

ARISTOTE  
TRADUCTIONS ET ÉTUDES

---

**LE *PERI IDEÔN* D'ARISTOTE**

ÉTUDES RÉUNIES PAR  
MICHEL CRUBELLIER  
LEONE GAZZIERO

LOUVAIN-LA-NEUVE  
PEETERS  
2025

LE *PERI IDEÔN* D'ARISTOTE



ARISTOTE  
TRADUCTIONS ET ÉTUDES

---

**LE *PERI IDEÔN* D'ARISTOTE**

ÉTUDES RÉUNIES PAR  
MICHEL CRUBELLIER  
LEONE GAZZIERO

PEETERS  
LEUVEN - PARIS - BRISTOL, CT

2025

# ARISTOTE

TRADUCTION ET ÉTUDES

COLLECTION DIRIGÉE PAR P. DESTRÉE ET PUBLIÉE PAR LE

CENTRE DE WULF-MANSION

RECHERCHES DE PHILOSOPHIE ANCIENNE ET MÉDIÉVALE

À L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Publié avec le soutien du Laboratoire « Savoirs – Textes – Langage »

(CNRS - Université de Lille)

et de la Maison Européenne des Sciences de l'Homme et de la Société

(Lille, Nord de France)

A catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

ISBN 978-90-429-5533-2

eISBN 978-90-429-5534-9

D/2025/0602/71

© 2025, Peeters, Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven

Tous droits de reproduction, de traduction ou d'adaptation,  
y compris les microfilms, réservés pour tous pays.

## TABLE DES MATIÈRES

### TRADUCTION

par Michel CRUBELLIER

Avertissement .....	3
Traduction .....	7

### ÉTUDES

Leone GAZZIERO : Pas tout à fait perdu, pas tout à fait retrouvé : le Περὶ ἰδεῶν d'Aristote – mode d'emploi.....	31
Franco TRABATTONI : Οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων. Aristote, <i>Metaphysica</i> A, 9, 990b 15-17.....	59
Annick JAULIN : Le statut des Formes dans le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise à <i>Met.</i> A, 9, 76.8 - 78.25 .....	75
Francesco FRONTEROTTA : L'argument selon le penser .....	95
Michel CRUBELLIER : L'argument de l'égal. (Alex., <i>In Met.</i> 82.11 - 83.33) .....	119
Laura M. CASTELLI : <i>Aristotelis De ideis</i> . The Forms Destroy the Principles (Alex., <i>In Met.</i> 85.15 - 88.2). .....	151
Victor GYSEMBERGH : Le mélange des idées aux choses : théorie en quête d'auteur .....	181
Walter LESZL : On Aristotle's <i>De ideis</i> (Περὶ ἰδεῶν).....	191
Bibliographie .....	259



TRADUCTION



## AVERTISSEMENT

Michel CRUBELLIER  
(Université de Lille, CNRS,  
UMR 8163 STL « Savoirs Textes Langage »)

Pour la commodité du lecteur, nous donnons ici le texte grec des sections pertinentes du Commentaire d'Alexandre (de 79.1 à 88.2, et de 97.27 à 98.24) accompagné d'une traduction française<sup>1</sup>.

Le texte grec est une révision basée sur le texte édité par M. Hayduck en 1891, révision qui s'appuie sur les deux principes suivants :

— nous prenons acte des travaux plus récents qui ont montré que le commentaire contenu notamment dans les manuscrits L (Laurentianus 87.12) et F (Ambrosianus F 113), que Hayduck désignait comme une *altera recensio*, a été élaboré – en s'appuyant largement sur le commentaire d'Alexandre – par un auteur plus tardif (postérieur à Asclépius), et qu'à ce titre il appartient à la tradition indirecte du texte d'Alexandre<sup>2</sup>. Nous avons donc conservé, partout où il est grammaticalement correct et suffisamment sensé<sup>3</sup>, le texte donné par les

<sup>1</sup> Dans la traduction, les < > signalent des mots et expressions qu'il a été nécessaire d'ajouter en raison du caractère elliptique de la phrase grecque et dont la signification ne va pas de soi. Dans le texte grec et dans la traduction, nous avons placé entre [ ] des mots qu'il nous a semblé impossible de conserver.

<sup>2</sup> Cf. notamment Golitsis 2014 et Calvié 2015.

<sup>3</sup> La question de savoir ce qui est « suffisamment sensé » est évidemment sujette à interprétation. Il y a trois endroits dans lesquels il nous a semblé impossible de nous en tenir au texte transmis par la tradition directe. – 83.19 l'Idée, « modèle et image (*παράδειγμα καὶ εἰκὼν*) des choses qui viennent à être d'après elle » : rien dans le contexte ne justifie cette conception paradoxale de l'Idée comme image des choses. – 85.11 « au quatrième livre de son traité *Sur les Idées* » : les commentateurs modernes s'accordent à écarter comme peu vraisemblable l'hypothèse d'un *Peri Ideôn* en quatre livres (ou plus...) ; nous acceptons donc la correction de Rose 1863, p. 191 : ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ἰδέων ; – 86.16 les manuscrits qui représentent la tradition directe portent εἰκόνες

témoins de la tradition directe, notamment O (Laurentianus Plut. 85.1, non utilisé par Hayduck) et A (Parisinus gr. 1876).

- dans l'intention de proposer un texte ouvert à la diversité des interprétations possibles (et en particulier de celles qu'on trouvera dans les essais qui suivent), nous nous sommes abstenus autant que possible de toute intervention visant à améliorer le texte sur la base de conjectures ou de constructions herméneutiques ; mais on trouvera dans les essais qui suivent, sous la plume des différents auteurs, la discussion des questions de texte qu'ils ont jugées importantes.

Nous signalons en note les points sur lesquels notre révision s'écarte du texte de Hayduck de façon significative ; c'est-à-dire que nous ne mentionnons pas des variations dans l'ordre des mots, dans l'usage grammatical, etc., dès lors qu'elles ne passent pas le filtre d'une traduction française écrite selon les principes énoncés ci-dessus. Pour une représentation plus complète et exacte de l'état de la transmission du texte, on se reportera à l'excellent appareil de l'édition du Commentaire d'Alexandre par Golitsis : Alexander of Aphrodisias, *Commentary to Aristotle's Metaphysics (Books I-III)*, Critical edition with introduction and notes by Pantelis Golitsis, Berlin, W. de Gruyter 2022.

Dans le même esprit, la traduction française vise avant tout à faciliter l'accès au texte grec. Nous avons cherché avant tout à restituer le sens de chaque phrase en un français clair ; nous ne nous sommes donc pas astreints à cette rigueur (largement illusoire) qui consiste à rendre constamment le même mot ou la même expression grecque par un même mot ou expression en français. Cependant, étant donné le caractère technique des questions débattues dans le texte, nous devons éclaircir certains points de terminologie qui y jouent un rôle important.

Dans la discussion sur les Idées, la plupart des arguments portent sur les relations entre les objets de l'expérience ordinaire (les « sensibles »), les schèmes de langage et de pensée qui nous servent à les connaître, et enfin les contenus (« intelligibles ») de nos connaissances vraies. Dans le texte grec, un même mot – par exemple « homme », ἄνθρωπος – peut

εἰκόνων : « les choses (...) dont elles sont les Idées seront des images d'images » : mais rien dans le contexte ne suggère que les Idées puissent ou doivent être des images ; de sorte qu'il vaut mieux supprimer, ou suivre le texte de L (Laurentianus plut. 87, 12) et F (Ambrosianus F 113 sup.) qui porte εἰκόνες ἐκεῖνων : « ... seront des images de celles-ci ».

renvoyer aux personnes particulières que nous côtoyons et reconnaissons, ou encore à la désignation de toutes ces personnes comme des êtres humains, ou enfin à l'essence et au contenu de pensée que nous visons lorsque nous les reconnaissons comme tels<sup>4</sup>. Dans la traduction française, nous avons tenté de rendre ces variations au moyen d'artifices typographiques : le mot nu pour désigner les objets concrets, le mot entre guillemets pour les prédicats et désignations, et enfin le mot en italiques pour les essences ; mais on ne doit pas oublier qu'il entre nécessairement une part d'arbitraire et d'incertitude dans ce procédé. D'autant que, pour comble de complication, il arrive que ces différentes entités soient comptées ensemble, ce qui est typiquement le cas dans les arguments qui conduisent au paradoxe du Troisième Homme.

Enfin, un enjeu crucial de ces discussions est la position que les partisans des Idées leur assignent par rapport, d'une part, aux sensibles particuliers et, d'autre part, aux schèmes de langage et de pensée. Cette position particulière des Idées est fréquemment exprimée par la préposition *παρά*, qui exprime qu'un objet est pensé à la fois comme séparé d'un certain autre, et dans une certaine relation spécifique, voire une proximité particulière, avec cet autre. L'expression française *à côté de*, si on la prend au sérieux, exprime assez bien la réunion de ces deux aspects. Pour la clarté cependant, et selon les contextes, il nous a parfois semblé plus pertinent de la rendre par *à part de*, *indépendamment de*, ou *distinct de*. Le lecteur, surtout s'il n'est pas helléniste, gardera à l'esprit que toutes ces expressions signifient une seule et même notion.

Le vocabulaire de la séparation (*χωρίς*, *χωρίζειν*, *κεχωρισμένον*) exprime une notion voisine, avec cette différence que l'idée de séparation y est plus marquée que celle de proximité.

Pour ce travail, nous avons bénéficié des éditions ultérieures de D. Harlfinger et de P. Golitsis. Nous remercions les participants au séminaire de Lille ainsi que les membres du projet *Didaskalos*, en particulier Anne Balansard et Laurent Calvié.

<sup>4</sup> Dans le cas des Idées, le grec spécifie souvent (mais pas toujours) : « l'homme en soi », « l'égal en soi », ou « l'homme lui-même », « l'égal lui-même » (*αὐτοάνθρωπος*, *αὐτοίσιον*, *ὁ ἄνθρωπος αὐτός*, *τὸ ἴσον αὐτόν*).

[79] « Κατά τε γὰρ τοὺς λόγους τοὺς ἐκ τῶν ἐπιστημῶν εἶδη ἔσται πάντων ὄσων ἐπιστήμαί εἰσιν » (A, 9, 990b 11-13)

Πλεοναχῶς μὲν ταῖς ἐπιστήμαις πρὸς τὴν τῶν ἰδεῶν κατασκευὴν προσεχρήσαντο, ὡς ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ἰδεῶν λέγει·

ὧν δὲ νῦν μνημονεύειν [5] ἔοικε λόγων, εἰσὶ τοιοῦτοι. εἰ πᾶσα ἐπιστήμη πρὸς ἓν τι καὶ τὸ αὐτὸ ἐπαναφέρουσα ποιεῖ τὸ αὐτῆς ἔργον καὶ πρὸς οὐδὲν τῶν καθ' ἕκαστον, εἴη ἂν τι ἄλλο καθ' ἑκάστην παρὰ τὰ αἰσθητὰ αἰδίον καὶ παράδειγμα τῶν καθ' ἑκάστην ἐπιστήμην γινομένων. τοιοῦτον δὲ ἡ ἰδέα.

ἔτι ὧν ἐπιστήμαί εἰσι, ταῦτα ἔστιν· ἄλλων δὲ τινων παρὰ τὰ καθ' ἕκαστά εἰσιν αἰ·[10] ἐπιστήμαι· ταῦτα γὰρ ἄπειρά τε καὶ ἀόριστα, αἰ δὲ ἐπιστήμαι ὀρισμένον<sup>1</sup> ὀρισμένων· ἔστιν ἄρα τινὰ παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, ταῦτα δὲ αἰ ἰδέαι.

ἔτι εἰ ἡ ἱατρικὴ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη τῆσδε τῆς ὑγείας ἀλλ' ἀπλῶς ὑγείας, ἔσται τις αὐτοῦγία· καὶ εἰ ἡ γεωμετρία μὴ ἔστι τοῦδε τοῦ ἴσου καὶ τοῦδε τοῦ συμμετρου ἐπιστήμη ἀλλ' ἀπλῶς ἴσου καὶ ἀπλῶς συμμετρου, ἔσται τι αὐτόισον [15] καὶ αὐτοσύμμετρον, ταῦτα δὲ αἰ ἰδέαι.

<sup>1</sup> ὀρισμένον O (Laurentianus plut. 85, 1), A (Parisinus gr. 1876) ] ὀρισμένων Hayduck.

## TRADUCTION

Michel CRUBELLIER  
 (Université de Lille, CNRS,  
 UMR 8163 STL « Savoirs Textes Langage »)

Aristote, *Des Idées*  
 (Alexandre d'Aphrodise,  
*Commentaires à la Métaphysique d'Aristote*,  
 A, 79.1 - 88.2, et 97.27 - 98.24)

**[79] « Selon les arguments tirés des sciences, il y aura des Formes de tout ce qui est <connu par> des sciences » (A, 9, 990b 11-13)**

Ils s'appuyaient de plusieurs façons sur les sciences afin d'établir <l'existence> des Idées, comme il le dit au premier livre du traité *Sur les Idées*. Les arguments [5] qu'il paraît évoquer ici sont les suivants : si toute science, pour réaliser sa fonction, se réfère à un objet qui est un et le même, et ne se réfère à aucun des objets particuliers, alors il doit y avoir, pour chacune des sciences, un autre objet distinct des sensibles, qui est éternel et qui est modèle des objets qui tombent sous chaque science ; et ce qui est tel, c'est l'Idée.

Et encore : les choses qui font l'objet d'une connaissance scientifique sont <réelles>. Or les sciences portent sur certains autres objets à côté des singuliers ; [10] ceux-ci en effet sont infinis en nombre et indéterminés, alors que les sciences sont quelque chose de déterminé<sup>1</sup>. Il y a donc certains objets distincts des particuliers, et ce sont les Idées.

Et encore : si la médecine est connaissance, non pas de cette santé-ci, mais de *la santé* tout court, il y aura une certaine *santé en soi* ; et si la géométrie est connaissance, non pas de cet égal-ci et de cette commensurabilité-ci, mais de *l'égal* tout court et du *commensurable* tout court, il y aura un certain *égal en soi* [15] et un *commensurable en soi*, et ce sont les Idées.

οί δὴ τοιοῦτοι λόγοι τὸ μὲν προκείμενον οὐ δεικνύουσιν, ὃ ἦν τὸ ιδέας εἶναι, ἀλλὰ δεικνύουσι τὸ εἶναι τινα παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητά. οὐ πάντως δέ, εἴ τινα ἔστιν ἅ εἰσι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, ταῦτά εἰσιν ιδέαι· ἔστι γὰρ παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα τὰ κοινά, ὧν φαμεν καὶ τὰς ἐπιστήμας εἶναι.

ἔτι τε τὸ καὶ τῶν ὑπὸ [20] τὰς τέχνας ιδέας εἶναι· καὶ γὰρ πᾶσα τέχνη πρὸς ἓν τι ἀναφέρει τὰ γιγνόμενα ὑπ' αὐτῆς, καὶ ὧν εἰσιν αἱ τέχναι, ταῦτα ἔστι, καὶ ἄλλων τινῶν παρὰ τὰ καθ' ἕκαστά εἰσιν αἱ τέχναι.

καὶ ὁ ὕστερος δέ, πρὸς τῷ μηδὲ οὗτος δεικνύει τὸ εἶναι ιδέας, καὶ ὧν οὐ βούλονται ιδέας εἶναι κατασκευάζειν ιδέας δόξει. εἰ γὰρ διότι ἡ ἰατρικὴ μὴ ἔστι τῆσδε τῆς ὑγιείας [80] ἐπιστήμη ἀλλ' ἀπλῶς ὑγιείας, ἔστιν αὐτὸ τις ὑγίεια, ἔσται καὶ ἐπὶ τῶν τεχνῶν ἐκάστης. οὐ γὰρ τοῦ καθ' ἕκαστα οὐδὲ τοῦδε ἔστιν, ἀλλ' ἀπλῶς ἐκείνου περὶ ὃ ἔστιν, οἷον ἡ τεκτονικὴ ἀπλῶς βάρου ἀλλ' οὐ τοῦδε, καὶ ἀπλῶς κλίνης ἀλλ' οὐ τῆσδε· ὁμοίως καὶ ἡ ἀνδριαντοποιητικὴ καὶ ἡ γραφικὴ καὶ [5] ἡ οἰκοδομικὴ δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἐκάστη τεχνῶν ἔχει πρὸς τὰ ὑφ' ἑαυτῆν. ἔσται ἄρα καὶ τῶν ὑπὸ τὰς τέχνας ἐκάστου ιδέα, ὅπερ οὐ βούλονται.

« **Καὶ κατὰ τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν καὶ τῶν ἀποφάσεων** » (A, 9, 990b 13-14)

Χρῶνται καὶ τοιοῦτῳ λόγῳ εἰς κατασκευὴν τῶν ιδεῶν. εἰ ἕκαστος τῶν πολλῶν ἀνθρώπων ἀνθρωπός ἐστι καὶ τῶν ζῴων ζῷον καὶ ἐπὶ τῶν [10] ἄλλων ὁμοίως, καὶ οὐκ ἔστιν ἐφ' ἐκάστου αὐτῶν αὐτὸ αὐτοῦ τι κατηγορούμενον, ἀλλ' ἔστι τι ὃ καὶ πάντων αὐτῶν κατηγορεῖται οὐδενὶ αὐτῶν ταῦτὸν ὄν, εἴη ἄν τι τούτων παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα ὄντα ὄν κεισμένον αὐτῶν αἰδίων· αἰεὶ γὰρ ὁμοίως κατηγορεῖται πάντων τῶν

En fait, des arguments comme ceux-là, d'une part, ne démontrent pas ce qui est demandé – à savoir, qu'il existe des Idées –, mais ils démontrent qu'il y a certains objets à côté des objets singuliers sensibles. Mais, il ne suffit pas qu'il existe certains objets distincts à côté des particuliers pour que ce soient des Idées ; car à côté des particuliers il y a aussi les communs, et c'est précisément de ceux-ci que nous disons que les sciences <ont connaissance>.

Il y a en outre <cette objection>, que les effets [20] visés par les techniques seraient des Idées. De fait, toute technique rapporte ce qu'elle produit à un <modèle> unique, et ce dont les techniques sont <la production> est <réel>, et les techniques sont <production> de quelque chose d'indépendant des objets particuliers.

Quant au dernier argument, outre le fait que lui non plus ne démontre pas qu'il existe des Idées, on pourra estimer qu'il entreprend d'établir l'existence d'Idées pour des objets dont ils refusent qu'il y en ait. Car si, de ce que la médecine est la connaissance scientifique, non de cette santé-ci [80], mais de *la santé* tout court, il s'ensuit qu'il y a une certaine *santé en soi*, alors il y aura <quelque chose de cette sorte> pour chacune des techniques : chacune d'elles sera la technique non pas du particulier ou d'un ceci, mais de *cela*, tout court, dont elle est production : par exemple, la menuiserie sera <productrice> du *banc* tout court et non de ce banc-ci, et du *lit* tout court et non de ce lit-ci. Et la statuaire, la peinture et [5] l'architecture, et chacun des autres arts, sont dans la même relation à ce qu'elles produisent. Il y aura donc une Idée de ce qui est produit par chacune de ces techniques – ce qu'ils refusent.

**« Et d'après l'argument du “terme unique pour plusieurs choses”, il y aura des Formes pour les négations aussi » (A, 9, 990b 13-14)**

Ils se servent aussi d'un argument de cette sorte pour établir les Idées : si chacun des nombreux humains est *humain*, et chacun des animaux *animal*, et [10] de même dans tous les autres cas ; et s'il n'est pas possible, dans aucun de ces cas, que quelque chose soit prédiqué de soi-même, et qu'au contraire il y a quelque chose qui est prédiqué de tous sans être identique à aucun d'eux, alors il y aura à côté des particuliers et distinct d'eux, un objet de <chacun de> ces <types>, qui sera éternel : car on le prédique constamment et de la même façon de tous les <particuliers> numériquement interchangeable. Or, ce qui est un terme unique

κατ' ἀριθμὸν ἀλλασσομένων. ὁ δὲ ἓν ἐστὶν ἐπὶ πολλοῖς κεχωρισμένον τε αὐτῶν καὶ ἀίδιον, [15] τοῦτ' ἐστὶν ἰδέα· εἰσὶν ἄρα ἰδέαι. τοῦτόν φησι τὸν λόγον κατασκευάζειν ἰδέας καὶ τῶν ἀποφάσεων καὶ τῶν μὴ ὄντων. καὶ γὰρ ἡ ἀπόφασις κατὰ πολλῶν κατηγορεῖται μία καὶ ἡ αὐτὴ καὶ κατὰ μὴ ὄντων, καὶ οὐδενὶ τῶν καθ' ὧν ἀληθεύεται ἐστὶν ἡ αὐτή. τὸ γὰρ οὐκ ἄνθρωπος κατηγορεῖται μὲν καὶ καθ' ἵππου καὶ κυνὸς καὶ πάντων τῶν παρὰ τὸν ἄνθρωπον, καὶ [20] διὰ τοῦτό ἐστὶν ἓν ἐπὶ πολλῶν καὶ οὐδενὶ τῶν καθ' ὧν κατηγορεῖται ταῦτόν ἐστιν. ἔτι ἀεὶ μένει κατὰ τῶν ὁμοίων ὁμοίως ἀληθεύομενον· τὸ γὰρ οὐ μουσικὸν κατὰ πολλῶν ἀληθεύεται (πάντων γὰρ τῶν μὴ μουσικῶν), [81] ὁμοίως καὶ τῶν οὐκ ἀνθρώπων τὸ οὐκ ἄνθρωπος· ὥστε εἰσὶ καὶ τῶν ἀποφάσεων ἰδέαι. ὅπερ ἐστὶν ἄτοπον· πῶς γὰρ ἂν εἴη τοῦ μὴ εἶναι ἰδέα; εἰ γὰρ τοῦτό τις παραδέξεται, τῶν γε ἀνομογενῶν καὶ πάντη διαφερόντων ἔσται μία ἰδέα, γραμμῆς, ἂν οὕτω τύχη, καὶ ἀνθρώπου· οὐχ ἵππου γὰρ [5] ταῦτα πάντα. ἔτι ἔσται τῶν ἀορίστων τε καὶ τῶν ἀπείρων<sup>2</sup> μία ἰδέα. ἀλλὰ καὶ τοῦ πρώτου καὶ τοῦ δευτέρου· οὐ ξύλον γὰρ ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῶον, ὧν τὸ μὲν πρῶτον τὸ δὲ δεύτερον, ὧν οὔτε γένη οὔτε ἰδέας ἐβούλοντο εἶναι.

δῆλον δὲ ὅτι οὐδὲ οὗτος ὁ λόγος ἰδέας εἶναι συλλογίζεται, ἀλλὰ δεικνύει βούλεται καὶ αὐτὸς ἄλλο εἶναι τὸ κοινῶς κατηγορούμενον τῶν καθ' ἕκαστα [10] ὧν κατηγορεῖται.

ἔτι αὐτοὶ οἱ βουλόμενοι δεικνύειν ὅτι ἓν τι τὸ κοινῶς κατηγορούμενον ἐστὶ πλειόνων καὶ τοῦτό ἐστὶν ἰδέα, ἀπὸ τῶν ἀποφάσεων αὐτὸ κατασκευάζουσιν. εἰ γὰρ ὁ πλειόνων τι ἀποφάσκων πρὸς ἓν τι ἐπιναφέρων ἀποφήσει (ὁ γὰρ λέγων ἄνθρωπος οὐκ ἔστι λευκός, ἵππος οὐκ ἔστιν, οὐ καθ' ἕκαστον αὐτῶν ἰδίον τι ἀποφάσκει, ἀλλὰ πρὸς ἓν τι τὴν [15] ἀναφορὰν ποιούμενος τὸ λευκὸν ἀποφάσκει τὸ αὐτὸ πάντων), καὶ ὁ καταφάσκων ἂν πλειόνων τὸ αὐτὸ οὐ καθ' ἕκαστον ἄλλο, ἀλλὰ ἓν τι ἂν εἴη ὁ καταφάσκει, οἷον τὸν ἄνθρωπον κατὰ τὴν

<sup>2</sup> τῶν ἀορίστων τε καὶ τῶν ἀπείρων O, A ] τῶν ἀπείρων Hayduck.

pour plusieurs choses, distinct d'elles et éternel, [15] c'est cela une Idée ; il y a donc des Idées.

<Aristote> dit que cet argument aboutit à poser aussi des Idées des négations et de ce qui n'est pas. De fait une négation unique et identique se prédique d'un grand nombre de choses, y compris d'êtres qui ne sont pas, et elle n'est identique à aucun des objets dont elle se prédique de façon vraie. Par exemple, *non humain* se prédique du chien et du cheval et de tous les êtres qui ne sont pas des humains ; et [20] de ce fait <*non humain*> est un terme unique pour plusieurs choses et n'est identique à aucune de celles auxquelles il s'applique. En outre il est constamment vrai, et de façon semblable, pour des termes <déterminés de façon> semblable : par exemple *non instruit* s'applique de façon vraie à de nombreux êtres (à savoir, tous ceux qui ne sont pas instruits), [81] et de même *non humain* à tous ceux qui ne sont pas humains – si bien qu'il y aura aussi des Idées de négations, ce qui est très étrange : car comment pourrait-il y avoir une Idée de *ne pas être* <*ceci*> ? À supposer en effet que quelqu'un assume ce paradoxe, il y aura une Idée unique pour des êtres hétéroclites et différents en tout point : <une Idée unique>, si ça se trouve, pour une ligne et pour un être humain : car tous ces êtres sont [5] des *non-chevaux*. De plus, cela fera également une Idée unique pour des êtres indéterminés et en nombre illimité<sup>2</sup> ; mais en outre pour des termes qui sont <respectivement> premier et second : car *humain* et *animal* ne sont *pas du bois*, or l'un d'eux est premier et l'autre second – alors qu'ils refusent qu'il y ait des Idées pour <de telles situations>.

