, puisqu'il comprend le nécessaire, de même l'enthymème veut être vrai, tout en se présentant comme inférieur au syllogisme par l'absence d'une prémissse; c'est pourquoi on l'appelle aussi syllogisme incomplet. Or le syllogisme est «un raisonnement dans lequel certaines choses ayant été posées une chose différente de celles-ci en résulte nécessairement du fait de l'existence de celles-ci»⁸⁹. De la même façon, l'exemple est analogue à l'induction. En effet, de même que l'induction comprend ce qui se produit le plus souvent et le vraisemblable, mais non pas dans tous les cas le vrai, de même en va-t-il pour l'exemple. Ils diffèrent l'un de l'autre en ce que l'induction est un raisonnement qui établit l'universel à partir du particulier⁹⁰, tandis que l'exemple établit le particulier à partir du particulier. Et la rhétorique tire ses arguments (*épichérèmes*)⁹¹ de la philosophie. Aristote a discuté des topiques (*scil. des lieux communs*) dans sa logique et a traité d'une façon générale des arts rhétoriques. Donc, la rhétorique a, elle aussi, reçu ses principes de la philosophie ; et en particulier le rhéteur utilise [la notion] de beau, de juste et d'utile en ignorant où réside ($\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\tau\alpha\iota$) le juste et s'il est identique à l'utile. En effet, tantôt [les rhéteurs] identifient l'utile au juste, tantôt ils l'en distinguent et en font un contraire. Mais [le philosophe ?] démontre qu'ils sont identiques et sont convertibles⁹². Il en va de même encore de la grammaire. Elle traite des tons et des temps, ce qui relève précisément de la musique ; or la musique est une partie de la philosophie.

Non seulement les arts et les sciences rationnels ont besoin de la philosophie, mais aussi les arts appelés manuels. De fait, l'architecte se sert du fil

⁸⁸ Comprendre «plus éloignés» dans le sens de «plus primitifs».

⁸⁹ ARIST., *An. pr.* I 1, 24b18-20.

⁹⁰ Cf. ARIST., *Top.* I 12, 105a13-14 (Brunschwig) : Ἐπαγωγὴ δὲ ή ἀπὸ τῶν καθ' ἔκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος.

⁹¹ L'épichérème est un syllogisme ou une déduction dialectique (ARIST., *Top.* VIII 11, 162a16 Brunschwig).

⁹² Le passage parallèle d'Élias est plus explicite : la rhétorique ignore elle-même ce qu'est réellement l'utile, le juste et le beau, et, pour cette question, elle nous renvoie au philosophe politique (21,18-23 ; 22,14-19). Cf. aussi DAV., *Proleg.* 72,21-23 (convertibilité du bien, du juste et de l'utile) ; sur cette question platonicienne, cf. PROCL., *In Alc.* 294,1-297,20.

οῖδεν. Ό μέντοι φιλόσοφος οἶδεν εὐθὺς τὴν αἰτίαν· ἐρεῖ γὰρ ὅτι πάντα τὰ βάρη αὐτοφυῶς ἐπὶ τὸ κέντρον ὄρμῃ, ὅθεν πρὸς ὄρθας γωνίας πανταχόθεν τὰ βάρη καταφέρεται, αἱ δὲ ὄρθαι [p. 9] γωνίαι ἀπαρέγκλιτοι εἰσι. Καὶ ὁ τέκτων δὲ πρὸς τὸ εὐθὺς ποιῆσαι τὸ ξύλον τῇ στάθμῃ κέχρηται· τίς μέντοι ἡ τῆς εὐθείας φύσις, οὐκέτι οἶδεν. Ἡ δὲ γεωμετρία, μέρος τι οὖσα καὶ αὐτὴ φιλοσοφίας, ἐρεῖ· ‘εὐθεῖα γάρ ἐστιν ἡτις ἔξ ισου τοῖς ἐφ’ ἑαυτῆς σημείοις κεῖται’⁷⁷. Όμοίως δὲ καὶ πάσας τὰς [5] ἄλλας ἐπιστήμας καὶ τέχνας ἀπὸ φιλοσοφίας τὰς ἀρχὰς ἔχούσας ἐστιν εύρειν. “Ἐστιν οὖν ἡ φιλοσοφία τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν.

Ο μέντοι Πυθαγόρας⁷⁸ φησὶ «Φιλοσοφία ἐστὶ φιλία σοφίας» πρῶτος τῷ παρὰ τοῖς παλαιοτέροις ἐπιστήμας ἀμαρτήματι. Ἐπειδὴ γὰρ ἐκεῖνοι σοφὸν ὠνόμαζον τὸν ἡντιναοῦν μετιόντα τέχνην, ὃν εἰς ἦν καὶ Ἀρχίλοχος [10] λέγων

τρίαιναν ἐσθλὸν⁷⁹ καὶ κυβερνήτης σοφός,
καὶ ὁ ποιητὴς
ἐπεὶ σοφὸς ἥραρε τέκτων⁸⁰
καὶ
[15] εὗ εἰδὼς σοφίης ὑποθῆμοσύνησιν Αθήνης⁸¹,

μεθίστησι τὴν προσηγορίαν ταύτην ἐπὶ τὸν θεὸν ὡς μόνον ἐκεῖνον καλεῖσθαι σοφόν, τὸν θεόν φημι, σοφίαν τε καὶ τὴν τῶν ὄντων ἀιδίων ἔχοντα γνῶσιν. Ὁρῶν δὲ τοὺς μὲν ἐπὶ ῥήτορικὴν τοὺς δὲ ἐπὶ γραμματικὴν τοὺς δὲ ἐπὶ τὴν τῶν φυσικῶν ζήτησιν τρέχοντας, ἄλλους δ’ αὐτὸν ἐφ’ ἔτερα, [20] προσαγορεύει τοὺς τὴν τῶν φυσικῶν θεωρίαν ἀσκοῦντας φιλοσόφους οίονει φιλοῦντας τὸν σοφόν, ὅπερ ἡξίουν καλεῖν τὸν θεόν, τὴν δὲ τούτων γνῶσιν φιλοσοφίαν ἀναλόγως τὴν φιλίαν τῆς σοφίας· σοφίαν γὰρ, ὡς ἡδη εἴρηται, τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν ὠνόμαζε. Ταῦτα Πυθαγόρας. Εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλοι τῆς φιλοσοφίας ὄρισμοί, ἀρκοῦσι δὲ καὶ οὗτοι.

⁷⁷ EUCL., *Elem.* I, def. 4. Cf. le commentaire de cette définition dans Procl. *In Eucl.* 103,19 - 1113,25. Pour l'interprétation de cette définition, cf. B. VITRAC, *Euclide, Les Éléments*, vol. I, traduction et commentaire par B. V., Paris, 1990, p. 154-156.

⁷⁸ Cf. NICOM., *Introd. arithm.*, I 1.1: Οἱ παλαιοὶ καὶ πρῶτοι μεθοδεύσαντες ἐπιστήμην κατάρχαντος Πυθαγόρου ωρίζοντο φιλοσοφίαν εἶναι φιλίαν σοφίας: «Les anciens qui les premiers ont enquêté avec méthode sur la science, en commençant par Pythagore, ont défini la philosophie comme l'amour de la sagesse (*ou du savoir*).»

⁷⁹ ἐσθλὴν Busse. Comme la plupart des éditeurs modernes d'Archiloque, je traduis la leçon ἐσθλός, qui est celle, semble-t-il, du manuscrit D d'Ammonios (cf. ARCHILOQUE, éd. Lasserre, 1958, fr. 33 ; M. L. WEST, *Iambi et elegi Graeci*, t. I, Oxford, 1971, fr. 211).

⁸⁰ Cf. II. XXIII 712 (τοὺς τε κλυτὸς ἥραρε τέκτων); la tradition à laquelle Ammonios se rattache lit σοφός à la place de κλυτός; cf. PIND., *Pyth.* III 113-114: (ἐπεα) τέκτονες οἰα σοφοὶ | ἄρμοσαν: «(des poèmes) qu'ont composés d'habiles (sages) artistes»; il a pu y avoir contamination inconsciente entre les deux textes. La même citation, avec la leçon σοφός, se trouve dans les trois autres prolégomènes: ÉLIAS (24,3); DAVID (46,8), PS.-ÉLIAS (ch. 17. 5), et chez d'autres commentateurs de l'École d'Ammonios.

⁸¹ Cf. II. XV 412 Allen: ὅς (scil. τέκτων) ῥά τε πάσης | εὗ εἰδῆ σοφίης ὑποθῆμοσύνησιν Αθήνης.

à plomb ($\eta \kappa\alpha\theta\epsilon\tau\omega\zeta$)⁹³ pour juger si le mur est droit ou non; cependant, ce qu'est [réellement] le fil à plomb, il l'ignore. Mais le philosophe en connaît immédiatement la cause. Il dira que tous les poids tendent spontanément vers le centre – de là vient que ces poids se portent vers le bas en formant de tous côtés des angles droits [par rapport au sol] –, et que les angles droits [p. 9] ne comportent pas de déviation. Le menuisier de son côté se sert du cordeau pour que la planche soit droite; cependant, il ignore quelle est la nature de la ligne droite. Mais la géométrie, qui est elle aussi une partie de la philosophie, dira: «Est droite la ligne qui s'étend de façon égale par rapport aux points qui sont sur elle.» De la même façon, on peut trouver que toutes les autres sciences et tous les arts tiennent leurs principes de la philosophie. Par conséquent, la philosophie est l'art des arts et la science des sciences.