Et il est clair que cet argument non plus ne permet pas de conclure qu'il existe des Idées, et que lui aussi tend à montrer que ce qui est prédiqué en commun est autre chose que les particuliers [10] dont il est prédiqué. De plus, ceux qui veulent montrer que ce qui est prédiqué de plusieurs objets est un terme unique, et que c'est l'Idée, entreprennent eux-mêmes de l'établir en se fondant sur les négations. En effet, <disent-ils>, celui qui nie de plusieurs choses un même terme, le niera en se référant à un terme unique. C'est-à-dire que celui qui dit qu'un être humain *n'est pas blanc*, qu'un cheval *n'est pas blanc*, ne nie pas à propos de chacun quelque chose qui lui est propre ; mais c'est en se [15] référant à un terme unique qu'il nie à propos d'eux tous le même *blanc* ; et <de même> celui qui affirme un même terme à propos de plusieurs choses, n'affirme pas un terme différent pour chacune d'elles, mais plutôt, ce qu'il affirme doit être quelque chose d'unique, par exemple *humain*, en

πρὸς ἓν τι καὶ ταῦτόν ἀναφοράν· ὁμοίως γὰρ ὡς ἡ ἀπόφασις καὶ ἡ κατάφασις, ἔστιν ἄρα τι ὄν ἄλλο παρὰ τὸ ἓν τοῖς αἰσθητοῖς, ὃ αἰτιὸν ἔστι τῆς ἀληθοῦς ἐπὶ πλειόνων τε καὶ [20] τῆς κοινῆς καταφάσεως, καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ ἰδέα. τοῦτον δὴ τὸν λόγον φησὶν οὐ μόνον τῶν καταφασκομένων ἀλλὰ καὶ τῶν ἀποφασκομένων ἰδέας ποιεῖν· ὁμοίως γὰρ ἓν ἀμφοτέροις τὸ ἓν.

« Κατὰ δὲ τὸ νοεῖν τι φθαρέντος τῶν φθαρτῶν φάντασμα γάρ τι τούτων ἔστιν » (A, 9, 990b 14-15)

[25] Ὁ λόγος ὁ ἀπὸ τοῦ νοεῖν κατασκευάζων τὸ εἶναι ἰδέας τοιοῦτός ἐστιν. εἰ ἐπειδὴν νοῶμεν ἄνθρωπον ἢ πεζὸν ἢ ζῶον, τῶν ὄντων τέ τι νοοῦμεν καὶ οὐδὲν τῶν καθ' ἕκαστον (καὶ γὰρ φθαρέντων τούτων μένει ἡ αὐτὴ ἔννοια), δῆλον ὡς ἔστι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητά, ὃ καὶ ὄντων ἐκείνων καὶ μὴ ὄντων νοοῦμεν· οὐ γὰρ δὴ μὴ ὄν τι νοοῦμεν τότε. τοῦτο [82] δὲ εἰδός τε καὶ ἰδέα ἐστίν.

φησὶ δὴ τοῦτον τὸν λόγον καὶ τῶν φθειρομένων τε καὶ ἐφθαρμένων καὶ ὅλως τῶν καθ' ἕκαστά τε καὶ φθαρτῶν ἰδέας κατασκευάζειν, οἷον Σωκράτους, Πλάτωνος· καὶ γὰρ τούτους νοοῦμεν καὶ φαντασίαν αὐτῶν φυλάσσομεν καὶ μηκέτι ὄντων σώζομεν· φάντασμα [5] γάρ τι καὶ τῶν μηκέτι ὄντων. ἀλλὰ καὶ τὰ μηδ' ὅλως ὄντα νοοῦμεν, ὡς Ἴπποκένταυρον, Χίμαιραν·

ὥστε οὐδὲ ὁ τοιοῦτος λόγος ἰδέας εἶναι συλλογίζεται.

« Ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστατοι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρὸς τι ποιούσιν ἰδέας, ὧν οὐ φαμεν εἶναι καθ' αὐτὸ γένος, οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν » (A, 9, 990b 15-17)

Ὁ μὲν καὶ τῶν πρὸς τι κατασκευάζων ἰδέας λόγος τοιοῦτός ἐστιν. ἐφ' ὧν ταῦτόν τι πλειόνων κατηγορεῖται μὴ ὁμωνύμως, ἀλλ' ὡς μίαν

faisant référence à un terme qui est un et le même : car la prédication affirmative se comporte comme la négation. Ainsi donc il y a quelque chose d'autre à côté du <caractère> qui se trouve dans les sensibles, qui est la cause du fait que <cette> affirmation est vraie à propos de plusieurs choses et de [20] la prédication en commun <de ce terme> ; et ce quelque chose est l'Idée. – <Aristote> dit que cet argument produit des Idées non seulement des termes que l'on affirme, mais aussi de ceux que l'on nie, car l'unicité <du prédicat> est semblable dans les deux cas.

**« Et selon l'argument de “penser quelque chose alors que cela disparaît”, il y aura des Idées des objets périssables ; car on a une certaine image de ceux-ci »** (A, 9, 990b 14-15)

[25] L'argument qui entreprend d'établir l'existence d'Idées à partir de la pensée est comme suit : si, lorsque nous pensons *homme* ou *pédestre* ou *animal*, nous pensons bien quelque chose de réel, et qui n'est aucun des particuliers (puisqu'en effet, lorsque ceux-ci disparaissent, la même pensée demeure), alors il est clair qu'il existe quelque chose de distinct des sensibles, que nous pensons aussi bien lorsque ceux-là existent que lorsqu'ils n'existent pas ; en effet, ce que nous pensons alors n'est certainement pas un non-être. Et cela, [82] c'est une forme et une Idée.

<Aristote> dit que cet argument aboutit à produire des Idées de choses qui disparaissent et de choses qui ont disparu, et plus largement des Idées d'êtres particuliers et corruptibles, tels que Socrate ou Platon : de fait, lorsqu'ils ne sont plus, nous pensons à eux et nous en gardons une image (car il y a une certaine [5] représentation même des choses qui ne sont plus) ; et nous pensons aussi bien des êtres qui n'existent absolument pas, comme un centaure ou une chimère.

De sorte qu'un tel argument ne permet pas, lui non plus, de conclure à l'existence d'Idées.

**« En outre, parmi les plus rigoureux de ces arguments, les uns produisent des Idées de relatifs, dont nous nions qu'il existe un genre par soi ; et d'autres aboutissent au Troisième Homme »** (A, 9, 990b 15-17)

L'argument qui aboutit à poser des Idées y compris pour des relatifs est le suivant : lorsqu'un même prédicat s'applique à plusieurs objets non

τινὰ δηλοῦν φύσιν, ἤτοι τῷ κυρίως τὸ ὑπὸ τοῦ κατηγορουμένου σημαίνομενον [83] εἶναι ταῦτα ἀληθεύεται κατ' αὐτῶν, ὡς ὅταν ἄνθρωπον λέγωμεν Σωκράτην καὶ Πλάτωνα, ἢ τῷ εἰκόνας αὐτὰ εἶναι τῶν ἀληθινῶν, ὡς ἐπὶ τῶν γεγραμμένων ὅταν τὸν ἄνθρωπον κατηγοροῦμεν (δηλοῦμεν γὰρ ἐπ' ἐκείνων τὰς τῶν ἀνθρώπων εἰκόνας τὴν αὐτὴν τινα φύσιν ἐπὶ πάντων σημαίνοντες), ἢ [5] ὡς τὸ μὲν αὐτῶν ὄν τὸ παράδειγμα, τὰ δὲ εἰκόνας, ὡς εἰ ἀνθρώπους Σωκράτη τε καὶ τὰς εἰκόνας αὐτοῦ λέγοιμεν.

κατηγοροῦμεν δὲ τῶν ἐνταῦθα τὸ ἴσον αὐτὸ ὁμωνύμως αὐτῶν κατηγορούμενον· οὔτε γὰρ ὁ αὐτὸς πᾶσιν αὐτοῖς ἐφαρμόζει λόγος, οὔτε τὰ ἀληθῶς ἴσα σημαίνομεν· κινεῖται γὰρ τὸ ποσὸν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ μεταβάλλει συνεχῶς καὶ οὐκ ἔστιν ἀφορισμένον. [10] ἀλλ' οὐδὲ ἀκριβῶς τὸν τοῦ ἴσου λόγον ἀναδεχόμενον τῶν ἐνταῦθά ἐστὶ τι. ἀλλὰ μὴν ἀλλ' οὐδὲ ὡς τὸ μὲν παράδειγμα αὐτῶν τὸ δὲ εἰκόνα· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον θάτερον θατέρου παράδειγμα ἢ εἰκῶν. εἰ δὲ καὶ δέξαιτό τις μὴ ὁμώνυμον εἶναι τὴν εἰκόνα τῷ παραδείγματι, ἀεὶ ἔπεται ταῦτα τὰ ἴσα ὡς εἰκόνας εἶναι ἴσα τοῦ κυρίως καὶ ἀληθῶς ἴσου. εἰ δὲ τοῦτο, [15] ἔστι τι αὐτόισον καὶ κυρίως, πρὸς ὃ τὰ ἐνθάδε ὡς εἰκόνες γίνεται τε καὶ λέγεται ἴσα, τοῦτο δὲ ἐστὶν ἰδέα, παράδειγμα [καὶ εἰκῶν] τοῖς πρὸς αὐτὸ γινομένοις.

εἷς μὲν οὖν οὗτος λόγος ὁ καὶ τῶν πρὸς τι κατασκευάζων ἰδέας, δοκῶν ἐπιμελέστερον καὶ ἀκριβέστερον καὶ προσεχέστερον ἄπτεσθαι τῆς δεΐξεως τῶν ἰδεῶν. οὐδὲ γὰρ τὸ κοινὸν εἶναι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα [20] ἀπλῶς οὗτος ὁ λόγος δοκεῖ δεικνύναι, ὥσπερ οἱ πρὸ αὐτοῦ, ἀλλὰ τὸ παράδειγμά τι εἶναι τῶν ἐνταῦθα ὄντων κυρίως ὄν· τοῦτο γὰρ χαρακτηριστικὸν εἶναι δοκεῖ τῶν ἰδεῶν μάλιστα.

τοῦτον δὴ τὸν λόγον φησὶ καὶ τῶν πρὸς τι ἰδέας κατασκευάζειν. ἢ γοῦν δεΐξεις ἢ νῦν ἐπὶ τοῦ ἴσου προῆλθεν, ὃ ἐστὶ τῶν πρὸς τι· τῶν δὲ πρὸς τι οὐκ ἔλεγον ἰδέας εἶναι διὰ τὸ τὰς μὲν [25] ἰδέας καθ' αὐτὰς ὑφεστάναι αὐτοῖς οὐσίας τινὰς οὔσας, τὰ δὲ πρὸς τι ἐν τῇ πρὸς ἄλληλα

pas de façon équivoque, mais en tant qu'il manifeste une seule et même nature, il s'applique à eux de façon vraie, soit parce que ces objets sont proprement ce qui est indiqué [83] par le prédicat, comme lorsque nous appelons *homme* Socrate et Platon, soit parce que ces objets sont des images des objets véritables, comme lorsque nous appliquons *homme* à des figures dessinées (car nous faisons apparaître ces figures comme des images *d'hommes* en indiquant une certaine nature identique à propos d'elles toutes) ; soit [5] parce que l'un d'eux est le modèle et les autres des images, comme si nous appelions *homme* Socrate, d'une part, et d'autre part des portraits de lui.

Or nous appliquons aux choses d'ici l'*égal* lui-même, bien qu'il s'applique à elles de façon équivoque ; en effet il n'y a pas une même définition <de l'*égal*> qui convienne à toutes ces choses – et <par ailleurs> nous n'indiquons pas par là ce qui est véritablement *égal*, car la quantité est variable dans les choses sensibles, elle change continuellement et elle n'est pas déterminée une fois pour toutes ; [10] en fait, il n'y a rien parmi les choses d'ici qui admette en toute rigueur la définition d'*égal*. – Mais certainement, ce n'est pas davantage le cas que l'une d'elles soit le modèle et une autre l'image, car aucune d'elles n'est modèle ou image plutôt qu'une autre ; alors que, si l'on admet dans ce cas aussi que l'image est non-équivoque par rapport à son modèle, il s'ensuit que dans tous les cas ces égaux-ci sont *égaux* en tant qu'ils sont des images de ce qui est proprement et véritablement *égal*. S'il en est ainsi, [15] il y a quelque chose qui est *égal en soi* et proprement *égal*, et c'est d'après cela que les choses d'ici, comme des images, viennent à être égales et sont appelées égales. Et cela, c'est l'Idée, modèle [et image] des choses qui viennent à être d'après elle.

Cet argument – celui qui produit des Idées des relatifs aussi – est déjà un premier argument qui semble être plus soigné et plus exact, et convenir de façon plus directe à la démonstration des Idées. De fait, cet argument ne semble pas établir simplement, comme ceux qui précèdent, que le [20] terme commun est quelque chose <de distinct> à côté des objets particuliers, mais qu'il est un modèle des choses d'ici, qui existe pleinement ; or on estime que c'est là ce qui caractérise les Idées.

<Aristote> dit que cet argument produit des Idées des relatifs aussi ; en tout cas, la présente démonstration s'appuie sur le cas de l'*égal*, qui fait partie des relatifs. Or ils niaient qu'il existe des Idées des relatifs parce que, selon eux, les [25] Idées existent par elles-mêmes, étant des sortes

σχέσει τὸ εἶναι ἔχειν. ἔτι δὲ εἰ τὸ ἴσον ἴσῳ ἴσον, πλείους ιδέαι τοῦ ἴσου ἂν εἶεν· τὸ γὰρ αὐτόισον αὐτοῖσῳ ἴσον· εἰ γὰρ μηδενὶ ἴσον, οὐδὲ ἴσον ἂν εἶη. ἔτι δεήσει καὶ τῶν ἀνίσων κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ιδέας εἶναι· ὁμοίως γὰρ τῶν ἀντικειμένων ἔσσονται γε ἢ οὐκ ἔσσονται ιδέαι· τὸ [30] δὲ ἄνισον ὁμολογεῖται καὶ κατ' αὐτοῦς ἐν πλείοσιν εἶναι.

πάλιν δὲ ἐκοινοποίησε τὴν δόξαν ὡς πρὸς οἰκείαν οὕσαν αὐτὴν λέγων, διὰ τοῦ εἰπεῖν ὧν οὐ φαμεν εἶναι καθ' αὐτὸ γένος, γένος λέγων ἀντὶ τοῦ ὑπόστασιν καὶ φύσιν, εἴ γε τὸ πρὸς τι παραφυάδι ἔοικεν, ὡς ἐν ἄλλοις εἶπεν.

Ὁ δὲ λόγος ὁ τὸν τρίτον ἄνθρωπον εἰσάγων τοιοῦτος. λέγουσι τὰ [35] κοινῶς κατηγορούμενα τῶν οὐσιῶν κυρίως τε εἶναι τοιαῦτα, καὶ ταῦτα εἶναι [84] ιδέας. ἔτι τὰ ὅμοια ἀλλήλοις τοῦ αὐτοῦ τινος μετουσίᾳ ὅμοια ἀλλήλοις εἶναι, ὃ κυρίως ἐστὶ τοῦτο· καὶ τοῦτο εἶναι τὴν ιδέαν. ἀλλ' εἰ τοῦτο, καὶ τὸ κατηγορούμενόν τινων κοινῶς, ἂν μὴ ταῦτόν ἢ ἐκείνων τινὶ ὧν κατηγορεῖται, ἄλλο τί ἐστὶ παρ' ἐκεῖνα (διὰ τοῦτο γὰρ γένος ὁ αὐτοάνθρωπος, [5] ὅτι κατηγορούμενος τῶν καθ' ἕκαστα οὐδενὶ αὐτῶν ἦν ὁ αὐτός), τρίτος ἄνθρωπος ἔσται τις παρὰ τε τὸν καθ' ἕκαστα, οἷον Σωκράτη καὶ Πλάτωνα, καὶ παρὰ τὴν ιδέαν, ἣτις καὶ αὐτὴ μία κατ' ἀριθμὸν ἐστίν.

ἦν δὲ τις λόγος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν λεγόμενος τρίτον ἄνθρωπον εἰσάγων τοιοῦτος. εἰ λέγοντες “ἄνθρωπος περιπατεῖ” οὔτε τὸν ὡς ιδέαν ἄνθρωπον περιπατεῖν [10] λέγομεν (ἀκίνητος γὰρ ἐκείνη) οὔτε τῶν καθ' ἕκαστά τινα (πῶς γὰρ ὄν μὴ γνωρίζομεν; τὸ μὲν γὰρ ἄνθρωπον περιπατεῖν γνωρίζομεν, τίς δὲ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστίν ἐφ' ᾧ λέγομεν, οὐ γνωρίζομεν), ἄλλον τινὰ παρὰ τούτους τρίτον ἄνθρωπον λέγομεν περιπατεῖν· τρίτος ἄρα ἄνθρωπος ἔσται, οὗ τὸ περιπατεῖν κατηγορήσαμεν. τούτῳ δὴ τῷ λόγῳ ὄντι σοφιστικῶ [15] ἀφορμὰς ἐνδιδόασιν οἱ χωρίζοντες τὸ κοινὸν τῶν καθ' ἕκαστα, ὃ ποιοῦσιν οἱ τὰς ιδέας τιθέμενοι.

de substances, alors que l'être des relatifs consiste dans la relation qu'il y a entre eux. En outre, si l'*égal* est égal à un <autre> *égal*, il y aura une pluralité d'Idées de l'*égal*. En effet l'*égal-en-soi* sera égal à un *égal-en-soi*, car s'il n'est égal à rien, il ne sera même pas « égal ». Enfin, il faudrait, en vertu du même argument, qu'il existe des Idées des inégaux : car ce sont les mêmes conditions qui feront qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas d'Idées pour des opposés. Or on [30] admet, et ils l'admettent aussi eux-mêmes, que l'inégal existe sous de nombreuses formes.

Ici encore, <Aristote> s'inclut dans cette opinion et la présente comme étant <aussi> la sienne, puisqu'il dit : « ... dont *nous nions* qu'il y ait un genre par soi » ; et il emploie « genre » au sens d'« existence » ou de « nature », s'il est vrai que le relatif se présente comme un *surgeon*, comme il l'a écrit ailleurs (*Ethica Nicomachea*, I, 4, 1096a 21-22).

L'argument qui aboutit au Troisième Homme est comme suit. Ils disent que les termes [35] qui sont prédiqués en commun de substances sont proprement ce <qu'ils expriment> et que <comme tels> ils sont [84] des Idées ; et en outre, que les êtres qui sont semblables entre eux le sont parce qu'ils ont en commun quelque chose d'identique, qui est proprement <ce qu'ils sont les uns et les autres> ; et cela, c'est l'Idée. Mais s'il en est ainsi, et si ce qui est prédiqué en commun de certains objets, dès lors qu'il n'est pas la même chose que l'un des objets dont on le prédique, sera quelque chose d'autre en dehors de celui-là (en effet, c'est pour cela que *l'homme* en soi est un genre, [5] à savoir que tout en étant prédiqué des <humains> particuliers il n'est identique à aucun d'eux), alors il y aura un troisième homme distinct des hommes particuliers tels que Socrate et Platon, et distinct de l'Idée, laquelle est elle aussi numériquement une.

On rapporte un argument avancé par des sophistes, et qui aboutit à un Troisième Homme, comme suit : si, lorsque nous disons « un homme marche », nous ne voulons pas dire que *l'homme*, au sens de l'Idée, [10] marche (car l'Idée est immuable), ni qu'un certain homme particulier marche (car d'une certaine façon nous ne l'identifions pas : nous savons « qu'un homme marche », mais nous ne savons pas qui est l'homme particulier dont nous le disons), alors c'est d'un certain autre homme en dehors de ceux-là, d'un troisième homme, que nous disons qu'il marche. Il y aura donc un troisième homme, celui dont nous disons qu'il marche. Cet argument, qui est réellement sophistique, fournit un motif à ceux qui mettent le commun [15] à part des êtres particuliers, comme le font ceux qui posent les Idées.

λέγει δὲ Φανίας ἐν τῷ πρὸς Διόδωρον Πολύξενον τὸν σοφιστὴν τὸν τρίτον ἄνθρωπον εἰσάγειν λέγοντα “εἰ κατὰ μετοχὴν τε καὶ μετουσίαν τῆς ιδέας καὶ τοῦ αὐτοανθρώπου ὁ ἄνθρωπός ἐστι, δεῖ τινα εἶναι ἄνθρωπον ὃς πρὸς τὴν ιδέαν ἕξει τὸ εἶναι. οὐτε δὲ ὁ αὐτοάνθρωπος, [20] ὃ ἐστὶν ιδέα, κατὰ μετοχὴν ιδέας, οὐτε ὁ τις ἄνθρωπος. λείπεται ἄλλον τινα εἶναι τρίτον ἄνθρωπον τὸν πρὸς τὴν ιδέαν τὸ εἶναι ἔχοντα”.

δείκνυται καὶ οὕτως ὁ τρίτος ἄνθρωπος. εἰ τὸ κατηγορούμενόν τινων πλειόνων ἀληθῶς καὶ ἐστὶν ἄλλο παρὰ τὰ ὧν κατηγορεῖται, κεχωρισμένον αὐτῶν (τοῦτο γὰρ ἠγοῦνται δεικνύναι οἱ τὰς ιδέας τιθέμενοι· διὰ τοῦτο γὰρ ἐστὶ [25] τι αὐτοάνθρωπος κατ’ αὐτούς, ὅτι ὁ ἄνθρωπος κατὰ τῶν καθ’ ἕκαστα ἀνθρώπων πλειόνων ὄντων ἀληθῶς κατηγορεῖται καὶ ἄλλος τῶν καθ’ ἕκαστα ἀνθρώπων ἐστίν) – ἀλλ’ εἰ τοῦτο, ἔσται τις τρίτος ἄνθρωπος. εἰ γὰρ ἄλλος ὁ κατηγορούμενος ὧν κατηγορεῖται, καὶ κατ’ ἰδίαν ὑφεστῶς, κατηγορεῖται δὲ κατὰ τε τῶν καθ’ ἕκαστα καὶ κατὰ τῆς ιδέας ὁ ἄνθρωπος, [85] ἔσται τρίτος τις ἄνθρωπος παρὰ τε τοὺς καθ’ ἕκαστα καὶ τὴν ιδέαν. οὕτως δὲ καὶ τέταρτος ὁ κατὰ τε τούτου καὶ τῆς ιδέας καὶ τῶν καθ’ ἕκαστα κατηγορούμενος, ὁμοίως δὲ καὶ πέμπτος, καὶ τοῦτο ἐπ’ ἄπειρον. ἐστὶ δὲ ὁ λόγος οὕτως τῷ πρώτῳ ὁ αὐτός. τοῦτο δὲ συμβαίνει αὐτοῖς<sup>3</sup>, ἐπεὶ ἔθεντο τὰ ὅμοια τοῦ [5] αὐτοῦ τινος μετουσίᾳ ὅμοια εἶναι· ὅμοιοι γὰρ οἱ τε ἄνθρωποι καὶ αἱ ιδέαι.

ἀμφοτέρους δὴ τοὺς δοκοῦντας ἀκριβεστέρους εἶναι λόγους διήλεγε, τὸν μὲν ὡς καὶ τῶν πρὸς τι κατασκευάζοντα ιδέας, τὸν δὲ ὡς τρίτον ἄνθρωπον εἰσάγοντα, εἶτα ἐπ’ ἄπειρον αὐξοντα τοὺς ἀνθρώπους. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον αὐξηθήσεται ὧν λέγουσιν ιδέας εἶναι. τῇ μὲν οὖν πρώτῃ [10] τοῦ τρίτου ἀνθρώπου ἐξηγήσει ἄλλοι τε κέχρηται καὶ Εὐδήμος σαφῶς ἐν τοῖς Περὶ λέξεως, τῇ δὲ τελευταίᾳ αὐτὸς ἐν τε τῷ πρώτῳ<sup>4</sup> Περὶ ἰδεῶν καὶ ἐν τούτῳ μετ’ ὀλίγον.

<sup>3</sup> τοῦτο δὲ συμβαίνει αὐτοῖς A, O ] omisit Hayduck.

<sup>4</sup> πρώτῳ Rose ] τετάρτῳ A, O.

Phanias dit que le sophiste Polyxène, dans son *Contre Diodore*, aboutissait au Troisième Homme en disant : « Si l'homme est par participation et par communauté avec l'Idée et avec *l'homme en soi*, il doit y avoir un certain homme qui tirera son être de l'Idée. Or, ni *l'homme en soi*, [20] qui est une Idée, ni un certain homme particulier, n'est par participation à l'Idée. Seule possibilité restante : qu'il existe un autre *homme*, celui qui tire son être de l'Idée ».

Et on infère aussi le Troisième Homme de la façon suivante : si ce qui est prédiqué de façon vraie d'une pluralité d'objets est aussi quelque chose d'autre à côté des objets dont il est prédiqué et en dehors d'eux – en effet, c'est cela que les partisans des Idées pensent démontrer : c'est pour cela que, selon [25] eux, il y a un *homme en soi* : parce que *l'homme* est prédiqué de façon vraie des hommes particuliers, qui sont en grand nombre, et qu'il est autre chose que les hommes particuliers ; mais s'il en est ainsi, il y aura un troisième homme. En effet, si ce qui est prédiqué est autre chose que ce dont il est prédiqué et possède une existence propre ; et si d'autre part *homme* se prédique aussi bien de l'Idée que des hommes particuliers, [85] il y aura un troisième homme distinct à la fois des hommes particuliers et de l'Idée ; et de la même façon il y en aura un quatrième, prédiqué à la fois de celui-ci, de l'Idée et des hommes particuliers, et de la même façon un cinquième, et ainsi de suite à l'infini. – Cet argument est identique au premier. Ils en arrivaient là<sup>3</sup> du fait qu'ils posaient que les objets semblables [5] le sont en vertu d'une communauté avec un certain terme unique : or les hommes et les Idées sont semblables.

Ainsi, <Aristote> a réfuté l'un et l'autre de ces arguments qui sont censés être plus rigoureux : l'un parce qu'il aboutit à poser des Idées pour des relatifs aussi, et l'autre parce qu'il aboutit à un troisième homme et se poursuit en augmentant à l'infini le nombre des « hommes » (et de la même façon il augmentera le nombre de toutes les choses dont ils disent qu'il y a des Idées). – Plusieurs auteurs ont présenté le Troisième Homme selon la première version ; et en particulier Eudème, de façon claire, dans son traité *Sur l'énonciation* ; et <Aristote> a présenté la dernière version <ci-dessus> au premier livre de son traité *Sur les Idées* ; et dans <la *Métaphysique*>, un peu plus loin.

« Ὅλως τε ἀναιροῦσιν οἱ περὶ τῶν εἰδῶν λόγοι ἃ μᾶλλον εἶναι βουλόμεθα οἱ λέγοντες εἶδη τοῦ τὰς ιδέας εἶναι » (A, 9, 990b 17-19)

[15] Μᾶλλον μὲν καὶ μάλιστα βούλονται τὰς ἀρχὰς εἶναι· αἱ γὰρ ἀρχαὶ αὐτοῖς καὶ αὐτῶν τῶν ιδεῶν εἰσιν ἀρχαί. ἀρχαὶ δὲ εἰσι τό τε ἐν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ὡς πρὸ ὀλίγου τε εἴρηκε καὶ ἱστορήκεν αὐτὸς ἐν τοῖς Περὶ τὰγαθοῦ· ἀλλὰ καὶ τοῦ ἀριθμοῦ ἀρχαὶ αὐταὶ κατ' αὐτούς. ταύτας δὴ φησι τὰς ἀρχὰς τοὺς λόγους τούτους τοὺς κατασκευάζοντας τὰς ιδέας ἀναιρεῖν· [20] ἀναιρουμένων δὲ τούτων ἀναιρεθήσεται καὶ τὰ μετὰ τὰς ἀρχὰς, εἴ γε ταῦτα ἐκ τῶν ἀρχῶν, ὥστε καὶ αἱ ιδέαι. εἰ γὰρ ἐπὶ πάντων ὧν τὸ κοινὸν κατηγορεῖται χωριστόν τε καὶ ιδέα, κατηγορεῖται δὲ καὶ κατὰ τῆς ἀορίστου δυάδος ἢ δυάς, εἴη ἂν αὐτῆς πρῶτόν τι καὶ ιδέα· οὕτως δὲ ἂν οὐκέτι ἀρχὴ εἴη ἢ ἀόριστος δυάς. ἀλλ' οὐδὲ ἡ δυὰς πάλιν εἴη ἂν πρώτη τε καὶ [25] ἀρχή· πάλιν γὰρ κἀκείνης ὁ ἀριθμὸς κατηγορεῖται ὡς ιδέας· αἱ γὰρ ιδέαι ἀριθμοὶ αὐτοῖς κείνται· ὥστε εἴη ἂν αὐτοῖς πρῶτον ὁ ἀριθμὸς, ιδέα τις ὧν. [86] εἰ δὲ ταῦτα, ἔσται τῆς ἀορίστου δυάδος, ἣτις ἐστὶν αὐτοῖς ἀρχή, ὁ ἀριθμὸς πρῶτος, ἀλλ' οὐ τοῦ ἀριθμοῦ ἢ δυάδος· εἰ δὲ τοῦτο, οὐκέτι ἂν ἀρχὴ ἐκείνη, εἴ γε μετὰ σχέσεως<sup>5</sup> τινός ἐστι τοιαύτη. ἔτι δὲ ὑπόκειται μὲν εἶναι ἀρχὴ τοῦ ἀριθμοῦ, γίγνεται δὲ ὁ ἀριθμὸς κατὰ τὸν προειρημένον [5] λόγον πρῶτος αὐτῆς· ἀλλ' εἰ ὁ ἀριθμὸς πρὸς τι (πᾶς γὰρ ἀριθμὸς τινός ἐστι), καὶ ἔστι πρῶτος ὁ ἀριθμὸς τῶν ὄντων, εἴ γε καὶ τῆς δυάδος ἦν ἀρχὴν ὑπέθεντο, εἴη ἂν κατ' αὐτούς τὸ πρὸς τι πρῶτον τοῦ καθ' αὐτὸ ὄντος. τοῦτο δὲ ἄτοπον· πᾶν γὰρ τὸ πρὸς τι δεύτερον. σχέσιν γὰρ προὑποκειμένης φύσεως τὸ πρὸς τι σημαίνει, ἣτις πρώτη τῆς συμβεβηκυίας [10] σχέσεως αὐτῆ· παραφυάδι γὰρ ἔοικε τὸ πρὸς τι, ὡς εἶπεν ἐν τοῖς Ἠθικοῖς.

<sup>5</sup> μετὰ σχέσεως A, O ] μετασχέσει cum Asclepium coniecerunt Brandis, Hayduck, Harlfinger, Golitsis.

« Plus généralement, ces arguments au sujet des Idées détruisent quelque chose à quoi ceux qui parlent de Formes tiennent davantage qu'à l'existence des Idées »

[15] Ce à quoi ils tiennent davantage et plus que tout, c'est à l'existence des principes ; car selon eux les principes sont principes des Idées elles-mêmes. Ces principes sont l'Un et le Deux indéfini, comme il l'a dit juste avant et comme il le rapporte dans son traité *Sur le Bien* ; mais d'après eux ce sont également les principes du nombre. Or, il dit que ces principes sont détruits par les arguments destinés à établir <l'existence des> Idées ; [20] mais la destruction de ces <principes> supprimera en même temps les réalités qui viennent après les principes, s'il est vrai qu'elles proviennent des principes, et par conséquent les Idées elles-mêmes. Car si, chaque fois qu'on attribue un prédicat commun, <on en fait> une réalité distincte et une Idée ; et si, du Deux indéfini, on dit qu'il *est deux*, alors il y aura quelque chose d'antérieur <au Deux indéfini>, qui sera l'Idée. Et ainsi le Deux indéfini ne sera plus principe. Mais le *deux*, à son tour, ne sera pas premier et [25] principe ; car *nombre*, cette fois, se prédiqne du *deux* entendu comme Idée (en effet ils posent que les Idées sont nombres). De sorte que le *nombre*, en tant qu'il est une Idée, sera pour eux premier. [86] Et s'il en est ainsi, le *nombre* sera antérieur au Deux indéfini, qui pour eux est un principe, et non pas le *deux* au *nombre*. Et s'il en est ainsi, celui-là ne sera plus principe, si vraiment il est tel <du fait> qu'il est dans une certaine disposition<sup>5</sup>. En outre, on a posé que <le Deux indéfini> est principe du nombre ; mais c'est le *nombre*, selon l'argument qu'on vient d'exposer, [5] qui est antérieur à celui-là. Mais si le nombre est un relatif (car tout nombre est le nombre de quelque chose) et si le nombre est premier par rapport aux êtres, alors, s'il est vrai qu'il est aussi antérieur au Deux qu'ils ont posé comme principe, <il en résultera que> pour eux le relatif sera antérieur à ce qui est par soi. Mais cela est très étrange, car tout ce qui est relatif est second : en effet, le relatif signifie une certaine disposition d'une nature déjà donnée, laquelle est antérieure à la disposition [10] dans laquelle elle se trouve. Car le relatif ressemble à un *surgeon*, comme il le dit dans les *Éthiques*.

ἀλλ' εἰ καὶ λέγοι τις εἶναι τὸν ἀριθμὸν ποσὸν ἀλλὰ μὴ πρὸς τι, εἴη ἂν ἐπόμενον αὐτοῖς τὸ ποσὸν τῆς οὐσίας πρῶτον εἶναι<sup>6</sup>. αὐτὸ δὲ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν τῶν πρὸς τι.

ἔτι ἔπεται αὐτοῖς τὸ πρὸς τι τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρχὴν τε καὶ πρῶτον λέγειν εἶναι, καθ' ὅσον ἀρχὴ μὲν ἡ ἰδέα κατ' αὐτοῦς [15] τῶν οὐσιῶν, ἔστι δὲ τῇ ἰδέᾳ τὸ εἶναι ἰδέα ἐν τῷ παραδείγματι εἶναι, τὸ δὲ παράδειγμα πρὸς τι· τινὸς γὰρ τὸ παράδειγμα παράδειγμα. ἔτι εἰ ταῖς ἰδέαις τὸ εἶναι ἐν τῷ παραδείγμασιν εἶναι, εἴη ἂν τὰ πρὸς αὐτὰ<sup>7</sup> γιγνομένα καὶ ὧν εἰσιν αἱ ἰδέαι εἰκόνες [εἰκόνων]<sup>8</sup>, οὕτως τε λέγοι ἂν τις πάντα τὰ κατὰ φύσιν συνεστῶτα πρὸς τι γενέσθαι κατ' αὐτοῦς· πάντα γὰρ [20] εἰκόνες καὶ παραδείγματα. ἔτι εἰ τὸ εἶναι ταῖς ἰδέαις ἐν τῷ παραδείγμασιν εἶναι ἔστι, τὸ δὲ παράδειγμα τοῦ πρὸς αὐτὸ γιγνομένου χάριν ἔστί, τὸ δὲ δι' ἄλλο ὃν ἀτιμότερον ἐκείνου, ἔσονται αἱ ἰδέαι ἀτιμότεραι τῶν γιγνομένων πρὸς αὐτάς.

**[87] « Καὶ πάνθ' ὅσα τινὲς ἀκολουθήσαντες ταῖς περὶ τῶν ἰδεῶν δόξαις ἦναντιώθησαν ταῖς ἀρχαῖς »** (A, 9, 990b 21-22)

Τοιοῦτοί τινες εἰσιν οἱ λόγοι οἱ διὰ τῆς τῶν ἰδεῶν θέσεως τὰς ἀρχὰς αὐτῶν ἀναιροῦντες πρὸς τοῖς προειρημένοις. εἰ τὸ κοινῶς τινῶν κατηγορούμενον [5] ἀρχὴ τε καὶ ἰδέα ἐκείνων, κατὰ δὲ τῶν ἀρχῶν κοινῶς ἡ ἀρχὴ κατηγορεῖται καὶ κατὰ τῶν στοιχείων τὸ στοιχεῖον, εἴη ἂν τῶν ἀρχῶν πρῶτόν τι καὶ ἀρχὴ καὶ τῶν στοιχείων· οὕτως δὲ οὔτε ἀρχὴ οὔτε στοιχεῖον εἴη.

ἔτι ἰδέα ἰδέας οὐκ ἔστι πρότερον· ὁμοίως γὰρ αἱ ἰδέαι ἅπασαι ἀρχαί. ἔστι δὲ τὸ αὐτοὲν καὶ ἡ αὐτοδυὰς ὁμοίως ἰδέα καὶ αὐτοάνθρωπος [10] καὶ αὐτοῖππος καὶ ἐκάστη τῶν ἄλλων ἰδεῶν· οὐκ ἔσται ἄρα αὐτῶν

<sup>6</sup> Post πρῶτον εἶναι cum Brandis additum est αὐτὸ δὲ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν τῶν πρὸς τι.

<sup>7</sup> αὐτὰ A, O ] αὐτὰς Hayduck.

<sup>8</sup> εἰκόνων O, P (Parisinus gr. 1878) ] ἐκείνων Hayduck.

Et si d'ailleurs quelqu'un dit que le nombre n'est pas un relatif, mais une quantité, il s'ensuivra que pour eux la quantité est antérieure<sup>6</sup> à la substance ; [et « le Grand et le Petit », <considéré> en soi-même, fait partie des relatifs].

Et ils en viendront à soutenir que le relatif est antérieur à l'en-soi et qu'il en est le principe, dans la mesure où, selon eux, l'Idée est principe [15] des substances, et où *être une Idée*, pour l'Idée, tient au fait qu'elle est un modèle ; or le *modèle* est un relatif : car un modèle est modèle de quelque chose. En outre, si l'être des Idées consiste dans le fait d'être des modèles, alors toutes les choses qui sont formées d'après ces modèles<sup>7</sup> et dont elles sont les Idées seront des images [d'images]<sup>8</sup>, et ainsi on en arrivera à dire que pour eux toutes les choses qui sont par nature sont des relatifs : car elles sont toutes des [20] images ou des modèles. En outre, si l'être, pour les Idées, consiste dans le fait d'être des modèles, <et si> le modèle existe en vue de ce qui est formé d'après lui, et que ce qui existe à cause d'autre chose a moins de valeur que cela, alors les Idées auront moins de valeur que ce qui vient à l'être d'après elles.

**[87] « Et toutes les objections que certains, en développant les conséquences de leurs opinions concernant les Idées, ont opposées à <leur doctrine des> principes »**

Outre ceux qui viennent d'être exposés, les arguments qui se servent de la thèse des Idées pour détruire les principes <des partisans des Idées> sont à peu près comme suit : si ce qui est prédiqué [5] en commun de certaines choses est principe et Idée de celles-ci, et si *principe* se prédique en commun des principes, et <de même> *élément* des éléments, alors il y aura quelque chose qui sera antérieur aux principes et qui en sera le principe, et de même pour les éléments : et ainsi il n'y aura plus ni *principe* ni *élément*.

En outre, une Idée n'est pas antérieure à une <autre> Idée, car toutes sont principes au même titre : *l'Un en soi* et le *Deux en soi* sont Idées au même titre que *l'humain en soi* [10] ou le *cheval en soi* ou chacune des autres Idées ; donc aucune d'entre elles ne sera antérieure à une autre, et

ἄλλη ἄλλης πρώτη, ὥστε οὐδὲ ἀρχή· οὐκ ἄρα ἀρχή τὸ ἐν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς.

ἔτι ιδέαν ὑπὸ ιδέας εἰδοποιεῖσθαι ἄτοπον· πᾶσαι γὰρ εἶδη· εἰ δέ εἰσιν ἀρχαὶ τὸ ἐν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ἔσται ιδέα ὑπὸ ιδέας εἰδοποιουμένη· ἡ γὰρ αὐτοδυάς ὑπὸ τοῦ αὐτοενός· οὕτως γὰρ αὐτὰς ἀρχάς λέγουσιν εἶναι, [15] ὡς τοῦ μὲν ἑνὸς εἶδους ὄντος, ὕλης δὲ τῆς δυάδος· οὐκ ἄρα ἀρχή ταῦτα. εἰ δὲ μὴ φήσουσι τὴν ἀόριστον δυάδα ιδέαν εἶναι, πρῶτον μὲν ἔσται πρῶτόν τι αὐτῆς οὔσης ἀρχῆς· ἡ γὰρ αὐτοδυάς, ἥς κατὰ μετουσίαν καὶ αὐτὴ δυάς, ἐπεὶ μὴ ἔστιν αὕτη ἡ αὐτοδυάς· κατὰ μετουσίαν γὰρ κατηγορηθήσεται αὐτῆς ἡ δυάς, ἐπεὶ καὶ τῶν δυάδων.

ἔτι εἰ ἀπλαῖ αἱ ιδέαι, οὐκ ἂν [20] ἐξ ἀρχῶν διαφόρων εἶεν, διάφορα δὲ τὸ ἐν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς.

ἔτι τὸ πλῆθος τῶν δυάδων θαυμαστὸν ἔσται, εἰ ἔστιν ἄλλη μὲν ἡ αὐτοδυάς, ἄλλη δὲ ἡ ἀόριστος δυάς, ἄλλη δὲ ἡ μαθηματική, ἧ ἀριθμοῦντες χρώμεθα, οὐδεμιᾶ ἐκείνων ἡ αὐτὴ οὔσα, καὶ ἔτι παρὰ ταύτας ἡ ἐν τοῖς ἀριθμητοῖς καὶ αἰσθητοῖς. ἄτοπα δὲ ταῦτα, ὥστε δηλονότι αὐτοῖς τοῖς τιθεμένοις [88] ὑπ' αὐτῶν περὶ τῶν ιδεῶν ἔνεστιν ἀκολουθοῦντας ἀναιρεῖν τὰς ἀρχάς, αἱ εἰσιν αὐτοῖς προτιμότεραι τῶν ιδεῶν.

\*\*\*

[97.27] ὅτι δὲ μὴ ὡς Εὐδοξος ἠγεῖτο καὶ ἄλλοι τινὲς μίξει τῶν ιδεῶν τὰ ἄλλα, ῥάδιόν φησιν εἶναι συναγαγεῖν πολλὰ καὶ ἀδύνατα ἐπόμενα τῇ δόξει τῆδε. εἴη δ' ἂν [30] τοιαῦτα.

εἰ μίγνυνται αἱ ιδέαι τοῖς ἄλλοις, πρῶτον μὲν σώματα ἂν εἶεν· [98] σωμάτων γὰρ ἡ μῖξις. ἔτι ἕξουσιν ἐναντίωσιν πρὸς ἀλλήλας· ἡ γὰρ μῖξις κατ' ἐναντίωσιν ἔστιν.

par suite aucune ne sera principe. Donc l'Un et le Deux indéfini ne seront pas principes.

En outre il <serait> étrange qu'une Idée tienne sa forme d'une autre Idée, car toutes sont formes. Mais si l'Un et le Deux indéfini sont principes, alors une Idée tiendra sa forme d'une autre Idée, c'est-à-dire que le *Deux en soi* tiendra sa forme de l'*Un en soi* : car c'est de cette façon qu'ils disent qu'ils sont principes, [15] à savoir parce que l'Un est forme et que ce qui est matière, c'est le Deux. Donc ces termes ne sont pas principe. – Et s'ils affirment que le Deux indéfini n'est pas une Idée, alors d'une part il y aura quelque chose d'antérieur à lui alors qu'il est principe, à savoir le *Deux en soi*, le Deux indéfini étant lui aussi un "deux" en vertu d'une communauté avec celui-là, puisqu'il n'est pas lui-même le *Deux en soi* : en effet, ce sera en vertu d'une communauté qu'on affirmera de lui qu'il est un « Deux », puisque <c'est de cette façon qu'on le dit> de <tous> les « Deux ».

En outre, si les Idées sont simples, elles ne [20] peuvent pas procéder de principes différents ; or l'Un et le Deux indéfini sont différents.

En outre, il y aura une quantité surprenante de « Deux », s'il y a d'une part le *Deux en soi*, d'autre part le Deux indéfini, d'autre part encore le Deux mathématique (celui que nous utilisons pour compter), aucun d'entre eux n'étant identique à un autre ; et, en plus de ceux-là, le « deux » qui se trouve dans les choses que nous comptons (c'est-à-dire les choses sensibles). Tout ceci est étrange, de sorte qu'on voit bien qu'en développant [88] les thèses mêmes qu'ils posent à propos des Idées, on en vient à supprimer les principes, qui pour eux sont beaucoup plus importants que les Idées.

\*\*\*

[97.27] Que les autres choses ne proviennent pas d'un mélange avec les Idées, comme le croyaient Eudoxe et d'autres, <Aristote> dit qu'il est facile d'accumuler de nombreuses conséquences absurdes qui suivent de cette opinion. Ce sont [30] les suivantes :

Si les Idées sont mélangées aux autres choses, pour commencer, elles seront des corps : [98] en effet, le mélange est un fait qui concerne des corps. Ensuite, elles admettront une opposition entre elles, car le mélange se fait selon une opposition.

ἔτι οὕτως μιχθήσεται ὡς ἡ ὅλην ἐν ἐκάστῳ τῶν οἷς μίγνυται εἶναι ἢ μέρος. ἀλλ' εἰ μὲν ὅλη, ἔσται ἐν πλείοσι τὸ ἐν κατὰ τὸν ἀριθμόν· ἐν γὰρ κατὰ τὸν ἀριθμόν ἢ ἰδέα· εἰ δὲ πρὸς μέρος, τὸ μέρος [5] τοῦ αὐτοανθρώπου μετέχον, οὐ τὸ ὅλου τοῦ αὐτοανθρώπου ἔσται ἄνθρωπος. ἔτι διαιρεται ἂν εἶεν αἱ ἰδέαι καὶ μερισταί, οὕσαι ἀπαθεις, ἔπειτα ἔσται μὲν ὁμοιομερῆ, εἴ γε πάντα τὰ ἔχοντά τι μέρος ἐξ αὐτοῦ ὁμοιά ἐστιν ἀλλήλοις· πῶς δὲ οἷόν τε τὰ εἶδη ὁμοιομερῆ εἶναι; οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ μέρος τοῦ ἀνθρώπου ἄνθρωπον εἶναι, ὡς τὸ τοῦ χρυσοῦ μέρος χρυσόν.

ἔτι, ὡς καὶ [10] αὐτὸς ὀλίγον προελθὼν λέγει, ἐν ἐκάστῳ οὐ μία ἔσται ἰδέα μεμιγμένη ἀλλὰ πολλαί· εἰ γὰρ ἄλλη μὲν ζῶου ἰδέα ἄλλη δὲ ἀνθρώπου, ὁ δὲ ἄνθρωπος καὶ ζῷον ἐστι καὶ ἄνθρωπος, ἀμφοτέρων ἂν μετέχοι τῶν ἰδεῶν. καὶ ὁ αὐτοάνθρωπος δὲ ἰδέα, ἣ μὲν καὶ ζῷον ἐστι, μετέχοι ἂν καὶ αὐτὸ τοῦ ζῶου· οὕτως δὲ οὐκέτι ἂν ἀπλαῖ αἱ ἰδέαι εἶεν, ἀλλ' ἐκ πολλῶν συγκείμεναι, [15] καὶ αἱ μὲν αὐτῶν πρῶται αἱ δὲ δεύτεραι. εἰ δὲ μή ἐστι ζῷον, πῶς οὐκ ἄτοπον ἄνθρωπον λέγειν μὴ εἶναι ζῷον;

ἔτι δέ, εἰ μίγνυται τοῖς πρὸς αὐτὰ οὕσι, πῶς ἂν ἔτι εἶεν παραδείγματα, ὡς λέγουσιν; οὐδὲ γὰρ οὕτως τὰ παραδείγματα ταῖς εἰκόσι τῆς ὁμοιότητος τῆς πρὸς αὐτὰ αἷτια τῷ μεμίχθαι.

ἔτι τε καὶ συμφθείροιντο ἂν τοῖς ἐν οἷς εἰσι φθειρομένοις. ἀλλ' [20] οὐδὲ χωρισταί ἂν εἶεν αὐταὶ καθ' αὐτάς, ἀλλ' ἐν τοῖς μετέχουσιν αὐτῶν.

πρὸς δὲ τούτοις οὐδὲ ἀκίνητοι ἔτι ἔσονται, καὶ ὅσα ἄλλα ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ἰδεῶν τὴν δόξαν ταύτην ἐξετάζων ἔδειξεν ἄτοπα ἔχουσιν. διὰ τοῦτο γὰρ εἶπε τὸ ῥάδιον γὰρ συναγαγεῖν πολλὰ καὶ ἀδύνατα πρὸς τὴν δόξαν ταύτην. ἐκεῖ γὰρ συνῆκται.

En outre, la façon dont elles seront mélangées : soit l'Idée sera tout entière dans chacune des choses auxquelles elle se mélange, soit une partie <de l'Idée>. Mais si elle y est tout entière, quelque chose de numériquement un – car l'Idée est numériquement une – se trouvera contenu dans plusieurs choses. Et si <elle y est contenue> par parties, alors quelque chose sera *humain* [5] en participant d'une partie de l'*humain en soi* et non de l'*humain en soi* tout entier. – Sans compter que les Idées seront divisibles en parties, alors qu'elles sont impassibles. En outre, elles seront homéomères, s'il est vrai que toutes les choses qui en possèdent une partie seront semblables les unes aux autres ; mais comment est-il possible que les formes soient homéomères ? En effet, il n'est pas possible qu'une partie de l'*homme* soit *homme* de la façon dont une partie d'or est « de l'or ».

En outre, comme [10] <Aristote> le dit un peu plus loin, il n'y aura pas dans chaque chose une seule Idée mélangée, mais plusieurs : car si l'Idée de l'*humain* est autre chose que celle de l'*animal*, et si l'être humain est à la fois *humain* et *animal*, il doit participer de l'une et l'autre Idées. Et l'Idée qu'est l'*humain en soi*, en tant qu'il est aussi un animal, participera elle aussi de l'*animal en soi*. Si bien que les Idées ne seront plus simples, mais composées [15] de plusieurs, et <parmi celles-ci> les unes seront premières et les autres secondes. – Et si <on dit> qu'il n'est pas *animal*, comment ne serait-il pas absurde de prétendre qu'un « humain » n'est pas *animal* ?

En outre, si <les formes> se mélangent aux objets qui sont d'après elles, comment pourront-elles encore être des modèles, comme ils le disent ? De fait, ce n'est pas de cette façon (par le fait d'être mélangés) que les modèles sont, pour leurs images, cause de la ressemblance qu'elles ont avec eux.

En outre, lorsque les objets dans lesquels elles se trouveraient disparaîtront, les Idées disparaîtront en même temps qu'eux. Mais [20] elles ne pourront même pas être séparables par elles-mêmes, mais <seulement> dans les êtres qui en participent.

Ajoutez à cela qu'elles ne seront plus immuables, et toutes les autres absurdités dont <Aristote> montre, dans son examen critique de cette doctrine au deuxième livre du traité *Sur les Idées*, qu'elles y sont contenues. C'est pourquoi il dit qu'il est *facile d'accumuler de nombreuses conséquences absurdes qui suivent de cette opinion* ; c'est dans ce traité qu'il les a rassemblées.



## ÉTUDES



PAS TOUT À FAIT PERDU, PAS TOUT À FAIT RETROUVÉ :  
LE ΠΕΠΙ ΙΑΕΩΝ D'ARISTOTE – MODE D'EMPLOI

Leone GAZZIERO  
(Université de Lille, CNRS,  
UMR 8163 STL « Savoirs Textes Langage »)

PROLEGOMENA. S'il existe quelque chose comme une « métaphysique » aristotélicienne – et, en l'occurrence, la chose semblerait bien avoir précédé le nom<sup>1</sup> – les questions de savoir s'il y a de l'universel et ce qu'il est au juste comptent parmi les principales difficultés qu'elle a soulevées, résolues à sa façon et léguées à une très longue postérité<sup>2</sup>. Tout anachronique qu'il serait de saluer chez Aristote le premier traitement systématique de cette matière, on forcerait à peine le trait en affirmant que le

<sup>1</sup> Si la chronologie des sources plus anciennes demande à être discutée, voire révisée à la lumière des études récentes (*cf.* notamment les réserves soulevées quant à l'identité et donc la datation de Nicolas de Damas par Fazzo 2008 et Fazzo & Zonta 2008), le point de départ pour aborder la question du baptême tardif de la métaphysique aristotélicienne demeure Brisson 1990. On lira également, pour une revue de la littérature antérieure, Nancy 2003.