<Définition étymologique: Pythagore>

[6]

Mais Pythagore affirme que «la philosophie est l'amour de la sagesse», critiquant le premier l'erreur commise par les penseurs antérieurs. Comme ceux-ci appelaient sage celui qui s'adonnait à un art quelconque, parmi lesquels figurait Archiloque disant: «excellent au maniement du trident et un sage pilote», et le Poète: «car un sage charpentier l'a construit» et «expert en sagesse⁹⁴ grâce aux conseils d'Athèna», Pythagore voulut transférer cette appellation au dieu, de manière à ce que lui seul soit appelé sage, je veux dire le dieu, en tant qu'il possède la sagesse et la connaissance des êtres éternels. Et voyant que les uns se lancent dans la rhétorique, les autres dans la grammaire, d'autres dans l'enquête sur les choses de la nature, d'autres encore dans d'autres domaines, il nomma ceux qui s'exercent à l'étude des choses de la nature «philo-sophes», comme s'ils étaient l'ami du sage – c'est ainsi qu'il voulait appeler le dieu –, et la connaissance de ces choses, philosophie, par analogie avec l'amour de la sagesse. En effet, comme on l'a dit, il appelait sagesse la connaissance qui appartient au dieu. Voilà pour Pythagore. Il y a encore d'autres définitions de la philosophie, mais celles-là suffisent.

(Suit la seconde partie consacrée aux divisions de la philosophie⁹⁵)

⁹³ Le même terme désigne aussi la perpendiculaire.

⁹⁴ Cela dit à propos d'un charpentier.

⁹⁵ On se propose de donner une traduction de cette deuxième partie dans un numéro ultérieur de la Revue.

Bibliographie

1. Abréviations

- CAG: *Corpus in Aristotelem Graecum*, Berlin, 1882-1909.
 DPhA: R. GOULET, *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, 1989 - .
 SVF = *Stoicorum veterum fragmenta*, éd. H. von Arnim, 4 vol., Leipzig, 1905 (t. I), 1903 (t. II-III), 1924 (t. IV indices par M. Adler).

2. Éditions des textes anciens

- AMMONIUS, *In Porphyrii Isagogen sive Quinque voces*, éd. A. Busse, CAG IV 3, Berlin, 1891. (= Ammon. *In Isag.*)
 DAVID, *Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*, éd. A. Busse, CAG XVIII 2, Berlin, 1904. (= David Proleg.)
 DAVID THE INVINCIBLE PHILOSOPHER, *Definitions and Divisions of Philosophy*, English translation of the old armenian version with introduction and notes by B. Kendall and R.W. Thomson, Chico (California), 1983. [Traduction et adaptation arménienne anonyme du précédent.]
 ÉLIAS, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, éd. A. Busse, CAG XVIII 1, Berlin, 1900. (= Élias *In Isag.*)
 GALENUS [ps.-Galien], *De partibus philosophiae libellus*, ed. E. Wellmann, Berlin, 1882.
 OLYMPIODORUS, *Prolegomena et in Categorias commentarium*, éd. A. Busse, CAG XII 1, Berlin, 1902. (= Olymp. *In Cat.*)
 PSEUDO-ELIAS (PSEUDO-DAVID), *Lectures on Porphyry's Isagoge*, introd., text and indices by L. G. Westerink, Amsterdam, 1967. [On trouvera une traduction des *Prolegomènes* au commentaire sur l'*Isagogè* dans : P. Müller-Jourdan, *Une initiation à la philosophie de l'Antiquité tardive. Les leçons du Pseudo-Elias*, Fribourg, 2007.] (= ps.-Elias *In Isag.*)

3. Monographies et articles

- BUSSE, A., «Die neuplatonischen Ausleger der Isagoge des Porphyrius», in: *Wissenschaftliche Beilage zum Programme des Friedrichs-Gymnasium*, Berlin, 1892.
 CALZOLARI, V. et BARNES J. (éds), *L'Œuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque. Commentaria in Aristotelem Armeniaca - Davidis Opera*, Vol. I, Leiden / Boston, 2009.

- FESTUGIÈRE, A. J., «L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V/VI^e siècles», *Museum Helveticum*, 26 (1969), p. 281-296. [Repris dans : A. J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, Paris, 1971, p. 535-550.]
- HADOT, I., «Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens», in : M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, 1987, p. 99-122.
- HADOT, I. (éd.), *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*, fasc. I, Introduction, 1^{re} partie (1-9,3 Kalbfleisch), Leiden, 1990.
- HEIN, Ch., *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, Frankfurt am Main, Bern, New York, 1985.
- MANSFELD, J., *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text*, Leiden, New York, Köln, 1994.
- PLEZIA, M., *De commentariis isagogicis*, Krakow, 1949.
- ROUECHÉ, M., «The definitions of philosophy and a new fragment of Stephanus the Philosopher», *Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinistik*, 40 (1990), p. 107-128.
- VANCOURT, R., *Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote. L'École d'Olympiodore, Étienne d'Alexandrie*, Lille, 1941.
- WESTERINK, L. G., «Introduction»⁹⁶, in : SEGONDS, A.-Ph., TROUILLARD, J., WESTERINK, L. G., [Anonyme], *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Trouillard, avec la collaboration de A.-Ph. Segonds, Paris, 1990, p. VI-XCIII.
- WILDBERG, Ch., «Three Neoplatonic introductions to philosophy : Ammonius, David and Elias», *Hermathena*, 149 (1990), p. 33-51.

⁹⁶ Une version partielle en anglais de cette introduction, avec la traduction de toutes les citations grecques, se trouve dans : R. SORABJI (ed.), *Aristotle Transformed. The ancient commentators and their influence*, London, 1990, p. 325-348.