<sup>2</sup> Ayant eu le privilège d'avoir été initié à la querelle dite des universaux à l'École d'Alain de Libera – on rappellera notamment les considérations de méthode par lesquelles débute de Libera 1996, p. 17-20, ainsi que l'entrée « universaux » dans le vocabulaire européen des philosophies (de Libera 2004) – nous ne nous cachons pas les risques d'un usage trop cavalier des étiquettes, notamment lorsqu'on aborde l'histoire des universaux dans sa phase – pour ainsi dire – inchoative. Sorabji 2006 offre une excellente vue d'ensemble sur le problème, axée sur la période ancienne qui nous intéresse ici. Pour une première orientation quant à sa préhistoire, on se reportera à Mourelatos 2006 ; pour le « précédent » platonicien, voir Gerson 2004 et Bonazzi 2013a. Pour le contexte « académicien » contemporain et la postérité platonicienne, *cf.* Krämer 1973 et Helmig 2012 ; pour la postérité péripatéticienne, voir Chiaradonna 2013 ; pour Alexandre d'Aphrodise plus en particulier, Lloyd 1981, Tweedale 1984, de Libera 1999, p. 25-157, Sharples 2005, Rashed 2007, p. 191-194 et 254-260, Sirkel 2011.

problème des universaux intègre avec lui pour la première fois une dimension théorique et réflexive :

- d'une part, sans l'avoir forgé de toutes pièces<sup>3</sup>, Aristote a apporté une contribution aussi précoce que décisive au vocabulaire de l'universel en conférant à des expressions telles κοινόν (commun), κοινή κατηγορούμενον (prédicat en commun), ou encore καθόλου (universel) une signification assez spécialisée pour relever de l'utilisation technique<sup>4</sup>. Aristote a également défini quelques-unes au moins des propriétés qui

<sup>3</sup> Quel que soit le degré de technicité qu'on leur accorde par ailleurs, des tournures platoniciennes telles que « τὸ “αὐτὸ ὃ ἔστι” [le “cela même qu'est”] » (*Phaedo*, 75d 2) – e.g., « αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκίς [cela même qu'est le battoir de tapisserie] » (*Platonis Cratylus*, 389b5), « αὐτὸ τὸ καλὸν ὃ ἔστι [cela même qu'est le beau] » (*Parmenides*, 134b 14) –, « αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰδός [l'Idée en soi] » – e.g., « αὐτὸ καθ' αὐτὸ [129a] εἰδός τι ὁμοίότητος [une certaine Idée en soi de la ressemblance] », « δικαίου τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ πάντων τῶν τοιούτων [une certaine Idée en soi du juste, ainsi que du bon et de toutes choses de cette sorte] » (*Parmenides*, 128e 5 - 129a 1 et 130b 7-8 respectivement) –, ou (encore qu'isolée) « κατὰ δλου εἰπεῖν ἀρετῆς πέρι ὅτι ἐστίν [énoncer en général au sujet de la vertu ce qu'elle est] » (*Meno*, 77a 6), relèvent d'un vocabulaire, sinon spécialisé, du moins en voie de spécialisation. Abordée souvent dans la littérature secondaire, cette famille d'expressions est étudiée pour elle-même par des Places 1962, Violette 1977, Parenti 1994 et El Murr 2014.

<sup>4</sup> Afin d'éviter le soupçon de verser dans un certain impressionnisme terminologique, remarquons d'entrée de jeu que, dans la mesure où – même abstraction faite de toute considération étymologique – les termes-clé du lexique aristotélicien se prêtent à un certain nombre de variations synonymiques, le fardeau de la preuve revient à ceux qui considèrent qu'Aristote ne parle pas de la même chose dès lors qu'il utilise ces expressions (κοινόν, κοινή κατηγορούμενον, καθόλου). Pour notre part – à l'instar de bien des autres (cf., e.g., Frede & Patzig 1988, p. 51 ou encore Scaltsas 1994, p. 28) nous tiendrons ces expressions pour essentiellement équivalentes. Après tout, elles sont interchangeableables (κοινόν et κοινή κατηγορούμενον le sont dans *Sophistici elenchi*, 22, 178b 36 - 179a 10 ; κοινόν et καθόλου, dans *Metaphysica*, Z, 13, 1038b 9 - 1039a 2 et 16, 1040b 25-27 et *Ethica nicomachea*, I, 4, 1096a 27-28). Il arrive aussi qu'elles soient dites les unes des autres (comme dans *De partibus animalium*, I, 4, 644a 27-28, où Aristote dit du καθόλου qu'il est κοινόν), ou encore qu'on puisse les substituer *salva significatione* (tel est le cas, par exemple, dans *Metaphysica*, Z, 13, 1039a 1-2 : « οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῆ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε [rien de ce qui se prédique en commun ne signifie un ceci, mais quelque chose de tel ou tel] », d'une part, et, d'autre part, dans *Metaphysica*, B, 6, 1003a 8-9 : « οὐθὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει ἀλλὰ τοιόνδε [rien de ce qui est commun ne signifie un ceci, mais quelque chose de tel ou tel] »). En plus de l'inoxydable Bonitz 1870, p. 356b - 357a, 377a-b, 399a - 400a, trois études – encore que relativement datées – sont d'un grand secours dans toute reconnaissance lexicographique, à savoir Dillens 1965, Owens 1966 et Sacksteder 1986. D'autres fournissent également plusieurs pistes de réflexion et constituent, à côté des travaux mentionnés plus haut (cf. note 2), une excellente introduction aux vues d'Aristote en matière d'universaux : Leshner 1971, Cresswell 1975, Engmann 1973 et 1978, Tweedale 1987, Brakas 1988, Jaulin 1996, Loux 2009, Galluzzo 2013 et 2015.

caractérisent l'universel comme tel, à savoir le fait d'être commun à plusieurs et d'être prédiqué en commun de plusieurs<sup>5</sup>. De même, Aristote a esquissé quelque chose comme la genèse intellectuelle de l'universel en l'ancrant dans les mécanismes qui mènent les êtres humains au-delà des données de la sensation en leur permettant d'acquiescer de l'expérience ainsi que les savoir-faire et les arts qui vont avec<sup>6</sup> ;

- d'autre part, Aristote a conféré à l'universel ses titres de noblesse en l'espèce d'une généalogie qui débute avec Socrate (son inventeur, d'après Aristote)<sup>7</sup> et se poursuit par une dérive de l'interrogation socratique aux mains de Platon et des partisans des Idées (sous l'influence du mobilisme d'Héraclite ou de l'ultra-mobilisme de Cratyle)<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Pour la propriété d'être commun à plusieurs, cf., e.g., *Metaphysica*, Z, 13, 1038b 11-12 : « τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὁ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν [on appelle universel ce qui par nature appartient à plusieurs] » et *De partibus animalium*, I, 4, 644a 27-28 : « τὰ δὲ καθόλου κοινά· τὰ γὰρ πλείοσιν ὑπάρχοντα καθόλου λέγομεν [les universaux sont communs : en effet, nous appelons "universaux" les déterminations qui appartiennent à plusieurs] ». Pour la propriété de se prédiquer en commun, cf., e.g., *Peri hermeneias*, 7, 17a 39 : « λέγω δὲ καθόλου μὲν ὁ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι [j'entends par universel ce qui par nature se prédique de plusieurs] ». Si tant est qu'il y a lieu de distinguer entre les deux, ces relations qualifient de manière symétrique l'universel, assez – en tout cas – pour qu'Aristote les considère d'un seul tenant et qu'il passe de l'une à l'autre sans solution de continuité, comme il le fait dans *Metaphysica*, Z, 13, 1038b 39 - 1039a 1 : « οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστί, καὶ [1039a] οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῆ κατηγορουμένων τόδε τι [aucun attribut universel n'est une substance et rien de ce qui se prédique en commun ne signifie un ceci] ».

<sup>6</sup> Un nombre de textes du corpus aristotélicien abordent la question de l'origine des notions universelles dans l'âme. Rappelons les deux dont les préoccupations épistémologiques – proches du dossier que nous allons instruire – sont plus manifestes, à savoir le prologue du premier livre des *Métaphysiques* (cf. A, 1, 981a 5-24 qu'on lira à la lumière, notamment, de Benardete 1978, Cambiano 2012 et Bolton 2021), ainsi que la conclusion du deuxième livre des *Seconds analytiques* (cf. II, 19, 99b 34 - 100a 18 – en plus de Biondi 2004, on mentionnera, aux fins d'une première orientation, Wheeler 1999, Feola 2009, Salmieri 2010, Tuominen 2010, Adamson 2011 et Bronstein 2012).

<sup>7</sup> Le volet aristotélicien de la « question socratique » étant presque aussi riche que le platonicien, rappelons uniquement – pour ce qui est des sources – que le troisième des quatre tomes des *Socratis et Socraticorum reliquiae* de Gabriele Giannantoni est consacré à Aristote témoin de Socrate (le lecteur francophone peut également consulter le dossier réuni par Deman 1942). Pour ce qui est, en revanche, de la littérature secondaire, on signalera les principales études qui traitent de notre sujet : Gigon 1959, Giannantoni 1994, Prior 2004, Mansfeld 2008, Fazzo 2013 et Smith 2018.

<sup>8</sup> On se référera aux tomes II.A.1 et III.B.1 des *Heraclitea* de Serge Mouraviev pour le témoignage d'Aristote. Pour un état de l'art récent des études consacrées à la doxographie aristotélicienne (et platonicienne) d'Héraclite, on consultera Fronterotta 2015. Cratyle, un héraclitéen radical dont le portrait – aussi bien chez Aristote que chez Platon –

LUCI ED OMBRE. Les textes où cette intrigue se donne à lire chez Aristote présentent un tableau qui est à la fois remarquablement cohérent dans son ensemble et fâcheusement lacunaire dans les détails. De fait, pour peu que l'on admette que la représentation qu'Aristote offre des vues de ses anciens collègues de l'Académie a, en l'occurrence, un objet<sup>9</sup> et quel que soit par ailleurs le crédit qu'on accorde à son témoignage<sup>10</sup>, on conviendra aisément que

présente des traits caricaturaux, mériterait un discours à part. D'après l'un (*Metaphysica*, Γ, 5, 1010a 10-15), il ne s'exprimait qu'en bougeant le doigt. Il est affublé, chez l'autre (*Cratylus*, 429e 5), d'un patronyme à l'allure de calembour, *σμηκρίωνος*, que l'on traduira sans souci de littéralité, « fils de minus »... ce qui pour quelqu'un qui s'appelle Κρατύλος, « fortiche », a certes de quoi faire sourire. Sur le problème de « Cratyle », soulevé dans l'historiographie contemporaine notamment par Kirk 1951 et Allan 1954, cf. la mise au point de Mouraviev 1993.

<sup>9</sup> Comme il était inéluctable dans un dossier exégétique caractérisé par un facteur de redondance autrement élevé, on a, à l'occasion, nié tantôt qu'une doctrine des Idées existe chez Platon, comme l'a fait – par exemple – Gonzales 2003, tantôt qu'elle se laisse décrire dans les termes d'une théorie ou d'une proto-théorie de l'universel, comme l'a fait – par exemple – Gerson 2004 et 2005, p. 209.

<sup>10</sup> Le débat à ce sujet est pratiquement aussi ancien que la doxographie philosophique, notamment lorsqu'il s'agit d'apprécier le degré de confiance que l'on peut faire au traitement qu'Aristote a réservé à Platon et aux platoniciens (pour une première orientation, cf. Donini 2013). Déjà Plutarque de Chéronée se faisait l'écho des reproches qu'on avait adressés à Aristote par ceux qui le soupçonnaient d'avoir été, en l'occurrence, davantage polémiste que philosophe : « τὰς γε μὴν ἰδέας, περὶ ὧν ἐγκαλεῖ τῷ Πλάτῳ, πανταχοῦ κινῶν Ἀριστοτέλης καὶ πᾶσαν ἐπάγων ἀπορίαν αὐταῖς ἐν τοῖς ἠθικοῖς ὑπομνήμασιν, [1115C] ἐν τοῖς φυσικοῖς, διὰ τῶν ἐξωτερικῶν διαλόγων, φιλονεικότερον ἐνίοις ἔδοξεν ἢ φιλοσοφότερον ἔχειν τῷ δόγματι τούτῳ, ὡς προθέμενος τὴν Πλάτωνος ὑπερεῖπειν φιλοσοφίαν οὕτω μακρὰν ἥν τοῦ ἀκολουθεῖ [pour ce qui est des Idées, au sujet desquelles Colotès a pris Platon à partie, Aristote, qui les attaque partout et soulève à leur rencontre toutes sortes d'aporées aussi bien dans ses traités d'éthique et de physique que dans ses dialogues exotériques, a donné à certains l'impression d'aimer, en l'occurrence, la polémique davantage que la philosophie, tout déterminé qu'il était à mettre à mal la philosophie de Platon plutôt qu'à la suivre] » (*Adversus Colotem*, 111B 8 - 1115C 3). (Karamanolis 2006, p. 91-100 – on tiendra compte cependant des remarques de Roskam 2011 – et Corti 2014, p. 148-173 ont récemment étudié cette section de l'opuscule en quelque détail ; tout comme l'a fait Bonazzi 2013b, de même que D. Babut, dans un article plus ancien, à savoir Babut 1994. Sans ne serait-ce qu'entrouvrir la *vexata quaestio* de savoir quels écrits d'Aristote Plutarque lisait pour ainsi dire de première main – puisque nous venons d'évoquer D. Babut et G. Karamanolis, plutôt favorables à la thèse d'une connaissance directe, rappelons la position bien plus réservée défendue par Sandbach 1982 et Donini 2004 – signalons simplement que, comme l'a montré Santaniello 1999, Plutarque avait sans doute une meilleure connaissance de l'Aristote « exotérique » que de l'Aristote « ésotérique »). La plausibilité du scénario aristotélicien n'a pas fait non plus l'unanimité auprès des commentateurs de l'Antiquité tardive. Aussi, si Alexandre d'Aphrodise ne semble pas avoir remis en question la version aristotélicienne de l'origine des Idées de Platon, qu'il entérine pour l'essentiel dans une section à l'allure paraphrastique de son

- d'une part, Aristote ne fait pas le moindre mystère de son aversion pour la doctrine des Idées dont il dénonce sans détour les faiblesses et les inconvénients ;
- d'autre part, l'allure récapitulative et le style lapidaire qui caractérisent ses réquisitoires à l'encontre des partisans des Idées présupposent une remarquable familiarité avec un débat qu'il serait fort malaisé de reconstituer à partir des seuls éléments qu'Aristote nous livre.

**CHIARO-SCURO.** Le côté cinglant, à la limite de la brutalité, par lequel s'illustre le rejet qu'Aristote oppose à l'hypothèse des Formes a peu d'équivalents dans le corpus de ses écrits d'école. Pour ne prendre qu'un exemple – pas forcément le plus parlant<sup>11</sup>, celui toutefois qui a frappé les

commentaire au premier livre des *Métaphysiques* (cf. *Commentarius in Libros Metaphysicos Aristotelis*, 50.7-16), Syrianus – en revanche – la rejettera en lui reprochant à la fois de ne pas remonter assez loin (*In Aristotelis Metaphysica commentaria*, 105.10-16 invoque le témoignage de Platon lui-même qui aurait placé les Formes sous le double patronage des écoles pythagoricienne et éléate) et, surtout, de présenter comme antagonistes deux points de vue – celui de Socrate et celui de Platon – dont la solidarité était, au contraire, sans faille (104.31 - 105.10 dénonce le caractère pernicieux du propos qui consiste à les avoir opposés précisément sur la question de savoir si les universaux sont séparés des particuliers). Le débat contemporain a pris une ampleur considérable, notamment à la suite des prises de position de H. Cherniss, plutôt critique à l'égard de la sensibilité historique d'Aristote (d'abord dans Cherniss 1935, puis dans le monumental Cherniss 1944), et s'est cristallisé autour de la question de savoir si et dans quelle mesure Aristote a fait ou simplement voulu faire œuvre d'historien (parmi les réactions les plus vigoureuses à la méfiance de H. Cherniss on mentionnera Guthrie 1957 ; pour un bilan relativement précoce et très judicieux, on se référera à Stevenson 1974 ; deux contributions plus récentes – à savoir Frede 2004 et Lefebvre 2013 – nous paraissent illustrer, au niveau du dossier dans son ensemble et à celui de son volet platonicien respectivement, l'évolution plutôt favorable de notre compréhension de la nature de la doxographie aristotélicienne).

<sup>11</sup> Les reproches qu'Aristote adresse aux partisans des Idées sont variés et, à l'occasion, passablement caustiques. Il lui arrive, par exemple, de les accuser de changer de noms aux choses sans se soucier de savoir de quoi ils parlent au juste. Aussi, nous dit-il en *Metaphysica*, A, 6, 987b 10-14 : « τὴν δὲ μέθεξιν τοῦνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοῦνομα μεταβαλὼν. τὴν μὲντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν ἀφείσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν [pour ce qui est de la participation, Platon n'a fait que changer le nom : en effet, les Pythagoriciens affirmaient que les étants sont par imitation des nombres, Platon par participation, en changeant le nom. Ce que la participation aux Idées ou l'imitation peut bien être, ils ont en commun d'avoir négligé de l'investiguer] ». Plus en général, il leur reproche de tenir des propos creux en se contentant de débiter alternativement des généralités (*Ethica eudemia*, I, 8, 1217b 19-21 : « εἰ δὲ δεῖ συντόμως εἰπεῖν περὶ αὐτῶν, λέγομεν ὅτι πρῶτον μὲν τὸ εἶναι ιδέαν μὴ μόνον ἀγαθοῦ ἀλλὰ καὶ ἄλλου ὅτουσιν λέγεται λογικῶς καὶ κενῶς [s'il nous est permis d'exprimer ici très brièvement notre

pensée à leur sujet, nous dirons en premier lieu qu'affirmer qu'il y a une Idée non seulement du bien, mais de tout autre chose, c'est parler dans l'abstrait et tenir des propos vides) » ou des métaphores poétiques (*Metaphysica*, A, 9, 991a 20-22 et M, 5, 1079b 24-27 : « τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ < scilicet τὰ εἶδη > εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τὰλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορᾶς λέγειν ποιητικὰς [dire que les Idées sont des paradigmes et que les autres choses en participent c'est tenir des propos vains et se payer de métaphores poétiques] »), ce qui – même s'il n'équivaut pas à se payer de mots ou à parler pour ne rien dire tout court (comme l'ont montré la même année Vegetti 1993 et, pour le passage de *l'Éthique à Eudème* plus en particulier, Jaulin 1993, qui a notamment établi de façon convaincante le caractère non épexégétique du *καί* sur lequel repose l'association des deux adverbies) – n'a en soi rien de très flatteur (comme le rappelait encore récemment Kelsey 2015). D'autres critiques révèlent une ironie peut-être plus subtile mais tout aussi dévastatrice. Tel est le cas de la comptabilité inflationniste au nom de laquelle les philosophes des Idées, au lieu de réduire l'état de dispersion dans lequel se trouve l'étant sensible en le ramenant à un nombre déterminé de principes, redoublement au contraire le mobilier ontologique du monde en introduisant autant de causes qu'il y a de choses à expliquer... *Metaphysica*, A, 9, 990a 34 - 990b 6 ≈ M, 4, 1078b 34 - 1079a 4 : « οἱ δὲ τὰς ἰδέας [990b] τιθέμενοι πρῶτον μὲν ζητοῦντες τῶνδὲ τῶν ὄντων λαβεῖν τὰς αἰτίας ἕτερα τούτοις ἴσα τὸν ἀριθμὸν ἐκόμισαν, ὥσπερ εἴ τις ἀριθμήσῃ βουλόμενος ἐλαττόνων μὲν ὄντων οἷοιτο μὴ δυνήσασθαι, πλείω δὲ ποιήσας ἀριθμοίη· σχεδὸν γὰρ ἴσα (ἢ οὐκ ἐλάττω) τὰ εἶδη ἐστὶ τούτοις, περὶ ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐκ τούτων ἐπ' ἐκείνα προήλθον [nous reprenons la traduction de D. Lefebvre qui a magistralement étudié ce texte dans Lefebvre 2008, p. 306-307 : quant à ceux qui posent les Idées comme des causes, d'abord, en cherchant à saisir les causes des êtres qui nous entourent, ils en ont introduit d'autres en nombre égaux à eux, de la même façon que quelqu'un qui voudrait compter des choses, mais croirait ne pas pouvoir le faire parce qu'il y en a peu et, pour les compter, les rendrait plus nombreuses] ». Tel est aussi et – à notre sens – surtout le cas de deux accusations convergentes. À savoir, l'objection de verser dans une erreur aussi grossière que l'anthropomorphisme religieux (*Metaphysica*, B, 2, 997b 5-12 : « πολλὰ γὰρ δὲ ἐχόντων δυσκολίαν, οὐθενὸς ἦττον ἄτοπον τὸ φάναι μὲν εἶναι τινὰς φύσεις παρὰ τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ, ταύτας δὲ τὰς αὐτὰς φάναι τοῖς αἰσθητοῖς πλὴν ὅτι τὰ μὲν αἰδία τὰ δὲ φθαρτά. αὐτὸ γὰρ ἄνθρωπὸν φασιν εἶναι καὶ ἵππον καὶ ὑγιαν, ἄλλο δ' οὐδέν, παραπλήσιον ποιούντες τοῖς θεοῦς μὲν εἶναι φάσκουσιν ἀνθρωποειδεῖς δέ· οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐδὲν ἄλλο ἐποιοῦν ἢ ἀνθρώπους αἰδίους, οὐθ' οὔτοι τὰ εἶδη ἄλλ' ἢ αἰσθητὰ αἰδία [Lefebvre 2008, p. 308 : même s'ils <les platoniciens> sont de plusieurs façons en difficulté, rien de plus absurde que de dire qu'il existe certaines natures en plus de celles qui sont dans l'univers, mais en disant qu'elles sont identiques aux sensibles, sauf que les unes sont éternelles, les autres corruptibles. Ils disent en effet qu'il existe un homme en soi, un cheval <en soi>, une santé <en soi>, sans rien dire d'autre, en faisant à peu près comme ceux qui disent qu'il existe des dieux mais de forme humaine. Ceux-ci ne faisaient rien d'autre que des hommes éternels et pour ceux-là, les formes ne sont que des sensibles éternels] ») avec pour toute justification une formule incantatoire ou un tour de prestidigitation verbale (*Metaphysica*, Z, 16, 1040b 26-34 : « ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπάρχει παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα χωρὶς. ἀλλ' οἱ τὰ εἶδη λέγοντες τῇ μὲν ὀρθῶς λέγουσι χωρίζοντες αὐτά, εἶπερ οὐσίαι εἰσὶ, τῇ δ' οὐκ ὀρθῶς, ὅτι τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν εἶδος λέγουσιν. αἴτιον δ' ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀποδοῦναι τίνες αἰ τοιαῦται οὐσίαι αἰ ἄφθαρτοι παρὰ τὰς καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητάς· ποιῶσιν οὖν τὰς αὐτάς τῷ εἶδει τοῖς φθαρτοῖς (ταύτας γὰρ ἴσμεν), αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτόῖππον, προστιθέντες τοῖς

imaginations<sup>12</sup> – lorsqu’il exhorte à prendre congé des Idées ou, comme

αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα το “αὐτό” [c’est pourquoi il est manifeste que rien d’universel n’existe à part, séparé des particuliers. Aussi, ceux qui disent qu’il y a des Idées ont à la fois raison et tort de dire qu’elles sont séparées : raison, si tant est qu’elles soient des substances ; tort, parce qu’ils appellent Idée l’unité d’une multiplicité. La cause <de leur erreur> est qu’ils sont incapables d’expliquer ce que sont de telles substances incorruptibles à part des particuliers et des sensibles. Ils en font des entités spécifiquement identiques aux corruptibles (celles-ci, en effet, nous savons <ce qu’elles sont>), un Homme en soi, un Cheval en soi, en ajoutant aux <noms des> choses sensibles l’expression “en soi”] »).

<sup>12</sup> Même si on laisse de côté les auteurs dont les préoccupations ne sont pas immédiatement philosophiques – comme dans le cas d’Héraclite le grammairien qui, probablement au cours du premier siècle de notre ère (une piste chronologique relativement peu battue, celle des compétences rhétoriques de l’auteur plutôt que celle, toute négative, de l’absence d’allégorisme à l’allure métaphysique en vogue dans la tradition plus tardive, a été explorée par Russell 2003), voyait dans la moquerie d’Aristote une juste punition à l’encontre de Platon coupable d’avoir vilipendé Homère : « πάντα τὰ παρ’ Ὀμήρῳ γεννικῆς ἀρετῆς γέμει· φρόνιμος Ὀδυσσεύς, ἀνδρείος Αἴας, σώφρων Πηνελόπη, δίκαιος ἐν ἅπασιν Νέστωρ, εὐσεβῆς εἰς πατέρα Τηλέμαχος, ἐν φιλίας πιστότατος Ἀχιλλεύς· ὧν <τι> παρὰ Πλάτωνι τῷ φιλοσόφῳ; πλὴν εἰ μὴ νῆ Δία βιωφέλῃ φήσομεν εἶναι τὰ σεμνὰ τῶν ἰδεῶν τερετίσματα καὶ παρ’ Ἀριστοτέλει τῷ μαθητῇ γελώμενα. Διὰ τοῦτ’ ἀξίας οἶμαι τῶν καθ’ Ὀμήρου λόγων δίκας ὑπέσχευ [tout chez Homère est empreint de noblesse et de vertu : Odyssée est avisé, Ajax est courageux, Pénélope est chaste, Nestor est juste en toute circonstance, Télémaque voue à son père une piété filiale, Achille est on ne peut plus loyal vis-à-vis des amis, Qu’y a-t-il chez Platon le philosophe ? À moins de prendre au sérieux ses babillages au sujet des Idées dont même Aristote, son disciple, s’est moqué ? C’est – je pense – à bon droit qu’il a été puni pour ses propos à l’encontre d’Homère] » (*Problemata homerica*, 78.2-5) – la littérature philosophique est riche en exemples. Encore que beaucoup les sépare par ailleurs – à commencer par la chronologie (on lisait l’un, Atticus, dans l’école de Plotin ; l’autre, Zacharie, a fréquenté, encore que brièvement, l’école d’Ammonius) et leurs milieux respectifs (farouchement occidental, dans le cas d’Atticus, oriental et christianisé, dans celui de Zacharias, auxquels ils revendiquent, chacun à sa façon, leur appartenance, Atticus en se réclamant d’un platonisme communautaire, qu’il oppose volontiers à celui d’autres qu’il prie de l’excuser « εἰ περὶ τῶν δοκούντων Πλάτωνι πιστεύομεν οἷς αὐτὸς Ἕλληνα ὦν πρὸς Ἕλληνας ἡμᾶς σαφεῖ καὶ τρανῶ τῷ στόματι διείλεκται [si, au sujet des opinions de Platon, il croit ce que lui-même, un Grec, lui a exposé à lui qui est un Grec dans un langage clair et pénétrant] » (*Fragmenta*, 4, 51.6-9), Zacharie en prenant la plume pour contrer les vues des Hellènes et leur influence, comme il ressort clairement du prologue du *Dialogus Ammonius*, 93.2-3 où, dans l’espace de deux lignes sont stigmatisées l’inclination vers l’Hellénisme, Ἑλλημισμὸν ἀποκλινεῖν, et ses thèses hétérodoxes, αἱ Ἑλληνικαὶ ἀντιθέσεις) – le cas d’Atticus et de Zacharias sont, en ce sens, particulièrement éloquentes. Ils partagent la même conviction, à savoir qu’Aristote n’était pas animé de sentiments iréniques en s’en prenant aux Idées de Platon et tous les deux en veulent pour preuve qu’il les a traitées de billevesées, τερετίσματα justement. Aussi, le principal grief qu’Atticus adresse à Aristote est d’avoir ridiculisé ce qui au contraire mérite le plus grand respect : « τὸ δὲ κεφάλαιον καὶ τὸ κύρος τῆς Πλάτωνος αἰρέσεως, ἡ περὶ τῶν νοητῶν διάταξις· ἡτίμασται καὶ [68] προπεηλάκισται καὶ παντοῖως, τὸ γὰρ ἐξὸν ἐπ’ Ἀριστοτέλει, περιύβρισται· οὐ γὰρ δυνατόν ἐστιν ἐννοῆσαι διότι τὰ μεγάλα καὶ θεῖα καὶ περιττὰ τῶν πραγμάτων παραπλησίον

le suggère d'ailleurs la formule, à en faire le deuil, Aristote les traite de gazouillis<sup>13</sup> :

[T1] *Aristotelis Analytica posteriora*, I, 22, 83a 32-35 : « τὰ γὰρ εἶδη χαιρέτω· τερετίσματα τὰ γὰρ ἔστι, καὶ εἰ ἔστιν, οὐδὲν πρὸς τὸν λόγον ἔστιν

τινὸς δυνάμεως εἰς ἐπίγνωσιν δεῖται, τῇ δ' αὐτοῦ λεπτή καὶ ταπεινὴ δριμύτητι πιστεύων ἥτις διαδύναται μὲν τῶν ἐπὶ γῆς πραγμάτων καὶ τὴν ἐν τούτοις ἀλήθειαν ἰδεῖν ἐδύνατο, τῆς δ' ὄντως ἀληθείας ἐποπτεῦσαι τὸ πεδῖον οὐκ οἶα τε ἦν, αὐτῷ κανόνι καὶ κριτῇ τῶν ὑπὲρ αὐτὸν χρησάμενος, ἀπέγνω τινὰς εἶναι ἰδίας φύσεις, οἷας Πλάτων ἔγνω, λήρους δὲ καὶ τερετίσματα καὶ φλυαρίας ἐτόλμησεν εἰπεῖν τὰ τῶν ὄντων ἀνότατα [des Places 1977, p. 67-68 : le point capital, le sommet de la voie platonicienne c'est l'ordre des intelligibles qu'Aristote a décrié, vilipendé et bafoué autant qu'il l'a pu. Ne pouvant concevoir que ce qui est grand, divin, extraordinaire requiert, pour être reconnu, une faculté analogue, se fiant d'autre part à sa perspicacité terre à terre – capable de pénétrer les phénomènes terrestres et d'en apercevoir la vérité mais impuissante à contempler la plaine de la vérité authentique – il se prit pour règle et arbitre de ce qui le dépassait, méconnut qu'il y avait des natures particulières reconnues par Platon et osa traiter de radotages, de babillages, de somettes les entités les plus élevées] » (*Fragmenta*, 9, 67.1 - 68.16 ; Baltes 1983 est encore et toujours utile, notamment pour ses remarques sur et intégrations à l'édition d'E. des Places ; de même que l'est la présentation de Moreschini 1987 ; pour une contribution substantielle, consacrée précisément à la postérité du dialogue entre Aristote et Platon, cf. Karamanolis 2006, p. 150-190). De son côté, Zacharie le scolastique – qui se flattait d'avoir réduit au silence Ammonius dans sa propre école, tantôt en le rendant plus muet que les pierres et les poissons (127.995-996 : ἐσιώπησε δ' ἐκεῖνος, λίθων τε καὶ ἰχθύων ἀφωνήτερος), tantôt en le faisant rougir (131.1128-1129 : μετὰ τινος ἐρυθήματος) – se montre particulièrement expéditif au moment de démasquer sa tentative de dissimuler le différend entre Aristote et Platon au sujet des Formes (126.126 : ὁ δὲ ἐπεριρᾶτο συγκαλύπτειν τὴν μάχην) : « ἔλεγον δὲ ἐγὼ τὸν Ἀριστοτέλη μὴ τίθεσθαι τῷ λόγῳ, ἀλλὰ καὶ πρὸς Πλάτωνα τούτου πέρι διαμάχεσθαι, καθάπερ καὶ ἐτέρων πλείστων περὶ δοξασμάτων, μὴ γὰρ δὴ συμφέρεσθαι ἄμφοι τὸ ἄνδρε περὶ αὐτὰ μάλιστα τὰ κυριώτατα καὶ συνεκτικώτατα τῶν δοξασμάτων, καὶ τοῦ “ἐρρέτωσαν ἰδέαι· τερετίσματα εἰσιν” ἐμμενήμην πρὸς τοῦ Σταγειρίτου ῥηθέντος [je disais qu'Aristote ne tient pas ce discours, mais qu'il s'oppose sur ce point à Platon ainsi qu'il le fait au sujet de beaucoup d'autres doctrines ; de fait, les deux hommes ne sont pas d'accord surtout sur les questions les plus importantes et les plus dirimantes. J'évoquais aussi le propos qu'avait tenu le Stagirite : “que les idées aillent au diable : ce sont des sottises”] » (*Dialogus Ammonius*, 126.946-952 ; depuis l'étude – à beaucoup d'égards – pionnière de Merlan 1968, l'intérêt pour l'aspect philosophique de l'œuvre de Zacharie dit le scolastique n'a fait que grandir : parmi les travaux qui ont approfondi le réseau de relations esquissées par P. Merlan mentionnons à tout le moins Verrycken 2001, L. Obertello qui en a traité à deux reprises, à savoir dans Obertello 2003 et 2007 ; à signaler surtout la monographie que M.W. Champion a récemment consacrée à l'École de Gaza, à savoir Champion 2014, laquelle réserve – comme il se doit – un espace considérable à notre auteur ; une mention à part mérite l'ample « Introduzione » – p. 15-89 – de M. Minniti Colonna à son édition du dialogue de Zacharie).

<sup>13</sup> Mignucci 1975, p. 455-460 demeure à ce jour le commentaire le plus lumineux à ce lieu remarquable du corpus, comme l'appelait – à très juste titre – Nussbaum 1982, p. 289-290.

[on peut dire adieu aux Idées. Ce sont en effet des babillages et, si tant est qu'elles existent, elles n'ont rien à voir avec notre discours] ».

Les deux expressions (χαϊρέτω et τερετίσματα) – prises isolément et, plus encore, ensemble – sont d'une rare violence<sup>14</sup> ; la deuxième notamment, qui fait des Idées des trilles dépourvus d'un contenu de pensée un tant soit peu précis<sup>15</sup>. Les commentateurs ne s'y tromperont pas et c'est pourquoi ils auront raison d'insister – comme le fera Jean Philopon<sup>16</sup> –

<sup>14</sup> On peut ne pas être d'accord avec l'explication que David Ross avance du désamour d'Aristote pour les Formes, qu'il rejetterait – en l'occurrence – avec d'autant plus de véhémence qu'il y aurait cru lui-même dans un premier temps. En revanche, on peut difficilement, ne pas convenir avec lui qu'il s'agit là du propos le plus dur qu'Aristote tient à leur sujet (Ross 1949 p. 581).

<sup>15</sup> Une confirmation indirecte certes, mais plutôt révélatrice – ne serait-ce que parce qu'elle transcende le clivage entre usage et mention – se lit chez Dexippe qui – au cours de la discussion qu'il consacre à cette espèce de signifiants ou ce sous-ensemble du genre signifiant dans sa totalité (11.4 : τὸ σημαντικὸν πᾶν γένος) laquelle, n'étant pas en prise directe sur les choses signifiées, est reléguée dans une extra-catégorialité à mi-chemin entre celle, purement négative, des expressions dépourvues de signification tout court comme, par exemple, « bubstarabubus » (11.7 : τὶ ἄσημόν μόνιον καθ' αὐτὸ οἷον τὸ βλίτυρι) et la catégorialité par procuration des expressions syncatégorématiques (11.8 : τὸ κατὰ ἀναφορὰν ἐφ' ἕτερον σημαντικὸν) – écrit : « εἴ τις ἄρρητος εἴη κίνησις τῆς διανοίας ὡς ἐπὶ τῶν στεναγμῶν καὶ βρυχημάτων, ἢ εἴ τις ἀναρθρος ψόφος ὡς ἐπὶ τῶν ποππυσμάτων, ἢ εἴ τις ἀφάνταστος φωνὴ ὡς ἐπὶ τῶν τερετισμάτων, ἢ εἴ τι ὄνομα μὴδὲν πρᾶγμα δηλώσειεν, οὐδαμῶς οὐδὲν τούτων ἐστὶ κατηγορία [s'il y a un mouvement de l'esprit qui ne se traduit pas par une expression proférée, comme dans le cas des gémissements et des grognements, ou s'il y a un son vocal qui ne s'accompagne pas d'une représentation, comme dans le cas des babillages, ou encore si un mot ne se réfère à aucune chose, rien de tout cela n'est d'aucune manière une expression qu'on peut prédiquer] » (*In Aristotelis Categorias commentarium*, 11.25-29).

<sup>16</sup> Jean Philopon évoque à deux autres reprises les τερετίσματα d'Aristote : une première fois, dans son commentaire aux *Catégories* pour signifier combien radical était le rejet qu'Aristote opposait aux universaux antérieurs à la pluralité (cf. *In Aristotelis Categorias commentarium*, 167.14-17) ; une deuxième fois, plus tôt dans son commentaire au premier livre des *Seconds analytiques* où il annonce qu'Aristote ridiculiserait les Idées, dont il vient d'exclure qu'elles soient nécessaires à la démonstration, en les accablant, plus loin, de l'épithète de τερετίσματα (cf. *In Aristotelis Analytica posteriora commentaria*, 133.30 - 134.2). Que ce soit dans une acception technique ou pas (on se souviendra du dicton de Diogène – reporté dans *Vitae philosophorum*, VI, 104.6-7 – d'après lequel ce n'est pas en jouant de la flûte – à la lettre : par des « trilles », τερετίσμασιν justement – que l'on administre bien une ville ou une maison), la sonorité du τερετίσμα – qui peut être le fait d'un instrument musical ou de la voix – s'illustre par une modulation répétitive que l'on rapproche à l'occasion du chant des cigales (pour une tout première reconnaissance du volet musical – du τερετισμός de *Anonymi Scriptio de musica*, 26, d'époque hellénistique, à sa systématisation dans les *Manueli Bryennii Harmonika*, 313 – cf. Touliatos 1989). Notons au passage qu'à côté du contresens – digne de figurer dans les annales de la tétatologie médiévale en matière de traductions – de Jacques de Venise qui rendait

sur la dimension purement verbale dans laquelle Aristote prétend enfermer le propos des partisans des Idées :

[T2] *Ioannis Philoponi in Aristotelis Analytica posteriora commentaria*, 242.14-16: « “τερετίσματα” δὲ καλοῦνται τὰ προδιαψηλαφήματα τῶν κιθαρῳδῶν τὰ ἀναρθρα δοκιμασίας ἔνεκεν τῆς ἀπηχήσεως τῶν χορδῶν γινόμενα, ὡς ἂν εἰ ἔλεγεν “οἱ περὶ τῶν ἰδεῶν λόγοι ῥημάτων εἰσὶ μόνων ψιλῶν, διανοίας κενοί” [on appelle “trilles” les sons inarticulés que les citharistes tirent en percutant les cordes <de leurs instruments> dans le but d’en tester la résonance, comme si Aristote avait dit : “les discours que l’on tient sur les Idées ne sont rien de plus que de pures et simples expressions verbales, vides de contenu intelligible] ».

Quelque peu charitable que le ton de la censure aristotélicienne des partisans des Idées soit pour quelqu’un qui les considérait pourtant comme ses amis<sup>17</sup>, force est de constater qu’Aristote a pris soin d’assortir son rejet de la doctrine des universaux substantiels d’un nombre d’indications – fort précises au demeurant – quant à la racine commune des maux dont elle souffre, du moins à ses yeux. Pour ne prendre – une nouvelle fois – qu’un seul exemple<sup>18</sup>, il n’est que de penser à l’un des

τερετίσματα par « monstra », l’autre traduction – que l’on attribue à un « Jean », personnage assez mystérieux au demeurant – rend le même terme par le très suggestif « cicadationes » (sur ce point, on se référera à Bloch 2010).

<sup>17</sup> De fait, Aristote traite de φίλοι ἄνδρες les philosophes qui ont introduit les Formes selon la célèbre formule qu’on peut lire au début d’*Ethica nicomachea*, I, 4, 1096a 11-13 : « τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἶδη [il vaut peut-être mieux étudier <le bien> en général et résoudre les difficultés liées aux différentes façons de le dire, même si cette tâche est rendue plus difficile par l’amitié pour ceux qui ont introduit les Formes] ». La dimension interpersonnelle et intergénérationnelle des sentiments qu’Aristote nourrissait à l’égard des principales figures du cercle platonicien où il a été formé et avec lesquelles il a – pour un temps au moins – travaillé coude à coude a été explorée avec beaucoup de finesse – tout en reconnaissant la part irréductible d’approximation et de conjecture à laquelle en est réduit l’historien – par Périllié 2012.

<sup>18</sup> Un autre candidat qui mériterait sans doute d’être analysé pour lui-même – mais qui nous contraindrait à élargir le champ de notre recherche au-delà des limites qu’Aristote lui-même lui a imposées (cf. *Metaphysica*, M, 4, 1078b 9-12 : « περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν πρῶτον αὐτὴν τὴν κατὰ τὴν ἰδέαν δόξαν ἐπισκεπτέον, μηθὲν συνάπτοντας πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ’ ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι [en ce qui concerne les Idées, il faut en premier lieu examiner cette doctrine pour elle-même, sans la rattacher à la nature des nombres, ainsi qu’elle a été conçue au départ par ceux qui ont affirmé les premiers que les Idées existent] ») – est *Metaphysica*, M, 9, 1085a 23-29 où Aristote, se penchant sur la source des difficultés dans lesquelles versent les doctrines académiciennes des nombres et des grandeurs, fait ressortir qu’elle n’est pas si différente de celle qui consiste à traiter les genres comme des Idées (ὄπερ ἐπὶ τῶν εἰδῶν

textes où Aristote fait à la fois l'éloge de Socrate et la critique de ceux qui se sont égarés sur la voie qu'il a ouverte<sup>19</sup> :

[T3] *Aristotelis Metaphysica*, M, 9, 1086b 2-7: « τοῦτο δέ, [...], ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοὺς ὁρισμούς, οὐ μὴν ἐχώρισέ γε τῶν καθ' ἕκαστον· καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν οὐ χωρίσας. δηλοῖ δὲ ἐκ τῶν ἔργων· ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν, τὸ δὲ χωρίζειν αἴτιον τῶν συμβαινόντων δυσχερῶν περὶ τὰς ἰδέας ἐστίν [Socrate a mis cela en branle, par les définitions ; il ne les séparait cependant pas des particuliers et il avait raison de penser qu'elles ne sont pas séparées. Ce qui ressort à l'évidence <de la considération> des résultats : d'une part, sans l'universel il est impossible de parvenir à la science, d'autre part, la séparation est la cause des difficultés qui surviennent avec les Idées] ».

On voit assez bien qu'Aristote adopte un point de vue très proche de celui qu'il attribue à Socrate dont il salue à la fois l'intérêt fondateur pour l'universel et la parcimonie ontologique des résultats auxquels il a abouti, notamment les définitions communes ou par l'universel<sup>20</sup>. En renouant avec la conception socratique de l'universel, Aristote rejette le tournant réaliste de ceux qui, au lieu de se contenter de distinguer l'universel des particuliers comme Socrate le leur avait appris, en ont fait quelque chose de séparé.

τῶν ὡς γένους συμβαίνει διαπορεῖν). De fait, aussi longtemps que l'on se garde de poser l'universel comme une réalité à part, on est à l'abri de tout ennui (τοῦτο γὰρ μὴ χωριστοῦ μὲν ὄντος οὐδεμίαν ποιήσει ἀπορίαν) ; en revanche – pour peu qu'on en vienne à le séparer à l'instar des platoniciens – on se complique considérablement la tâche, voire on se la rend impossible (χωριστοῦ δέ, ὥσπερ οἱ ταῦτα λέγοντές φασι, τοῦ ἐνὸς καὶ τῶν ἀριθμῶν οὐ ῥάδιον λῦσαι, εἰ μὴ ῥάδιον δεῖ λέγειν τὸ ἀδύνατον).

<sup>19</sup> Pour replacer ce passage au sein du réseau de textes dont il est solidaire (leurs liens étant suffisamment forts pour qu'Aristote les rappelle en passant : « ὥσπερ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐλέγομεν [comme nous l'avons dit auparavant] » lit-on dans l'incise que nous avons omis de reporter), rapprochons-le de *Metaphysica*, A, 6, 987a 32 - 987b 14 (que Steel 2012 a récemment étudié), de même que de M, 4, 1078b 9-16 et 27-34 (au sujet duquel on lira Nancy 1997). Pour les trois, cf. également Castelli 2013.

<sup>20</sup> Le lien entre les deux – définition et universel – demeure chez Aristote constant et incontournable : « αἰεὶ δ' ἐστὶ πᾶς ὁρος καθόλου [toute définition est toujours universelle] » écrit Aristote dans *Analytica posteriora*, II, 13, 97b 25 (cf. également le κοινὸν ὄρον et le ὀρίζεσθαι καθόλου dont il est question respectivement dans *Metaphysica*, A, 6, 987b 6 et M, 4, 1078b 28-29). Comme l'autre principe du savoir – qu'Aristote crédite Socrate d'avoir découvert – est le raisonnement par induction, deux solides points de départ pour aborder la question des rapports que ces notions entretiennent sont Hamlyn 1976 et Hintikka 1980 ; pour un traitement monographique de l'universalité des définitions chez Aristote, on se référera notamment à Deslauriers 2007 (dont on lira surtout le dernier chapitre, p. 157-175).

On peut tirer un certain nombre d'informations sûres de ces quelques lignes.

En premier lieu, il est manifeste que la continuité est un élément tout aussi important que la rupture dans le récit d'Aristote. En jugeant l'arbre socratique à ses fruits (1086b 5 : δηλοῖ δὲ ἐκ τῶν ἔργων), Aristote se revendique très explicitement des leçons de Socrate : encore que circonscrite au domaine de l'éthique et – par procuration – de la politique<sup>21</sup>, son invention de l'universel constitue un acquis épistémologique majeur, fondamental pour tout dire. Ainsi, l'adage illustre à la perfection l'importance capitale qu'Aristote accorde à l'universel, dans lequel il reconnaît ailleurs l'un des principes de la science<sup>22</sup>.

En second lieu, Aristote y pointe du doigt l'erreur de ceux qui ont perverti le legs socratique en le grevant d'une hypothèque, la séparation, dont il n'a eu de cesse d'exposer les travers : si Platon et les platoniciens ont suivi Socrate, ils sont surtout allés plus loin en franchissant le pas qui consiste non seulement à considérer l'universel comme distinct des

<sup>21</sup> Aristote signale à plus d'une reprise que la sagacité de Socrate a permis d'atteindre l'élément de l'universel dans les questions qui ont trait à l'éthique (*Metaphysica*, A, 6, 987b 1-4 et M, 4, 1078b 17-19) et à la politique (*De partibus animalium*, I, 1, 642a 28-30), alors qu'il s'est peu intéressé – à l'instar de ses contemporains d'ailleurs (*De partibus animalium*, I, 1, 642a 31-32) – à l'étude de la nature (*Metaphysica*, A, 6, 987b 1-4).

<sup>22</sup> A quelques variations mineures près, la thèse se décline – tel un leitmotiv – dans un nombre de textes aristotéliens. Parmi les plus explicites, on mentionnera – à côté des passages canoniques des *Analytica posteriora*, I, 11, 77a 5-9 (à lire en parallèle avec I, 22, 83a 32-35) et 31, 87b 28-39 – *Metaphysica*, M, 4, 1078b 27-29 : « δύο γὰρ ἔστιν ἡ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τοὺς τ' ἐπακτικούς λόγους καὶ τὸ δρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γὰρ ἔστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης [on peut à bon droit attribuer à Socrate deux <découvertes> : les raisonnements par induction et la définition par l'universel. Les deux sont tout aussi fondamentaux pour la science] » ; ainsi que *De anima*, II, 5, 417b 21-23 ; de même que et surtout *Metaphysica*, B, 4, 999a 26-29 : « εἴτε γὰρ μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, τὰ δὲ καθ' ἕκαστα ἄπειρα, τῶν δ' ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην; ἢ γὰρ ἔν τι καὶ ταῦτόν, καὶ ἢ καθόλου τι ὑπάρχει, ταῦτη πάντα γνωρίζομεν [s'il n'y avait pas quelque chose d'un à part des particuliers, comme les particuliers sont en nombre infini, comment serait-il possible d'acquérir une science de ces choses en nombre infini ? de fait, nous connaissons toutes choses pour autant qu'il y a quelque chose d'unique, d'identique et d'universel] » et 6, 1003a 13-15 : « εἰ δὲ μὴ καθόλου ἀλλ' ὡς τὰ καθ' ἕκαστα, οὐκ ἔσονται ἐπιστηταί (καθόλου γὰρ ἡ ἐπιστήμη πάντων) [si <les principes> ne sont pas universels mais à la façon des particuliers, alors il n'y en aura pas connaissance (en effet, la connaissance de tout objet est universelle)] ». Parmi les très nombreux essais consacrés à la problématique, Leszl 1972 et Crubellier 1996 présentent l'avantage d'étudier en parallèle la connaissance fondée sur l'universel et celle tournée vers le particulier ; Frede 1996 celui de remettre en question la relation entre les deux savoirs et Devereux 1986 celui de décliner la question en fonction de la péréquation disciplinaire du corpus aristotélien.

particuliers mais à l'en séparer tout court, c'est-à-dire à lui conférer une existence à part entière ou de plein exercice, indépendante en tout cas de la multiplicité dont l'universel se prédique en commun<sup>23</sup>. C'est ce que – en un mot comme en cent – « séparer » veut bien dire ici. De fait, quoique chez Aristote la notion de χωρισμός soit – comme bien des autres – un πολλαχῶς λεγόμενον<sup>24</sup>, elle coïncide, pour autant qu'elle intervient dans la critique aristotélicienne des Idées, avec le fait de posséder une existence en tout point comparable à celle des particuliers (ce renard-ci ou cette rose-là). Si l'on pose, en effet, la question de savoir quel type de réalités seraient les Idées qui résultent de l'opération qui consiste à séparer les universaux (M, 4, 1078b 31 : χωρίζω et M, 9, 1086b 10 : ἐκτίθημι ; *Ethica eudemia*, I, 8, 1218a 9 : χωριστὸν ποιέω), la seule réponse qui colle avec les textes revient à reconnaître que – à toutes fins utiles – Aristote les considérerait comme des substances particulières, sous peine de ne plus savoir au juste de quoi on parle, voire de détruire ce que le mot substance signifie au juste :

<sup>23</sup> Il n'est pas indispensable de répondre ici à la question de savoir ce qui – selon Aristote – a poussé Platon et les platoniciens à postuler des entités ontologiquement plus robustes que les universaux introduits par Socrate. Apportons-lui cependant un début de réponse. C'est précisément ici qu'intervient la deuxième filiation évoquée plus haut : persuadés de la vérité des thèses d'Héraclite – à savoir que les réalités sensibles s'écoulent sans cesse, si bien que leur connaissance serait impossible (A, 6, 987a 32 - 987b1 ; M, 4, 1078b 12-16) – Platon et les platoniciens se sont tournés vers d'autres réalités, qui existeraient en plus et à côté des réalités sensibles (M, 4, 1078b 15-16 : ἑτέρας τινὰς φύσεις παρὰ τὰς αἰσθητὰς). Irwin 1977 aborde la question de l'ascendance héraclitéenne de la pensée de Platon à partir précisément d'Aristote, qu'il considère comme un témoin plutôt fiable à cet égard.

<sup>24</sup> Ce qui explique, en plus de leur inventivité ordinaire, la grande disparité de vues que l'on rencontre chez les interprètes, qui sont allés parfois à l'encontre du bon sens exégétique, voire du bon sens tout court. Tel est notamment le cas de Katz 2017, p. 32 qui fait de la relation qu'un propre (en l'occurrence, la faculté d'apprendre à lire et à écrire) entretient avec ce dont il est la propriété exclusive (l'homme) le fondement de l'impossibilité de séparer une substance (l'homme) d'une de ses propriétés (son aptitude à être alphabétisé), ce qui peut intriguer le lecteur mais ne l'éclaire guère au sujet de la question de savoir ce que, pour Aristote, être séparé veut dire et, tout particulièrement, si les Idées peuvent exister séparément des particuliers. Quoique relativement ancien, Mabbott 1926 n'a rien perdu de son intérêt ; deux monographies non plus, à savoir Chen 1940 et Spellman 1995 ; de même que deux textes à peu près contemporains de M.-D. Philippe (le premier surtout), à savoir Philippe 1948 et 1949. De la production francophone, en l'occurrence fort riche, mentionnons de Strycker 1955 ; Bastit 1992 et, surtout, Dufour 1999. À côté d'autres études entièrement consacrées à la notion (*cf.*, e.g., Gianni 1987, Abbate 1999, ou encore Corkum 2008), on mentionnera spécialement la controverse qui a opposé au temps G. Fine et D.R. Morrison : Fine 1984, Morrison 1985a et 1985b ; Fine 1985, Morrison 1985c.

[T4] *Aristotelis Metaphysica*, M, 10, 1086b 16-19 (cf. le ὅς φαμέν en Z, 12, 1037b 27) : « εἰ μὲν γὰρ τις μὴ θήσει τὰς οὐσίας εἶναι κεχωρισμένας, καὶ τὸν τρόπον τοῦτον ὡς λέγεται τὰ καθ' ἕκαστα τῶν ὄντων, ἀναιρήσει τὴν οὐσίαν ὡς βουλόμεθα λέγειν [si on ne pose pas que les substances sont séparées et qu'elles sont séparées de la manière dont on dit que les étants particuliers le sont, on détruit la substance au sens où nous l'entendons] ».

CHIARO-SCURO. Si on peut se faire une idée somme toute assez précise des principaux griefs d'Aristote à l'encontre des partisans des Formes, force est de reconnaître en revanche que quelques-unes au moins de ses objections sont tout sauf transparentes ou, si l'on veut, elles ne sont plus aussi transparentes qu'elles devaient l'être pour Aristote et pour le cercle des ses premiers auditeurs et lecteurs. Le même constat vaut – à plus forte raison – pour les détails d'un nombre d'arguments auxquels les philosophes des Idées avaient recours et qu'Aristote réfute souvent de façon expéditive. Pour ne prendre – une dernière fois – qu'un seul exemple, il n'est que de penser à l'une des pièces maîtresses de ce dossier, à savoir le réquisitoire qu'on peut lire – à quelques variations mineures près – dans les livres A et M des *Métaphysiques*<sup>25</sup>. Ce dernier se caractérise à la fois par une allure récapitulative et un style laconique où la part de l'implicite défie la possibilité même d'une lecture interne en vouant à l'échec tout effort d'expliquer le texte de manière autarcique, c'est-à-dire à la lumière des seules indications qu'il livre, voire même des indications qu'on peut glaner ailleurs dans le corpus des écrits d'école d'Aristote :

[T5] *Aristotelis Metaphysica*, A, 9, 990b 8-22 (≈ M, 4, 1079a 4-19) : « ἔτι δὲ καθ' οὗς τρόπους [9] δείκνυμεν ὅτι ἔστι τὰ εἶδη, καθ' οὐθένα φαίνεται τούτων· ἔξ [10] ἐνίων μὲν γὰρ οὐκ ἀνάγκη γίγνεσθαι συλλογισμόν, ἔξ ἐνίων [11] δὲ καὶ οὐχ ὧν οἰόμεθα τούτων εἶδη γίγνεται. κατὰ τε γὰρ [12] τοὺς λόγους τοὺς ἐκ τῶν ἐπιστημῶν εἶδη ἔσται πάντων ὄσων [13]

<sup>25</sup> On peut considérer les deux chapitres d'un seul tenant dans la mesure où ils sont solidaires des mêmes préoccupations généalogiques et visent la doctrine des Idées dans sa physionomie originale, c'est-à-dire telle qu'elle était professée par ses premiers partisans indépendamment des réflexions sur la nature des Nombres (M, 4, 1078b 9-12). L'intérêt pour les parallèles que les deux sections présentent a pris de l'essor, puis est retombé avec l'engouement pour les solutions de continuité génétique – en l'occurrence, l'alternance, passablement irrégulière au demeurant, entre verbes à la première et à la troisième personne du pluriel – qui a dominé pour un temps les débats entre spécialistes d'Aristote : cf., e.g., Jaeger 1923, p. 175-199 et 1965 ; Cherniss 1944, p. 490 ; Merlan 1946 ; Jannone 1955 ; Düring 1966, p. 286 ; Ryle 1968 ; Dumoulin 1986, p. 70 ; Berti 1987 ; Donini 1995b, p. 32.

ἐπιστήμαι εἰσί, καὶ κατὰ τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν καὶ τῶν [14] ἀποφάσεων, κατὰ δὲ τὸ νοεῖν τι φθαρέντος τῶν φθαρτῶν· [15] φάντασμα γὰρ τι τούτων ἔστιν. ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστατοιτῶν λόγων [16] οἱ μὲν τῶν πρὸς τι ποιούσιν ἰδέας, ὧν οὐ φαμεν εἶναι καθ' [17] αὐτὸ γένος, οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν. ὅλως τε [18] ἀναιροῦσιν οἱ περὶ τῶν εἰδῶν λόγοι ἃ μᾶλλον εἶναι βουλόμεθα [19] οἱ λέγοντες εἶδη τοῦ τὰς ἰδέας εἶναι· συμβαίνει γὰρ μὴ [20] εἶναι τὴν δυάδα πρώτην ἀλλὰ τὸν ἀριθμόν, καὶ τὸ πρὸς τι [21] τοῦ καθ' αὐτό, καὶ πάνθ' ὅσα τινὲς ἀκολουθήσαντες ταῖς περὶ [22] τῶν εἰδῶν δόξαις ἠναντιώθησαν ταῖς ἀρχαῖς [de plus, aucune des manières par lesquelles nous prouvons qu'il y a des Idées ne rend cela manifeste. En effet, dans certains cas, le syllogisme ne conclut pas de façon nécessaire ; dans d'autres cas, en revanche, il s'ensuit qu'il y a des Idées même pour des choses pour lesquelles nous pensons qu'il n'y a pas d'Idée. En effet, des arguments à partir des sciences il résulte qu'il y aura des Idées de tous les objets des sciences ; et de l'unité d'une pluralité il résultera qu'il y a des Idées même de négations ; et de la pensée de quelque chose après sa corruption, il résultera qu'il y a des Idées même d'entités qui ont péri, puisqu'il en existe une certaine image. De plus, les arguments les plus rigoureux tantôt produisent des Idées de relatifs, dont nous disons que le genre n'est pas par soi, tantôt entraînent le troisième homme. Dans l'ensemble, les arguments en faveur des Idées détruisent des choses dont l'existence nous tient à cœur davantage que celle que nous prêtons aux Idées. De fait, il en résulte que ce n'est pas la Dyade qui est première, mais le nombre et que le relatif est antérieur à ce qui est par soi, ainsi que toutes les conséquences contraires aux principes auxquelles ont abouti certains adeptes des doctrines autour des Idées] ».

Ces quelques lignes ont laissé les lecteurs – tout spécialistes ou tout profanes qu'ils soient par ailleurs – avec davantage de questions que de réponses<sup>26</sup>. En vrac et sans souci particulier d'exhaustivité on évoquera de suite celles qu'il serait loisible de prendre comme fils conducteurs pour s'orienter dans les maints débats que ce texte a suscités : combien de familles d'arguments visant à prouver que les Idées existent Aristote discute-t-il au juste ici ? À compter qu'ils ne présentent pas les deux défauts à la fois, quels raisonnements n'infèrent pas de manière nécessaire la conclusion que les Idées existent et quels raisonnements prouvent qu'il y a des Idées aussi et surtout dans des cas où cette conclusion serait à éviter de l'avis même des partisans des Idées ? Quand est-ce que le fait

<sup>26</sup> Pas de règle sans exception : par un exercice de raréfaction micrologique dont la virtuosité n'a pas vraiment d'égal dans la littérature plus et moins récente, Frede 2012 s'est affranchie de toute figure imposée en évitant chacune des interrogations que nous allons rappeler de suite.

d'admettre qu'il y a une Idée de quelque chose pose davantage de problèmes qu'il ne permet d'en résoudre ? Les arguments tirés des sciences, de l'unité d'une multiplicité et de la pensée de choses qui ne sont plus présentent-ils plutôt le premier ou plutôt le deuxième défaut, ou présentent-ils les deux défauts à la fois ? Combien d'arguments les plus rigoureux Aristote vise ici et lesquels ? Pourquoi les qualifie-t-il de plus rigoureux et par rapport à quels autres raisonnements parmi ceux auxquels les partisans des Idées avaient recours pour prouver que les Idées existent ? Comment distinguer les arguments les plus rigoureux de ceux qui les précèdent immédiatement ? Qu'est-ce que « relatif » veut dire ici et pourquoi faut-il éviter de poser des Idées de relatifs ? Qu'est-ce que le « troisième homme » au juste ? Est-ce que le fait de produire des Idées de relatifs et le fait de donner lieu au « troisième homme » sont deux inconvénients mutuellement exclusifs, si bien que les arguments plus rigoureux qui amènent à admettre des Idées de relatifs ne tombent sous le coup du « troisième homme » et réciproquement, ou bien est-ce que les mêmes arguments plus rigoureux sont susceptibles de présenter l'un et l'autre inconvénient à la fois ? Est-ce que les arguments qu'Aristote évoque juste avant de faire allusion aux arguments les plus rigoureux ni ne conduisent à poser des Idées de relatifs ni n'entraînent le « troisième homme », ou bien sont-ils défailants alternativement sous un rapport ou sous l'autre, voire sous les deux rapports à la fois ? etc.

Τεθρύληται γὰρ τὰ πολλὰ καὶ ὑπὸ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων. Si l'on se posait la question de savoir pourquoi, en l'occurrence, Aristote est allé si vite en besogne, on pourrait être tenté de suivre une suggestion qu'il fait lui-même et considérer qu'il s'est contenté de résumer ici une matière qu'il avait abordée, voire discutée en quelque détail ailleurs<sup>27</sup> :

<sup>27</sup> Nous comprenons ici l'extériorité des ἐξωτερικοὶ λόγοι en nous tenant à l'écart des hypothèses les plus spéculatives telle, e.g., la liminarité apéritive des exposés en question, qui précéderaient en guise d'introduction ou de préambule au sein des mêmes écrits les passages qui les mentionnent (Jannone 1955, 1959 et 1995) – ce qui est, en l'occurrence, d'autant moins plausible qu'il s'agit au mot près (ou presque) du même exposé... en la rigueur des termes, s'il fallait parler d'« élargissement », comme le fait Jannone, cela vaudrait moins pour le discours qui précède (A, 9) – ἐξωτερικός au sens où Jannone l'entend donc – que pour celui qui suit (M, 4), lequel ajoute, en 1079b 3-11, un argument contre les partisans des Idées qu'on ne lit pas dans le premier passage. La connotation d'ἐξωτερικός que l'on retiendra ici est donc celle qui renvoie à la production littéraire qu'Aristote aurait destinée à une circulation plus large que celle des écrits où il s'adressait à son entourage immédiat, dialogues et traités dans lesquels les mêmes sujets qu'étudient les écrits d'école étaient cependant traités de manière assez satisfaisante pour qu'Aristote

[T6] *Aristotelis Metaphysica*, M, 1, 1076a 10-29 : « ἐπεὶ δ' ἡ σκέψις ἐστὶ πότερον ἔστι τις παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἀκίνητος καὶ αἰδῖος ἢ οὐκ ἔστι, καὶ εἰ ἔστι τίς ἐστὶ, πρῶτον τὰ παρὰ τῶν ἄλλων λεγόμενα θεωρητέον, ὅπως εἴτε τι μὴ καλῶς λέγουσι, μὴ τοῖς αὐτοῖς ἔνοχοι ὄμεν, καὶ εἰ τι δόγμα κοινὸν ἡμῖν ἀκείνοις, τοῦτ' ἰδίᾳ μὴ καθ' ἡμῶν δυσχεραίνωμεν· ἀγαπητὸν γὰρ εἴ τις τὰ μὲν κάλλιον λέγοι τὰ δὲ μὴ χεῖρον. δύο δ' εἰσὶ δόξαι περὶ τούτων· τὰ τε γὰρ μαθηματικά φασιν οὐσίας εἶναι τινες, οἷον ἀριθμοὺς καὶ γραμμὰς καὶ τὰ συγγενῆ τούτοις, καὶ πάλιν τὰς ἰδέας, ἐπεὶ δὲ οἱ μὲν δύο ταῦτα γένη ποιούσι, τὰς τε ἰδέας καὶ τοὺς μαθηματικούς ἀριθμούς, οἱ δὲ μίαν φύσιν ἀμφοτέρων, ἕτεροι δὲ τινες τὰς μαθηματικὰς μόνον οὐσίας εἶναι φασι, σκεπτέον πρῶτον μὲν περὶ τῶν μαθηματικῶν, μηδεμίαν προστιθέντας φύσιν ἄλλην αὐτοῖς, οἷον πότερον ἰδέαι τυγχάνουσιν οὔσαι ἢ οὐ, καὶ πότερον ἀρχαὶ καὶ οὐσίαι τῶν ὄντων ἢ οὐ, ἀλλ' ὥς περὶ μαθηματικῶν μόνον εἴτ' εἰσὶν εἴτε μὴ εἰσὶ, καὶ εἰ εἰσὶ πῶς εἰσὶν· ἔπειτα μετὰ ταῦτα χωρὶς περὶ τῶν ἰδεῶν αὐτῶν ἀπλῶς καὶ ὅσον νόμου χάριν· τεθρύληται γὰρ τὰ πολλὰ καὶ ὑπὸ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων, κτλ. [puisque nous recherchons s'il existe ou s'il n'existe pas une substance immobile et éternelle distincte des substances sensibles et, si elle existe, ce qu'elle est, il faut tout d'abord considérer ce que les autres ont dit, de sorte que, s'ils ont dit quelque chose d'erroné, nous ne tombions pas dans les mêmes erreurs, et, au cas où nous partagerions un point de doctrine avec eux, nous ne soyons pas en conflit avec nous-mêmes, car il faut s'estimer heureux d'avoir raison sur certains points et de ne pas avoir tort sur les autres. Or, il y a deux opinions au sujet des choses qui nous occupent : certains affirment que les objets mathématiques – tels les nombres, les lignes et les choses du même genre – sont des substances, tout comme le sont les Idées. Puisque les uns considèrent que les Idées et les nombres mathématiques relèvent de deux genres différents, alors que d'autres considèrent que les Idées et les nombres mathématiques ont la même nature, et que d'autres encore pensent que seuls les nombres mathématiques sont des substances, il nous faut tout d'abord examiner les objets mathématiques seuls, sans leur ajouter aucune autre nature en se demandant par exemple s'il leur échoit d'être des Idées ou pas, ou encore s'ils sont ou pas les principes et la substance des étants. On étudiera les objets mathématiques uniquement comme objets mathématiques en se demandant s'ils existent ou pas et, s'ils existent, de quelle manière ils existent. Ensuite, après cela, il faudra s'interroger séparément sur les Idées elles-mêmes et le faire pour autant que le sujet l'exige. En effet, nous en avons beaucoup traité aussi dans les écrits mis en circulation] ».

En l'état de nos sources il nous est virtuellement impossible de vérifier si et dans quelle mesure c'était dans les dialogues qu'Aristote manifestait

les relays dans une forme ramassée (cf. *Ethica nicomachea*, I, 13, 1102a 26-28 et VI, 4, 1140a 1-5).

avec le plus de clarté le peu de sympathie qu'il avait pour la doctrine des Idées<sup>28</sup>. Une autre source semi-canonique, à savoir le traité qu'Aristote aurait consacré aux Idées de Platon, demeure la piste la plus prometteuse ; la plus battue aussi, comme en témoigne l'intérêt précoce et durable que les spécialistes de l'Aristote perdu lui ont consacré depuis près de deux siècles<sup>29</sup>. Et, de fait, le *Περὶ ἰδεῶν* s'avère un témoin incontournable pour peu que l'on s'efforce de reconstituer le complexe d'arguments et de contre-arguments dont [T5], qu'on vient de citer, est le reflet, encore qu'exsangue.

Τρίτος ἄνθρωπος (CORPUS ARISTOTELICUM). Il n'est que de penser à l'élément qui – plus que tout autre – a polarisé les attentions, à savoir

<sup>28</sup> Dans sa réfutation des arguments de Proclus en faveur de la thèse de l'éternité du monde, Jean Philopon reporte – faut-il croire à la lettre (« ταῦτά φησιν ἐπὶ λέξεως » précise-t-il en *De aeternitate mundi contra Proclum*, 31.12 ; il est tout à fait possible que Jean Philopon utilise la tournure en pleine connaissance de cause, car il lui arrive de la nuancer ailleurs, en 48.7-11 par exemple, où il se fait fort de l'opinion des philosophes les plus éminents et, notamment, d'Alexandre d'Aphrodise, qui soutient presque mot à mot, σχεδὸν ἐπὶ λέξεως précisément, les mêmes chose qu'il a dites) – un mot de Proclus, qu'il commence par louer pour avoir eu l'honnêteté de reconnaître le désaccord entre Platon et Aristote sur bien des points et, tout particulièrement, au sujet de l'hypothèse des Idées : « καὶ αὐτὸς δὲ ὁ Πρόκλος ἐν πολλοῖς τε ἄλλοις τὴν τῶν φιλοσόφων διαφωνίαν <καὶ> διαφερόντως <ἐν> τῇ περὶ τῶν ἰδεῶν ὑποθέσει φιλαλήθως ὁμολόγηκεν [Proclus lui-même, dans son amour pour la vérité, convient que etc.] » (*De aeternitate mundi contra Proclum*, 31.7-9). Aussi, Philopon nous apprend que, dans un traité perdu, intitulé *Examen des critiques d'Aristote à l'encontre du Timée de Platon* (ἐπίσκεψις τῶν πρὸς τὸν Πλάτωνος Τίμαιον ὑπ' Ἀριστοτέλους ἀντειρημένων), Proclus écrivait que, dans ses dialogues, Aristote affichait très clairement son incapacité à éprouver de la sympathie pour le dogme platonicien : « ἐν τοῖς διαλόγοις σαφέστατα κεκραγὼς μὴ δύνασθαι τῷ δόγματι τοῦτ' ὑποπαθεῖν, κἄν τις αὐτὸν οἴηται διὰ φιλονεικίαν ἀντιλέγειν [dans les dialogues Aristote proclamait de la manière la plus manifeste qu'il ne pouvait pas partager le sentiment de Platon pour cette doctrine, même si l'on pense qu'il le contredisait par goût de la querelle] » (*De aeternitate mundi contra Proclum*, 32.5-8).

<sup>29</sup> On mentionnera notamment les travaux pionniers de C.A. Brandis (Brandis 1823), A. Bournot (Bournot 1853, p. 3-6) et L. Robin (Robin 1908, p. 15-25 et 603-605), ainsi que ceux qui les ont relayés, surtout à l'époque où l'on attendait de la reconstruction du *Περὶ ἰδεῶν* qu'elle livre l'une des clés de l'évolution de la pensée d'Aristote : Karpp 1933 ; Philippson 1936 ; Wilpert 1940 et 1949 ; Cherniss 1944, p. 226-318 ; Mansion 1949 et 1950 ; Owen 1957 ; Berti 1962, p. 196-249 ; Leszl 1975 ; Isnardi-Parente 1981. Après quelque cinquante ans de bons et loyaux services, l'édition des fragments du *Περὶ ἰδεῶν* que D. Harlfinger avait publié dans Leszl 1975, peut être désormais être utilisée en parallèle avec l'édition du premier livre du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise à la *Métophysique* d'Aristote publiée récemment par P. Golitsis, auquel on se référera notamment pour la discussion des rapports entre la *recensio vulgata* et la *recensio altera* (Golitsis 2014 et 2016).

l'argument dit du « troisième homme »<sup>30</sup>. On saurait difficilement sous-estimer son importance aux yeux d'Aristote. Celui-ci devait considérer le τρίτος ἄνθρωπος une objection assez formidable à l'encontre des Idées pour qu'il la démarque des autres en la mentionnant comme représentative de la batterie de difficultés qu'on peut soulever contre les partisans des Idées :

[T7] *Aristotelis Metaphysica*, Z, 13, 1038b 35 - 1039a 3 : « φανερόν ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστὶ, καὶ [1039a] ὅτι οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῆ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε. εἰ δὲ μή, ἄλλα τε πολλὰ συμβαίνει καὶ ὁ τρίτος ἄνθρωπος [il est manifeste qu'aucun attribut universel n'est une substance et que rien de ce qui se prédique en commun ne signifie un ceci, mais quelque chose de tel ou tel. Dans le cas contraire, il s'ensuit bien des choses, notamment le "troisième homme"] ».

Quoique parfaitement aligné avec les autres textes aristotéliens qui font de la promotion des universaux au rang de substances séparées la pierre d'achoppement de la théorie des Idées, [T7] ne nous éclaire pas plus que [T5] sur l'argument du « troisième homme » lui-même, si ce n'est pour nous rappeler qu'il est le parangon des problèmes dans lesquelles on s'enferme dès lors qu'on accorde à l'universel une existence à part des individus dont il se dit en commun<sup>31</sup>.

Le troisième et dernier lieu du corpus où il est fait mention du τρίτος ἄνθρωπος, confirme la mise en garde d'Aristote à l'encontre de la réification des universaux, mais ne s'avère pas non plus très informatif au sujet des ressorts et mécanismes du raisonnement qui conclut qu'il y a un troisième homme en plus et à côté des hommes particuliers et de l'homme lui-même. À la limite, [T8] ajoute une complication supplémentaire dans la mesure où il présente le τρίτος ἄνθρωπος comme un paralogisme lié à la forme de l'expression ; ce qui a conduit certains à exclure

<sup>30</sup> On a caressé le rêve d'écrire une histoire du « troisième homme », un objet complexe aux genèses multiples s'il en est, un argument surtout dont l'architecture et le fonctionnement ne sont pas toujours et partout les mêmes (c'est notamment le cas du Moyen Âge de langue et culture latine, comme Ebbesen 2011 l'a montré le premier). Pour ne s'en tenir qu'à son avatar aristotélien, on signalera aux fins d'une tout première orientation dans la riche littérature au sujet : Wilpert 1941 ; Lugarini 1954 ; Owen 1960 ; Kung 1981 ; Sharma 2005 ; di Lascio 2007 ; Forcignanò 2017, p. 273-290.

<sup>31</sup> Même si l'interprétation de [T7] n'est pas spécialement controversée, le chapitre d'où [T7] est tiré est, lui, très disputé. Pour une première reconnaissance, cf. Woods 1967 ; Code 1978 ; Burnyeat 2001 ; Gill 2001 ; Galluzzo 2004.

qu'il puisse s'agir du même « troisième homme » qu'on lit en [T5] et [T7] ou bien à soupçonner Aristote, sinon d'utiliser deux poids et deux mesures, à tout le moins de nourrir des sentiments plutôt ambigus à l'égard de l'argument<sup>32</sup> :

[T8] *Aristotelis Sophistici elenchi*, 22, 178b 36 - 179a 10 : « καὶ ὅτι ἔστι τις τρίτος ἄνθρωπος παρ' αὐτὸν καὶ τοὺς καθ' ἕκαστον· τὸ γὰρ ἄνθρωπος καὶ ἅπαν τὸ κοινὸν οὐ τὸδε τι ἀλλὰ τοιόνδε τι ἢ πρὸς τι ἢ τῶν τοιούτων τι σημαίνει. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ [179a] Κορίσκος καὶ Κορίσκος μουσικός, πότερον ταῦτὸν ἢ ἕτερον; τὸ μὲν γὰρ τὸδε τι, τὸ δὲ τοιόνδε σημαίνει, ὥστ' οὐκ ἔστιν αὐτὸ ἐκθέσθαι. οὐ τὸ ἐκτίθεσθαι δὲ ποιεῖ τὸν τρίτον ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ὅπερ τὸδε τι εἶναι συγχωρεῖν· οὐ γὰρ ἔσται τὸδε τι εἶναι, ὥσπερ Καλλίας, καὶ ὅπερ ἄνθρωπός ἐστιν. οὐδ' εἴ τις τὸ ἐκτιθέμενον μὴ ὅπερ τὸδε τι εἶναι λέγοι ἀλλ' ὅπερ ποιόν, οὐδὲν διοίσει· ἔσται γὰρ τὸ παρὰ τοὺς πολλοὺς ἔν τι, οἷον τὸ ἄνθρωπος. φανερόν οὖν ὅτι οὐ δοτέον τὸδε τι εἶναι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον ἐπὶ πᾶσιν, ἀλλ' ἤτοι ποιόν ἢ πρὸς τι ἢ ποσὸν ἢ τῶν τοιούτων τι σημαίνειν [et <l'argument> qu'il y a un troisième homme en plus de l'homme lui-même et des particuliers. En effet, l'homme, ainsi que tout ce qui est commun, ne signifie pas un ceci mais telle qualité, telle quantité, un relatif ou encore quelque chose de la sorte. <Il en va> de même au sujet de [179a] "Coriscus et Coriscus cultivé : sont-ils identiques ou différents ?", <où> l'un <scil. Coriscus> signifie un ceci, l'autre <scil. cultivé> telle qualité, si bien qu'il n'est pas possible de le séparer. D'ailleurs, ce n'est pas le fait de poser à part qui produit le troisième homme mais le fait de concéder qu'il s'agit d'un ceci ; en effet, il n'est pas possible qu'à l'instar de Callias, ce qu'est l'homme soit également un ceci. Et si quelqu'un disait que ce qui est posé à part n'existe pas comme un ceci mais comme une qualité, cela ne changera rien : il y aura, en effet, quelque chose d'un à côté de la multiplicité, l'homme par exemple. Il est donc manifeste qu'il ne faut pas accorder que ce qui se prédique en commun de tous soit un ceci mais qu'il signifie ou bien une qualité ou bien un relatif, ou bien une quantité, ou encore quelque chose de la sorte] ».

Sans entrer dans les détails d'un texte où pratiquement chaque étape pose un, voire plusieurs problèmes d'interprétation<sup>33</sup>, on conviendra aisément qu'en [T8] Aristote ne se soucie guère d'exposer le τρίτος

<sup>32</sup> Dorion 1995, p. 360 évoque l'ambivalence du jugement d'Aristote à l'endroit du « troisième homme ». Di Lascio 2004, p. 41 exclut qu'il s'agit du même argument dont [T8] aurait dénoncé le caractère fallacieux et dont Aristote ferait un usage opportuniste ailleurs.

<sup>33</sup> Les réponses valent ce qu'elles valent, mais la section « *Fere quot sententiae tot obstacula* » de Gazziero 2010, p. 194-211 pose toutes – ou presque toutes – les questions.

ἄνθρωπος pour lui-même, moins encore d'analyser un tant soit peu en détail son articulation conceptuelle. En revanche, il consacre une attention tout particulière aux moyens d'éviter ce qu'il devait tenir pour une passe argumentative assez connue pour que le rappel de son intitulé ou, en l'occurrence, de sa conclusion suffise à l'identifier comme telle. De fait, alors même qu'Aristote omet de reporter l'argument – il ne fait au juste que rappeler le résultat auquel il est censé aboutir (178b 36-37 : « ὅτι ἔστι τις τρίτος ἄνθρωπος παρ' αὐτὸν καὶ τοὺς καθ' ἕκαστον ») – il martèle, à bien deux reprises dans l'espace de quelques lignes seulement, la consigne qui permet de le déjouer (178b 38-39 : « ἅπαν τὸ κοινὸν οὐ τὸδε τι ἀλλὰ τοιόνδε τι ἢ πρὸς τι ἢ τῶν τοιούτων τι σημαίνει », 179a 8-10 : « οὐ δοτέον τὸδε τι εἶναι τὸ κοινῆ κατηγορούμενον ἐπὶ πᾶσιν, ἀλλ' ἦτοι ποιὸν ἢ πρὸς τι ἢ ποσὸν ἢ τῶν τοιούτων τι σημαίνει »). Aussi, tout ce que [T8] nous apprend au sujet de l'argument du « troisième homme » c'est la même leçon qu'on a tirée ailleurs (notamment en lisant [T7]), à savoir : aussi longtemps qu'on ne fait pas de l'universel quelque chose qui existe à l'état séparé, c'est-à-dire un τὸδε τι tout comme les particuliers dont il se prédique en commun, il n'y a pas grand-chose à craindre du côté du τρίτος ἄνθρωπος. On peut très bien poser quelque chose d'un par rapport à une multiplicité (e.g., l'homme lui-même qui se dit en commun des hommes singuliers), mais pour peu que l'on se garde d'en faire en plus une entité à part ou séparée, cela n'entraînera pas le « troisième homme » dans la mesure où – comme le déclare Aristote sans vraiment expliquer pourquoi – « οὐ τὸ ἐκτίθεσθαι δὲ ποιεῖ τὸν τρίτον ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ὅπερ τὸδε τι εἶναι συχωρεῖν » (179a 3-4).

Τρίτος ἄνθρωπος (Περὶ ιδεῶν). On comprend dès lors l'intérêt sans cesse renouvelé qu'un passage du traité perdu d'Aristote sur les Idées – tel qu'Alexandre d'Aphrodise l'emprunte ou le reformule à partir du Περὶ ιδεῶν (nous reviendrons sur l'alternative qui peut demeurer ouverte pour l'instant) – a suscité auprès des lecteurs de [T5], [T7] and [T8] :

[T9] *Alexandri Aphrodisiensis Commentarius in Libros Metaphysicos Aristotelis*, 84.23 - 85.4 : « δεικνυται καὶ οὕτως ὁ τρίτος ἄνθρωπος. εἰ τὸ κατηγορούμενόν τινων πλειόνων ἀληθῶς καὶ ἔστιν ἄλλο παρὰ τὰ ὄντα κατηγορεῖται, κεχωρισμένον αὐτῶν (τοῦτο γὰρ ἠγοῦνται δεικνύναι οἱ τὰς ιδέας τιθέμενοι· διὰ τοῦτο γὰρ ἔστι τι αὐτοἰάνθρωπος κατ' αὐτούς, ὅτι ὁ ἄνθρωπος κατὰ τῶν καθ' ἕκαστα ἀνθρώπων πλειόνων ὄντων ἀληθῶς κατηγορεῖται καὶ ἄλλος τῶν καθ' ἕκαστα ἀνθρώπων ἐστίν) – ἀλλ' εἰ

τοῦτο, ἔσται τις τρίτος ἄνθρωπος. εἰ γὰρ ἄλλος ὁ κατηγορούμενος ὧν κατηγορεῖται, καὶ καθ' ἰδίαν ὑφ' ἑστέως, κατηγορεῖται δὲ κατὰ τε τῶν καθ' ἕκαστα καὶ κατὰ τῆς ιδέας ὁ ἄνθρωπος, [85] ἔσται τις τρίτος ἄνθρωπος παρά τε τὸν καθ' ἕκαστα καὶ τὴν ιδέαν· οὕτως δὲ καὶ τέταρτος ὁ κατὰ τε τούτου καὶ τῆς ιδέας καὶ τῶν καθ' ἕκαστα κατηγορούμενος, ὁμοίως δὲ καὶ πέμπτος, καὶ τοῦτο ἐπ' ἄπειρον [on prouve le “troisième homme” aussi de cette façon : si ce qui se prédique avec vérité de plusieurs est aussi autre que ceux dont il se prédique, séparé de ceux-ci (voilà ce que pensent prouver ceux qui posent les Idées : la raison pour laquelle, en effet, il y a pour eux quelque chose qui est l'Homme en soi, c'est que l'homme se prédique avec vérité des hommes particuliers, qui sont plusieurs, et il est autre que les hommes particuliers) – mais s'il en est ainsi, il y aura un certain “troisième homme”. Si, en effet, l'homme que l'on prédique est autre que ceux dont il se prédique et qu'il subsiste en propre, si d'autre part l'homme se prédique des particuliers et de l'Idée, il y a aura un certain “troisième homme” à part du particulier et de l'Idée. Ainsi qu'il y en aura un quatrième qui se prédique de celui-ci, de l'Idée et des particuliers ; de même qu'un cinquième et cela à l'infini] ».

[T9bis] *Alexandri Aphrodisiensis Commentarius in Libros Metaphysicos Aristotelis*, 85.11-12 : « τῇ δὲ τελευταίᾳ < τοῦ τρίτου ἀνθρώπου ἐξηγήσει > αὐτὸς ἐν τε τῷ Α Περὶ ἰδεῶν καὶ ἐν τούτῳ μετ' ὀλίγον [Aristote s'est servi de la dernière formulation du “troisième homme” dans le premier livre du traité sur les Idées et ici même un peu plus loin] ».

On voit bien pourquoi [T9] est du plus grand secours dans la reconstruction du « troisième homme ». De fait, il livre la clé qui permet de relier les autres textes qui mentionnent l'argument en leur conférant une lisibilité qu'ils n'ont pas ou qu'ils n'ont plus par eux-mêmes. [T9] permet surtout d'adosser les remarques ponctuelles qu'Aristote formule au sujet du τρίτος ἄνθρωπος à une séquence argumentative dont on pourra certes discuter si les présupposés et l'agencement sont légitimes ou pas, mais dont on peut au moins savoir – grâce à [T9] précisément – à quoi ils ressemblent au juste. Aussi ce que nous lisons chez Alexandre c'est l'inférence conditionnelle qui porte le « troisième homme » en sous-main, à savoir : dans la mesure où les hommes particuliers – parce qu'ils sont des particuliers – et l'Homme en soi – parce que « τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἢ ἰδέα, ὡς φασί, καὶ χωριστή [comme ils le disent, l'Idée fait partie des choses particulières et séparées] » (*Metaphysica*, Z, 14, 1040a 8-9) – entretiennent une relation symétrique sous le rapport de la séparation qui en fait des êtres qui existent tous à part les uns des autres, il devient par là même possible de les inclure dans une nouvelle multiplicité, dont le « troisième homme » constitue l'unité tout comme l'Idée

d'homme constituait l'unité de la multiplicité des hommes singuliers... et ainsi de suite, récursivement, à l'infini dans une spirale inflationniste qui condamne les philosophes des Idées à démultiplier le mobilier ontologique du monde par le geste même qui vise, au contraire, à réduire l'état de dispersion dans lequel se trouve le monde sensible en ramenant le multiple à l'unité.

Comme on sait, il s'agit là – pour Aristote (et pour ceux qui revisiteront après lui le motif de l'illusion grammaticale à l'origine de certaines erreurs métaphysiques, cf. note 35 ci-dessous) – d'une méprise qui n'a rien d'arbitraire. Elle est, au contraire, assez naturelle et s'explique par le fait que le langage ne permet pas de discerner entre ce qui est là, ce qui ne l'est pas, ou encore ce qui n'existe pas de façon aussi robuste que les choses qu'on peut voir, entendre ou toucher. De fait, nous signifions couramment tout ce à quoi nous nous référons comme s'il s'agissait de quelque chose de bien concret, quelque chose qu'on peut pointer du doigt<sup>34</sup> :

[T10] *Aristotelis Sophistici elenchi*, 6, 168a 25-26 : « σύνηθες γὰρ τὸ πάντα ὡς τὸδε τι σημαίνειν [il est en effet courant de signifier toutes choses comme s'il s'agissait de choses concrètes] ».

C'est pourquoi aussi longtemps qu'on se règle sur nos habitudes linguistiques ou que l'on abonde dans leur sens, on aura le plus grand mal à faire la part des choses sous la surface uniforme des mots :

[T11] *Aristotelis Sophistici elenchi*, 7, 169a 29-36 : « τῶν δὲ παρὰ τὸ σχῆμα διὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς λέξεως. χαλεπὸν γὰρ διελεῖν ποῖα ὡσαύτως καὶ ποῖα ὡς ἐτέρως λέγεται (σχεδὸν γὰρ ὁ τοῦτο δυνάμενος ποιεῖν ἐγγύς ἐστι τοῦ θεωρεῖν ἀληθές, μάλιστα δ' ἐπίσταται συνεπινεύειν), ὅτι πᾶν τὸ κατηγορούμενόν τινος ὑπολαμβάνομεν τὸδε τι, καὶ ὡς ἐν ὑπακούομεν· τῷ γὰρ ἐνὶ καὶ τῇ οὐσίᾳ μάλιστα δοκεῖ παρέπεσθαι τὸ τὸδε τι καὶ τὸ ὄν [dans le cas des arguments fallacieux qui tiennent à la forme <de l'expression>, la tromperie est causée par la ressemblance de l'expression. Il est en effet malaisé de discerner quelles choses se disent de la même manière et quelles choses se disent de manière différente. De fait, celui qui est capable de distinguer cela est tout près de contempler la vérité et il est le mieux à même de donner son accord, étant donné que nous croyons que tout ce qui se prédique de quelque chose est quelque chose de concret et

<sup>34</sup> Pour ce qu'Aristote appelle ici et ailleurs τὸδε τι ([T7], [T8], [T11], [T12], etc.) en l'opposant alternativement à τοιόνδε ou à ποιόν τι (ces deux dernières expressions étant équivalentes) on se référera notamment à Ebbesen 1976 et Kung 1981. Parmi les études plus récentes on signalera : Sharples 1999, Galluzzo 2004 et Cerami 2005 ainsi que 2007.

que nous le regardons comme quelque chose d'un. En effet, le fait d'être quelque chose de concret et l'être semblent appartenir surtout à ce qui est un et à ce qui est une substance] ».

Ce qui est surtout vrai (et lourd de conséquences) dans le cas des substances. Jamais la tentation – appelons-la « fétichiste »<sup>35</sup> – du langage n'est aussi forte que lorsque la forme de la dénomination, qui est la même et pour les substances singulières et pour leurs genres et leurs espèces, nous fait croire qu'à tout nom de substance correspond quelque chose de bien réel :

[T12] *Aristotelis Categoriae*, 5, 3b 10-21 : « πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστιν ὅτι τόδε τι σημαίνειν· ἄτομον γάρ καὶ ἓν ἀριθμῶ τὸ δηλούμενόν ἐστιν. ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων οὐσιῶν φαίνεται μὲν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας τόδε τι σημαίνειν, ὅταν εἴπῃ ἄνθρωπον ἢ ζῶον· οὐ μὴν ἀληθές γε, ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι σημαίνει, – οὐ γὰρ ἓν ἐστι τὸ ὑποκείμενον ὥσπερ ἡ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῶον. οὐχ ἅπλῶς δὲ ποιόν τι σημαίνει, ὥσπερ τὸ λευκόν· οὐδὲν γὰρ ἄλλο σημαίνει τὸ λευκὸν ἀλλ' ἢ ποιόν, τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν ἀφορίζει, – ποῖαν γάρ τινα οὐσίαν σημαίνει [il semble que toute substance signifie quelque chose de concret. Cela est incontestablement vrai dans le cas des substances premières, puisqu'elles signifient bien quelque chose de concret. Ce qui est désigné est, en effet, individuel et numériquement un. Pour ce qui est, en revanche, des substances secondes il semblerait qu'elles signifient également quelque chose de concret du fait de la forme de leur dénomination, comme lorsqu'on dit "homme" ou "animal". Mais ce n'est pas vrai, puisqu'elles signifient plutôt quelque chose de telle ou telle qualité : en effet, le sujet n'est pas un, comme <dans le cas de> la substance première, mais <plusieurs, puisque> l'homme et l'animal se disent de plusieurs. Ils ne signifient pas pour autant quelque chose de telle ou telle qualité tout court, <comme le fait> le blanc. En effet, le blanc ne signifie rien d'autre que quelque chose d'une certaine

<sup>35</sup> Nous renouons ici avec la même tradition évoquée plus haut en parlant de l'illusion grammaticale à l'origine de certaines erreurs métaphysiques. En l'occurrence, la notion d'une tendance « fétichiste » du langage est empruntée à la *Götzen-Dämmerung* de Friedrich Nietzsche : « wir kommen in ein grobes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik zum Bewußtsein bringen [prendre conscience des conditions premières de la métaphysique du langage c'est pénétrer dans une mentalité grossièrement fétichiste] » (« Die Vernunft in der Philosophie », 5, p. 77). Tout comme le motif de l'illusion grammaticale, le « fétichisme » linguistique aussi sera promis au bel avenir qu'on sait : L. Wittgenstein, *The Big Typescript (TS 213)*, S.434 [[203]], p. 317 et *Philosophische Untersuchungen*, I, 111, p. 52-53 ; Quine 1977, p. 159 ; etc.

qualité, l'espèce et le genre, en revanche, déterminent de quelle sorte de substance il s'agit ; ils signifient en effet quelle est une certaine substance] ».

On pourrait assurément étendre le réseau de textes du corpus des écrits d'école d'Aristote qui résonnent bien avec tout ce que [T9] nous apprend au sujet de cette objection emblématique à l'encontre des Idées qu'est le τρίτος ἄνθρωπος. Le résultat demeurerait cependant le même : les indications que l'on tire de [T9] confèrent à l'argument une physionomie et une tournure assez précises pour que les textes canoniques ([T5], [T7] and [T8]) qui l'évoquent – tout comme ceux qui leur sont solidaires (e.g., [T10], [T11], [T12]) – s'en trouvent décisivement éclairés. En ce sens, l'exposé du « troisième homme » qu'Alexandre d'Aphrodise nous a légué combine tous les avantages :

- [T9] est un emprunt avéré, possiblement de tout première main (comme semble l'attester [T9bis]), à une source aristotélicienne dont la tradition directe, si tant est qu'elle ait jamais existé, a dû s'interrompre autour de l'époque d'Alexandre d'Aphrodise ;
- [T9] apporte des éléments de contenu qu'on saurait difficilement lire entre les lignes ou extrapoler chez Aristote lui-même ;
- tout ce que [T9] contribue à l'intelligence de son objet s'accorde remarquablement bien avec ce qu'on lit par ailleurs chez Aristote et s'en trouve par-là même confirmé par un cercle qu'on peut légitimement tenir pour vertueux.

LE Περὶ ἰδεῶν (UN DÉFI ARCHÉOLOGIQUE). Cette conjoncture particulièrement propice a pour effet de minimiser l'intérêt pour une question qu'il faudrait pourtant poser même dans les cas les moins susceptibles de bouleverser la donne exégétique, à savoir : est-ce que, en l'occurrence, Alexandre a reporté plus ou moins au pied de la lettre ce qu'il lisait dans le Περὶ ἰδεῶν ou bien a-t-il paraphrasé sa source en la remaniant ne serait-ce que ponctuellement ? Un indice au moins – relevé déjà par Todd 1974, p. 213<sup>36</sup> – suggère qu'Alexandre a, dans une certaine mesure, reformulé ce qu'il empruntait au traité d'Aristote sur les Idées dites de Platon : tout limité qu'il soit par ailleurs, le vocabulaire de [T9] est

<sup>36</sup> La tournure κατ' ἰδίαν ὑφεστῶς en 84.29 « n'est aristotélicienne que dans un sens dérivé » (Todd 1974, p. 213). Sur l'évolution lexicale du verbe ὑφίστημι après Aristote, on consultera : Witt 1933, Dörrie 1955, Hadot 1969, Goldschmidt 1972, Taormina 1994, Burnyeat 2003, etc.

plutôt « moderne » au sens où un contemporain d’Alexandre – nul autre que Galien, auquel on doit, ne l’oublions pas, un monumental glossaire du Grec Attique en quelque quarante-huit gros volumes (*De indolentia*, 7.3-4) où, si l’on en croit l’auteur, les variations et transformations linguistiques étaient au cœur de son vaste projet lexicographique (*De ordine librorum propriorum*, V.5, 100.15-22) – remarquait que le verbe ὑφεςθηκέναι était désormais employé avec la même signification que les verbes εἶναι ou ὑπάρχειν<sup>37</sup>. De fait, Alexandre se sert couramment du verbe ὑφίστημι pour signifier l’existence de quelque chose (quitte à qualifier ensuite cette existence selon le mode qui lui est propre : κατ’ ἰδίαν, καθ’ αὐτό, ἐπινοία)<sup>38</sup>. Tel n’était cependant pas le cas chez Aristote pour qui le verbe ὑφίστημι avait moins une connotation existentielle que locale, puisqu’il signifie partout le fait de se tenir ou de se placer (ἵστημι) en bas ou en dessous (ὑπό)<sup>39</sup>. Or, on ne risque pas grand-chose à traiter la terminologie de [T9] comme une simple variable d’ajustement ; aussi longtemps du moins qu’on n’oublie pas qu’il s’agit là d’un cas assez exceptionnel. En règle générale cependant, la langue du commentaire d’Alexandre ne présente pas de césures lexicales ou stylistiques qui per-

<sup>37</sup> *Institutio logica*, III.2, 7.19-22: « λέγειν δὲ <εἶναι> ἢ ὑπάρχειν οὐ διαφέρει παρὰ τοῖς Ἑλλησιν ἅπασιν τοῖς τε νῦν καὶ τοῖς παλαιοῖς, ὥσπερ οὐδὲ τὸ ὑφεςθηκέναι· παρὰ τοῖς νῦν γὰρ καὶ τοῦτο κατὰ τῆς αὐτῆς ἐννοίας λέγεται [chez tous les Grecs, aussi bien les anciens que les contemporains, il n’y a pas de différence entre dire “être” (εἶναι) ou “exister” (ὑπάρχειν), voire même “subsister” (ὑφεςθηκέναι). De fait, de nos jours ce dernier verbe aussi exprime la même notion] » – cf. Petit 2018, p. 37-73 pour une présentation synthétique de Galien philologue amoureux des sonorités du Grec et soucieux de ne pas contaminer la langue littéraire des Anciens en se pliant aux usages du vulgaire (*De differentia pulsuum libri IV*, 585.19 - 587.8).

<sup>38</sup> Cf. , e.g., *De mixtione*, 222.29-30 où il est dit que, d’après les Stoïciens, les corps qui peuvent exister par eux-mêmes avant d’être mélangés (<τὰ> κατ’ ἰδίαν πρὸ τῆς κράσεως ὑφεςτάναι δυνάμενα) peuvent aussi être séparés par la suite (χωρίζεσθαι πάλιν δύνασθαι) ; ou encore *Commentarius in Libros Metaphysicos Aristotelis*, 52.15-16 où, en raison de leur nature intermédiaire, les entités mathématiques sont dites exister en vertu de la pensée plutôt que par elles-mêmes (οὐ γὰρ ἔστιν αὐτὰ καθ’ αὐτὰ ὑφεςτῶτα, ἀλλ’ ἐπινοία).

<sup>39</sup> Aussi, par exemple, dans *De caelo*, I, 3, 269b 24-25 τὸ βαρύτατον est ce qui, étant le plus lourd, est naturellement transporté vers le bas et se situe au-dessous de tous les corps qui se portent vers le bas (τὸ πᾶσιν ὑφιστάμενον τοῖς κάτω φερομένοις). De même, dans *Metereologica*, IV, 6, 383a 34 - 383b 1 ὑφίστημι est associé au dépôt des impuretés au cours de la trempe (στόμωμα) des métaux : les scories sont éliminées en se déposant vers le bas (ὑφίσταται γὰρ καὶ ἀποκαθαίρεται κάτω [383b] ἢ σκωρία). Aristote utilise ὑφίστημι également pour la contrepartie physiologique du dépôt dans *De partibus animalium*, IV, 1, 676a 34 : après l’évacuation de l’urine, un résidu salin (ἄλμυρίς) se dépose (ὑφίσταται) dans la vessie (κύστις) de certains animaux.

mettraient de cerner où ses emprunts au *Περὶ ἰδεῶν* s'apparentent de la compilation de fragments ou de citations plus ou moins littérales davantage que d'une réécriture ou d'une transposition paraphrastique. Comme on a pu le remarquer (Crubellier 1997, p. 67-69 ; Rutten 2003, p. 561 ; Gazziero 2008, p. 43-49), le commentaire d'Alexandre est un texte uniforme par sa tournure et son vocabulaire, même là où – comme dans le cas du « troisième homme » – on pourrait supposer qu'Alexandre restitue à peu près à la lettre le traité perdu d'Aristote sur les Idées. En l'absence de solutions de continuité au niveau du lexique ou du style – qui sont partout ceux d'Alexandre – le problème de savoir au juste qui a écrit quoi se pose surtout là où – comme c'est le plus souvent le cas – Alexandre est, pour ainsi dire, en situation de témoin unique, c'est-à-dire là où nous ne pouvons pas déterminer – aussi aisément que nous l'avons fait avec [T9] – si et dans quelle mesure ce que nous lisons chez Alexandre reflète, sinon la forme, du moins le contenu de l'original ou s'il n'a pas plutôt été réorganisé ou réarrangé, voire remanié selon des modalités et une finalité qui étaient à la seule discrétion d'Alexandre et qu'il nous est virtuellement impossible d'apprécier indépendamment de son travail sur la matière aristotélicienne dont il s'est inspiré et qu'il a importée dans son commentaire.

Les sept études réunies de suite explorent les vestiges du *Περὶ ἰδεῶν* précisément sous l'angle de cette équation à trois termes, en tenant compte chaque fois des difficultés liées au témoignage d'Alexandre d'Aphrodise qui avait recours au *Περὶ ἰδεῶν* dans le but d'expliquer un autre texte d'Aristote que l'opuscule lui-même. Chaque contribution aborde des points de doctrine et des sujets de controverse tour à tour différents : les preuves que ceux qui admettent les Idées tiraient des sciences (Annick JAULIN), de la pensée de ce qui n'est plus (Francesco FRONTEROTTA), ou encore de la notion d'« égal » (Michel CRUBELLIER), de même que les arguments des partisans des Idées qu'Aristote qualifiait de « plus rigoureux » (Franco TRABATTONI) ou d'incompatibles avec les principes que les Platoniciens défendaient par ailleurs (Laura M. CASTELLI), ou encore la théorie d'après laquelle les Idées seraient mélangées aux réalités sensibles (Victor GYSEMBERGH). Par-delà la spécificité des objets étudiés et des démarches qui leur correspondent, un trait commun se dégage, à savoir le souci constant de déterminer dans quelles conditions un écrit aristotélicien, perdu par ailleurs, se laisse lire dans des sources aristotéliciennes et post-aristotéliciennes dont il est

appelé, dans un cas, à assurer l'intelligibilité, dans l'autre, à asseoir la continuité. Cette préoccupation et ses interrogations – dont on empruntera ici la formulation au dernier essai (Walter LESZL) qui les pose très explicitement, à savoir « que sait-on au juste de l'existence d'un Περὶ ἰδεῶν d'Aristote ? » et « une reconstruction fidèle du Περὶ ἰδεῶν est-elle possible ? » – constituent le point de départ et comme le fil conducteur de ce volume collectif dont l'ambition est de reprendre le dossier du traité perdu d'Aristote sur les Idées afin de mieux comprendre à la fois quelle était sa teneur générale (tout comme la stratégie poursuivie par Aristote en l'écrivant) et quelles sont les leçons que l'on peut en tirer dans les cas où les sources canoniques nous laissent avec davantage de questions que de réponses. Concrètement, les essais rassemblés dans ce volume reflètent, pour l'essentiel, les travaux du séminaire de recherche « Ἀριστοτέλους ΠΕΡΙ ΙΔΕΩΝ » que les éditeurs ont animé au Laboratoire « Savoirs, Textes, Langage » (UMR 8163, CNRS / Université de Lille) au cours de deux années académiques à cheval entre 2016 et 2018<sup>40</sup>. En préparant les contributions pour la publication, Michel Crubellier et Leone Gazziero (surtout Leone Gazziero a qui revient en l'occurrence de faire amende honorable) tiennent à remercier les auteurs pour avoir fait preuve non seulement de beaucoup de mérite, mais également de beaucoup de patience tout le long d'un processus éditorial dont la durée – inhabituellement longue – ne s'explique qu'en partie et en partie seulement par les délais incompressibles des doubles, voire triples expertises anonymes (et semi-anonymes), les aléas du calendrier des aides à la publication, ou encore la virtualisation et conséquente démultiplication des engagements de recherche et autres zombic meetings.

<sup>40</sup> Victor Gysembergh, Laura M. Castelli et Francesco Fronterotta sont intervenus aux séances du 28 mars, 27 avril et 4 mai 2017 respectivement (<https://periideon.hypotheses.org/>). Annick Jaulin, Walter Leszl et Franco Trabattoni ont participé au colloque international « Le traité perdu d'Aristote sur les Idées » (<https://periideon.hypotheses.org/141>) qui a eu lieu à Lille le 16 et 17 juin 2016.

ΟΙ ΑΚΡΙΒΕΣΤΕΡΟΙ ΤΩΝ ΛΟΓΩΝ  
ARISTOTE, *METAPHYSICA* A, 9, 990b 15-17

Franco TRABATTONI  
(Università degli Studi di Milano)

1. Dans un célèbre passage du chapitre 9 du livre A de la *Métaphysique*, consacré à la critique de la doctrine platonicienne des idées et des principes, Aristote mentionne, évidemment dans le but de les réfuter, des arguments à l'appui de la théorie platonicienne des idées qu'il appelle ἀκριβέστεροι (mot normalement traduit par l'expression « plus rigoureux »). Voici d'abord le texte grec suivi de la traduction de Tricot :

*Aristotelis metaphysica*, A, 9, 990b 15-17 : « ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρὸς τι ποιοῦσιν ἰδέας, ὧν οὐ φαμεν εἶναι καθ'αὐτὸ γένος, οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν [Tricot 1953 : même les raisonnements plus exacts conduisent, les uns, à admettre les Idées des relatifs (or, le relatif n'est pas considéré par nous comme un genre par soi), d'autres, à l'argument du troisième homme] ».

Entre ce passage du livre A et son doublon dans le livre M, 4, 1079a 11-13 (il est bien connu que certaines parties de A sont répétées dans M presque à la lettre, sauf le changement remarquable entre la première et la troisième personne), parmi d'autres différences minimales<sup>1</sup>, au lieu de ἀκριβέστεροι on lit ἀκριβέστατοι. Dans sa récente édition critique du livre A O. Primavesi a choisi, contre l'opinion concorde de Ross et Jaeger, la *lectio* ἀκριβέστατοι pour le passage de A aussi, sur la base de la réévaluation de la famille de manuscrits nommée α qui inspire son travail (la même préférence, et en général pour la tradition manuscrite et en particulier pour notre passage, se trouve dans les plus récentes

<sup>1</sup> Voir la liste dans Gazziero 2008, p. 21.

traductions commentées du texte en français et en italien<sup>2</sup>). De toute façon, cette différence n'a pas beaucoup d'importance, étant donné que le sens est le même. Les problèmes (difficiles) soulevés par ce passage sont plutôt les suivants : 1) quels sont les arguments qu'Aristote qualifie de (les) plus rigoureux et d'où les a-t-il tirés ? 2) Pourquoi Aristote les appelle-t-il « (les) plus rigoureux » ?

Comme l'a bien remarqué L. Gazziero dans son compte rendu des différentes positions critiques, la grande majorité des interprètes a jugé d'une manière concordante que les arguments plus rigoureux (dorénavant APG) ne sont pas les mêmes arguments qu'Aristote vient de citer juste avant dans le texte, c'est-à-dire l'argument « que l'on tire des sciences » (dorénavant AS), l'argument « selon l'unité d'une multiplicité » (dorénavant AUM) et l'argument qui découle « du fait de penser une chose quand elle a péri » (dorénavant PP)<sup>3</sup>. Le premier exégète, le plus influent aussi, qui a adopté cette stratégie n'est autre qu'Alexandre d'Aphrodise. Il ne semble toutefois pas avoir trouvé, lui non plus, la clé pour résoudre le problème soulevé par la mention des APG. À propos de ces arguments, Aristote écrit que « les uns produisent des idées de relatifs dont nous affirmons qu'il n'existe pas de genre par soi, les autres énoncent le troisième homme ». La stratégie d'Alexandre consiste à chercher dans le traité perdu *De ideis* deux arguments qui non seulement répondent, respectivement, aux deux remarques aristotéliciennes que nous venons d'évoquer, mais qui doivent être, évidemment, « plus rigoureux » que les autres présents dans le texte de la *Métaphysique*. Ce qu'on peut effectivement lire dans son commentaire correspond, cependant, assez mal à ce programme. Pour ce qui est du premier argument, Alexandre cite un raisonnement très long et compliqué, qui semble remplir d'une façon acceptable les deux conditions requises : il produit des idées de relatifs parce qu'on y parle de l'égal, et est plus rigoureux que les autres parce qu'il ne démontre pas seulement l'existence de quelque chose de commun en dehors des particuliers, mais aussi que cette réalité commune est un modèle éminent des choses particulières dont elle est l'unité. Pour ce qui est du deuxième argument, au contraire, il semble évident qu'Alexandre ne parvient pas à obtenir le résultat qu'il escomptait.

<sup>2</sup> Duminil & Jaulin 2008, p. 64 ; Berti 2017, p. v-ix.

<sup>3</sup> Cf. Gazziero 2008, p. 11-17. Rien de nouveau, par rapport à l'interprétation traditionnelle, ne se trouve dans Frede 2012, Reeve 2016, p. 179 et Berti 2017, p. 63-64.

Comme l'écrit à juste titre Gazziero 2008, p. 84 :

« non seulement le λόγος dont Alexandre dit qu'il entraîne le τρίτος ἄνθρωπος n'est pas ἀκριβέστερος au sens suggéré pour l'autre, mais encore il ne se laisse en rien distinguer du λόγος κατὰ τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν que l'on considère pourtant comme moins rigoureux ».

Cela ne signifie pas pour autant que le témoignage d'Alexandre soit inutile pour notre recherche. En effet on peut quand même tirer de son commentaire des informations intéressantes. En premier lieu, selon Alexandre, le texte de la *Métaphysique* suggère que les APG diffèrent des arguments qu'Aristote a cités jusque-là. Deuxièmement, Alexandre ne les a évidemment trouvés nulle part dans le texte qu'il était en train de commenter, c'est-à-dire le livre A de la *Métaphysique*. Troisièmement, il n'a pas trouvé, chez Aristote, des indications suffisamment précises pour repérer les APG dans son texte. Par conséquent, comme d'habitude, il a utilisé la méthode d'interpréter Aristote par Aristote, même en l'absence d'une autorisation explicite de la part de celui-ci, décidant *suo marte* d'aller chercher les APG dans le passage du *De ideis* qu'il résume.

La première prémisse du raisonnement d'Alexandre a été acceptée par la plupart des commentateurs : il faut chercher chez Aristote au moins deux arguments « plus rigoureux » que ceux qu'il vient de citer en amont des lignes où il utilise cette expression, il faut de plus montrer que l'un de ces arguments implique l'existence d'idées des relatifs, alors que l'autre conduit au « troisième homme ». Puisque dans le premier cas il semble qu'Alexandre ait trouvé chez Aristote un candidat tout à fait plausible, à savoir un argument qui n'est pas présent parmi ceux qui ont déjà été mentionnés et que l'on peut tenir pour plus rigoureux, au moins d'un certain point de vue, que les autres, il reste à mener à bien l'autre moitié de la tâche, ce qu'Alexandre n'a pas été en mesure d'accomplir. Pour ce faire, il faut trouver chez Aristote, d'une façon quelconque, un argument qui soit plus rigoureux que les trois déjà mentionnés (AS, AUM, PP) et qui en même temps conduit au troisième homme, étant donné qu'aucun de ceux qui le précèdent n'entraîne cette conséquence. Cette entreprise a été tentée plus d'une fois, par exemple par Enrico Berti et (surtout) par Gail Fine, qui consacre à cet argument une analyse très détaillée, longue et subtile dans son livre<sup>4</sup>. À ce propos cependant je suis parfaitement

<sup>4</sup> Fine 1993, p. 142-241.

d'accord avec L. Gazziero, qui a montré d'une façon à mon avis presque définitive que toutes ces tentatives sont destinées à échouer : d'une part, il semble que le principe général de l'AUM (toute analogie dans une certaine multiplicité réclame l'existence d'une unité correspondante), soit parfaitement suffisant pour engendrer l'objection du troisième homme ; d'autre part les tentatives subtiles de Fine visant à distinguer entre un usage plus rigoureux de ce principe, qui rendrait possible le troisième homme, et un usage moins rigoureux qui l'interdit, non seulement ne sont aucunement confortées par le texte, mais aboutissent à des résultats pour le moins douteux<sup>5</sup>.

D'autre part, bien que la *pars destruens* de son analyse soit pour moi entièrement acceptable, je ne saurais dire autant des conclusions auxquelles Gazziero aboutit, pour qui – pourrait-on dire – le problème dont il est question n'existe pas. D'après Gazziero, en effet, les APG ne sont autre chose que les trois arguments qu'Aristote vient de citer dans les lignes qui précèdent (AS, AUM, PP). Or, il est vrai que la forme cumulative, marquée par la fréquente répétition de la conjonction  $\xi\tau\iota$ , à partir de laquelle Aristote construit le chapitre 9 du livre A, n'implique pas que chaque  $\xi\tau\iota$  introduise une nouvelle série d'arguments (et donc il est bien possible que dans certains cas la conjonction introduise des considérations ultérieures à propos d'arguments déjà évoqués). Cela dit, en l'occurrence, le contexte tout entier semble contredire cette hypothèse. En annonçant qu'il va parler des arguments plus rigoureux, Aristote ne signale d'aucune manière qu'il se réfère aux mêmes arguments dont il vient de parler. Si c'était ça qu'il entendait, il aurait dû connecter la nouvelle information qu'il donne (dans le texte précédent, il n'avait jamais été question de la rigueur des arguments) aux sujets correspondants. Mais comme il ne le fait pas, tout se passe comme si l'adjectif  $\acute{\alpha}\kappa\rho\iota\beta\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma/\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$  ait précisément pour but d'introduire quelque chose d'autre, et donc le lecteur est tout naturellement poussé à entendre ce passage exactement de cette façon. Comme Aristote avait déjà soulevé des objections contre les trois arguments cités, il paraît nécessaire que les deux nouvelles critiques qu'il est sur le point de formuler dépendent toutes les deux de la nouvelle qualification qui a été introduite, c'est-à-dire la « plus grande rigueur » ; mais si tel est le cas, alors il faudrait s'attendre, comme l'a supposé Gail Fine, à ce qu'il y ait deux versions

<sup>5</sup> Gazziero 2008, p. 120.

du même argument, l'une plus rigoureuse, l'autre moins. Finalement, même si on répond de manière satisfaisante à ces questions, celle de savoir pourquoi ces arguments sont dits « plus rigoureux » demeure complètement ouverte. On remarquera que le problème n'est pas seulement de trouver des raisons pour justifier cet appellatif. Je ne nie pas, en effet, que l'on pourrait l'expliquer sur un plan purement théorique. Le problème le plus difficile à résoudre est plutôt de comprendre pourquoi Aristote pense qu'il est nécessaire ou même seulement utile d'ajouter que les trois arguments déjà cités sont les plus rigoureux, sans pourtant expliquer pourquoi. Tous ces éléments dessinent, à mon avis, un cadre exégétique franchement invraisemblable.

2. Au vu des difficultés dont je viens de parler, je voudrais proposer une nouvelle solution au problème des APG à partir d'une perspective inédite et de présupposés tout à fait différents. Le fil conducteur de mon travail consiste à trouver quels sont les arguments, dont parle Aristote, dont on peut dire, d'une façon très précise et spécifique, qu'ils mènent au troisième homme (tandis qu'on ne peut pas dire autant d'autres arguments). Mon point de départ coïncide, en revanche, avec une analyse de l'adjectif ἀκριβής, visant à découvrir (dans la mesure du possible) dans quel sens au juste Aristote l'utilise dans le passage en question. Je suis convaincu, en effet, que la clé pour résoudre de façon satisfaisante les énigmes de notre passage consiste à donner à ἀκριβής un sens sensiblement différent de celui qu'adoptent d'habitude les traducteurs. Prenons d'abord en considération quelques passages où Aristote, comme dans les lieux ici analysés de Met. A et M, emploie le mot ἀκριβής au comparatif :

*Aristotelis Metaphysica*, Z, 4, 1030a 14-16 : « ἀλλὰ λόγος μὲν ἔσται ἐκάστου καὶ τῶν ἄλλων τί σημαίνει, εἰ ἢ ὄνομα, ὅτι τόδε τῷδε ὑπάρχει, ἢ ἀντὶ λόγου ἀπλοῦ ἀκριβέστερος· ὁρισμὸς δ' οὐκ ἔσται οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι [Tricot 1953 : toutefois, même pour chacun des autres êtres, il pourra y avoir une énonciation exprimant ce que signifie son nom, s'il en a un, savoir que tel attribut appartient à tel sujet, ou encore une énonciation simple pourra être remplacée par une énonciation plus précise ; mais on n'aura affaire ni à une définition ni à une quiddité] ».

Dans ce passage Aristote veut montrer que, bien qu'il n'y ait de définition de l'essence, au sens propre, que des espèces d'un genre, il est toutefois possible de décrire également, par le *logos*, des réalités qui ne sont pas comprises dans la catégorie mentionnée. Le résultat de cette description sera un discours explicitant le sens de leur nom : un discours

qui, quelque ἀκριβής qu'il soit par ailleurs, ne saurait atteindre le niveau de précision propre à la définition. Il est clair qu'il n'aurait pas de sens traduire ici ἀκριβέστερος avec « plus rigoureux » ; au contraire il faut traduire, exactement comme le fait Tricot, « plus précis »<sup>6</sup>. Dans le sens de plus précis, le mot ἀκριβής indique l'attention au détail en ce qu'il s'oppose à la vue d'ensemble ou au particulier en ce qu'il s'oppose général, etc. On pourrait à ce propos emprunter une expression qu'on applique couramment aux images électroniques : ἀκριβής correspond, dans ce cas, à « haute définition/résolution ». Il est bien clair, d'autre part, que « plus précis » et « plus rigoureux » ne s'impliquent pas mutuellement. Dans le texte d'Aristote que l'on vient de citer, il est fort possible qu'un discours décrive une chose d'une façon très précise, dans le sens d'une description détaillée, sans que cette description soit de ce fait même rigoureuse (si le discours, disons, est confus, désordonné, peu clair, etc.) ; et évidemment il est possible aussi le contraire, c'est-à-dire qu'une description soit peu détaillée, mais en même temps rigoureuse, cohérente, juste, efficace, etc. Mais voyons d'autres cas similaires. Un deuxième exemple peut être tiré du livre II de l'*Éthique à Nicomaque*. Notre passage intervient dans le sommaire qui précède l'analyse détaillée des vertus, laquelle s'arrêtera sur chacune d'entre elles. Aristote se réfère ici, en particulier, aux vertus et vices qui ont trait au maniement de l'argent, telles la générosité, l'avarice, ou encore la prodigalité, etc., dont il parlera plus largement dans le premier chapitre du livre IV. Voilà ce qu'Aristote écrit à ce propos :

*Aristotelis Ethica nicomachea*, II, 7, 1107b 14-15 : « νῦν μὲν οὖν τύπῳ καὶ ἐπὶ κεφαλαίου λέγομεν, ἀρκοῦμενοι αὐτῷ τούτῳ· ὕστερον δὲ ἀκριβέστερον περὶ αὐτῶν διορισθήσεται [Gauthier & Jolif 1959 : mais nous n'envisageons cela, pour le moment, que d'une façon schématique et succincte, qui suffit à notre propos. Nous y reviendrons par la suite avec plus de minutie] ».

À nouveau, le terme ἀκριβέστερον ne s'oppose pas à « moins rigoureux » comme l'autre pôle d'une échelle mesurant la valeur démonstrative des arguments eux-mêmes ; mai s'oppose à la locution τύπῳ, qui normalement signifie chez Aristote « en gros, en bref, en forme générale et synthétique ». Donc dans ce passage aussi le sens de ἀκριβέστερον

<sup>6</sup> Même traduction dans Duminil & Jaulin 2008. Reeve 2016 et Berti 2017 utilisent le mot « exact », qui est en effet un bon compromis entre précis et rigoureux.

ne peut être que « plus précis, plus détaillé, davantage tourné vers le particulier ».

Il en va de même dans les deux passages suivants :

*Aristotelis De anima*, II, 9, 421a 16-20 : « ἔοικε μὲν γὰρ ἀνάλογον ἔχειν πρὸς τὴν γεῦσιν, καὶ ὁμοίως τὰ εἶδη τῶν χυμῶν τοῖς τῆς ὀσμῆς, ἀλλ' ἀκριβεστέραν ἔχομεν τὴν γεῦσιν διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν ἀφήν τινα, ταύτην δ' ἔχειν τὴν αἴσθησιν τὸν ἄνθρωπον ἀκριβεστάτην· [Bodéüs 1993 : car s'il semble bien y avoir une analogie avec le goût, c'est-à-dire, une similitude entre les espèces de saveurs et celles de l'odeur, malgré tout, nous avons le goût plus fin, parce que c'est une sorte de toucher et que ce dernier sens, chez l'homme, est le plus aiguisé qu'il possède] ».

*Aristotelis De caelo*, I, 9, 279a 27-30 : « κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰὼν ἔστιν, ἀπὸ τοῦ αἰεὶ εἶναι τὴν ἐπωνυμίαν εἰληφώς, ἀθάνατος καὶ θεῖος. Ὅθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρηται, τοῖς μὲν ἀκριβέστερον τοῖς δ' ἀμαυρῶς, τὸ εἶναι τε καὶ ζῆν [Dalimier & Pellegrin 2004 : et pour la même raison le terme du ciel tout entier lui aussi, c'est-à-dire le terme qui enveloppe le temps tout entier et l'infinité, est une durée qui tire son appellation du fait d'exister toujours, immortelle et divine. De là aussi dépendent pour les autres êtres, pour les uns de manière plus exacte, pour les autres de manière plus indistincte, l'être et la vie] ».

Dans le premier de ces passages, la supériorité du goût par rapport à l'odeur ne consiste évidemment pas dans le fait que le premier est plus rigoureux ; mais évidemment dans le fait qu'il est plus précis, en ce sens qu'il s'approche davantage que l'odeur des réalités correspondantes, dans la mesure où il « touche » l'objet perçu, ce que l'odeur n'est pas en mesure de faire. Dans le second passage Aristote oppose ἀκριβέστερον à ἀμαυρῶς, et donc O. Longo n'a pas tort de traduire les deux expressions, respectivement, « più manifestamente » et « meno visibilmente »<sup>7</sup>. En effet la précision s'oppose à la généralité aussi parce qu'elle permet de voir plus distinctement et plus clairement les particuliers, qui au contraire dans une vision d'ensemble sont plus confus et moins déterminés (rappelons à ce propos la comparaison avec la haute définition/résolution). La plus grande visibilité, d'autre part, dépend dans ce cas de la plus grande proximité. La causalité active des cieux, qui donne être et vie aux autres réalités, peut être plus ou moins immédiate, c'est-à-dire plus précise, et là où elle est plus immédiate, elle est aussi, vraisemblablement,

<sup>7</sup> Longo 1961, p. 75.

plus visible. On peut affirmer que A est la cause de B ou bien lorsque A cause directement B (ici l'action causale est précisément visible), ou bien lorsque A cause indirectement B, à travers les causes intermédiaires C, D, E (ici le lien causal est clairement plus général, et donc moins précis). Mais il est évident que dans le second cas le raisonnement, bien que vrai et donc sans doute rigoureux (il est vrai que A est une des causes de B), est toutefois moins précis, moins concentré sur la particularité spécifique de l'objet en question. Il en est, à peu près, comme si quelqu'un, répondant à la question : « qu'est-ce que Socrate ? », dirait « C'est un animal ». La réponse est vraie, et donc on ne peut pas dire qu'elle manque de rigueur ; mais il est clair que la réponse « c'est un homme » serait quand même *akribestera*, pourvu que ce terme signifie non pas « plus rigoureuse », mais « plus précise ».

Nous nous arrêterons là avec la liste de ces passages, parce que chez Aristote les occurrences d'ἀκριβέστερον au sens de « plus précis » sont très nombreuses. Mais il y a encore un texte qu'il faut prendre en considération parce qu'il est très important pour notre propos. Comme nous l'avons déjà rappelé, dans les chapitres 4 et 5 du livre M de la *Métaphysique* – précisément à partir de 1078b 34 jusqu'à 1080a 8 – le texte reproduit avec des différences minimales les lignes 990a 34 - 991b 9 du livre A. A la fin de cette partie commune, A et M passent tous les deux de la discussion des idées à celle des principes, mais cette fois d'une façon différente, c'est-à-dire sans que le même texte soit plus répété à l'identique. Or, au milieu de ces deux sections, nous lisons en M, et seulement en M, la phrase suivante :

*Aristotelis Metaphysica*, M, 5, 1080a 9-11 : « ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ διὰ λογικωτέρων καὶ ἀκριβεστέρων λόγων ἔστι πολλὰ συναγαγεῖν ὅμοια τοῖς τεθεωρημένοις [Tricot 1953 : on peut, du reste, contre la doctrine des Idées, au moyen du même mode de réfutation, et par des arguments plus logiques et plus rigoureux encore, accumuler une foule d'autres difficultés semblables à celles que nous venons d'étudier] ».

Si dans ce passage on traduit, comme le fait Tricot, ἀκριβεστέρων par « plus rigoureux », un problème de cohérence se pose avec l'autre adjectif comparatif λογικωτέρων. Ce problème ne se poserait pas si λογικωτέρων signifiait, conformément à la traduction de Tricot, « plus logique ». Mais il est bien connu que chez Aristote le comparatif λογικωτέρων, exactement comme l'adjectif et l'adverbe correspondants (λογικός/ῶς)

n'a pas le sens positif de « plus logique », mais plutôt le sens assez péjoratif de « générique, vague, imprécis »<sup>8</sup>. Et c'est exactement pour cela que D. Ross trouve difficile à expliquer pourquoi Aristote a apparié, dans ce passage, les deux adjectifs, c'est-à-dire un terme positif et un terme négatif<sup>9</sup>. S'il en est ainsi, on pourrait supposer que les deux mots λογικωτέρων et ἀκριβεστέρων ne vont pas dans la même direction, mais représentent les deux extrêmes, opposés entre eux, d'une échelle. Dans ce cas, Aristote voudrait dire que les arguments qu'on pourrait encore mentionner contre l'existence des idées sont de tout genre, c'est-à-dire *soit* λογικωτέρων *soit* ἀκριβεστέρων (étant l'entier, par définition, compris entre deux extrêmes). Cette interprétation semble confirmée par les deux καί qui figurent dans le texte, dont la traduction la plus naturelle est justement « soit... soit ». Mais le problème est que cette interprétation tout à fait naturelle devient presque insoutenable si on traduit ἀκριβεστέρων par « plus rigoureux ». Dans ce cas, en effet, λογικωτέρων, en ce qu'il s'oppose à ἀκριβεστέρων, signifierait nécessairement quelque chose comme « moins rigoureux ». Mais alors il deviendrait difficilement compréhensible pourquoi Aristote, voulant dire qu'il existe bien d'autres preuves capables de réfuter la doctrine des idées, mentionnerait aussi des arguments que lui-même tient pour moins (ou peu) rigoureux. Tout rentre dans l'ordre, toutefois, si on traduit ἀκριβεστέρων par « plus précis, plus détaillés, plus particuliers ». Étant donné qu'il s'agit d'arguments qu'Aristote lui-même considère valables (autrement il n'aurait pas dit qu'ils peuvent être ajoutés à leur tour et qu'ils sont tout aussi capables de réfuter les partisans des Idées que les arguments qu'il a effectivement mentionnés), ces arguments sont moins précis et plus généraux que les autres. Voilà donc la conclusion qu'on peut tirer d'une lecture correcte de ce passage. À la fin de la section qui a pour but la réfutation des idées, Aristote parle à nouveau d'arguments ἀκριβεστέρων, comme il l'avait fait dans les lignes précédentes, pour signaler au lecteur qu'il y a encore beaucoup d'arguments sur le sujet, et que ces autres arguments possèdent les mêmes qualités que les arguments déjà exposés, étant eux aussi les uns plus généraux, les autres plus précis.

<sup>8</sup> À juste titre Donini 1999 traduit λογικωτέρας dans *Etica Eudemia* 1218a17 par « più astrattamente dialettico » et λογικός à la ligne 21 par « puramente astratta » (p. 19 et 21). Cf. à ce propos Vegetti 1993 ; Burnyeat 2001, p. 19-25 ; Trabattoni 2003, p. 286-289.

<sup>9</sup> Cf. Ross 1924, II, p. 424. Reeve 2016, p. 558, tente de résoudre le problème par la locution « logic-linguistic way », qu'Aristote associe souvent aux platoniciens.

Si l'interprétation de ce texte est acceptable, elle jette une lumière intéressante sur le problème dont je m'occupe dans cet article, c'est-à-dire qu'elle permet d'apporter une réponse inédite à la question « à quoi se réfère l'expression d'Aristote οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων en A 990b 15-17 et M 1079a 11-13 ». Il est vrai que dans M, 5, 1080a 9-11 le mot ἀκριβεστέρων se réfère non pas, comme dans les passages de A et M que je viens de citer, aux arguments en faveur de la doctrine platonicienne des idées, mais aux arguments qui ont pour but de la réfuter ; mais il est facile de supposer que la même qualification s'applique indifféremment dans les deux cas : il y a des arguments plus ou moins précis soit en faveur soit à l'encontre de la position des idées.

3. Sur la base de ce que nous avons dit jusqu'ici, nous sommes en mesure de proposer une solution à notre problème. Dans la première partie de *Metaph.* A 9 et M 5 Aristote semble avoir l'intention d'exposer et réfuter les arguments en faveur des idées. On peut alors se poser la question de savoir si Aristote est en train d'exposer et réfuter des arguments *généraux* en faveur de la position des idées, ou bien s'il n'est pas plutôt en train d'exposer et réfuter les arguments *précis* que Platon et les platoniciens ont eux-mêmes utilisés pour atteindre ce but. Cette question semble se poser d'une façon naturelle juste après qu'Aristote a mentionné les trois arguments que nous avons désignés au moyen des sigles AS, AUP, PP. Si en effet l'intention d'Aristote est – dans le cas de certaines au moins de ses réfutations (celles qui sont *ad hominem*) – précisément de réfuter Platon et les platoniciens, on pourrait justement se demander où il est possible de repérer, dans le texte de Platon, les arguments « que l'on tire des sciences », « selon l'unité d'une multiplicité », « du fait de penser une chose quand elle a péri ». Or, si nous suivons le critère de la précision, dans les textes de Platon, en effet, on ne trouve *précisément* rien de cela : même pas AUP. De fait, même si plusieurs passages dans les dialogues sont consacrés au rapport un/multiple, dans aucun de ces passages un tel rapport n'est précisément ce qui engendre la nécessité des idées (on pourrait d'ailleurs aller plus loin et exclure que de tels passages puissent exister tout court, s'il est vrai qu'il ne faut pas, pour Platon, poser des notions universelles pour toute unité d'une multiplicité). Il est donc possible d'objecter à Aristote (ou bien il s'agit d'une objection qu'Aristote, comme il arrive souvent, s'adresse lui-même) que s'il veut réfuter Platon il ne sert à rien de réfuter en général des arguments en

faveur des idées ; il faut réfuter précisément les arguments trouvés et proposés par Platon dans son texte.

Voilà donc le sens de la brève allusion qu'Aristote fait aux APG après avoir exposé et réfuté AS, AUP, PP. Aristote est en train de répondre à une question du genre de celle que je viens d'évoquer et de le faire dans ces termes : quant aux arguments plus précis, c'est-à-dire les arguments exacts qu'on peut trouver dans le texte de Platon, la réfutation est immédiate. Dans les dialogues il y en a deux, dont le premier conduit à poser aussi des idées des relatifs (ce que les platoniciens eux-mêmes n'admettaient pas), le second engendre l'objection du troisième homme. La concision de ce texte est frappante. Pourquoi Aristote ne s'arrête-t-il pas à expliquer en détail quels sont les deux arguments en question et pourquoi l'un implique l'existence d'idées des relatifs, et l'autre engendre l'objection du troisième homme ? Évidemment, il ne le fait pas parce qu'il ne le croyait pas nécessaire. Et pourquoi ne le croyait-il pas nécessaire ? Parce que, voilà la solution que je propose, le lecteur/auditeur pouvait trouver tout ça dans le texte même de Platon.

Où sont-ils, dans le texte de Platon, les deux arguments auxquels Aristote fait allusion dans notre texte ? La réponse n'est pas difficile à trouver. Commençons par l'argument qui conduit aux idées des relatifs. Alexandre d'Aphrodise, comme nous avons déjà rappelé, croit avoir trouvé l'argument en faveur des idées qui mènerait aux relatifs, dans le traité perdu d'Aristote sur les Idées, le *De ideis*. Après avoir exposé cet argument en détail, Alexandre explique qu'il est victime de l'objection concernant les relatifs parce que la démonstration est conduite à partir et en fonction de la notion d'égal, qui justement est un relatif. Mais si le fondement de la critique est celui-ci, il est clair que la même critique vaut pour l'argument du *Phédon* platonicien, dans lequel Socrate démontre la doctrine de la réminiscence, et donc l'existence des idées, argumentant lui aussi à partir de l'égal (74a-75d). Le premier argument plus précis, dans le sens de « platonicien » et donc celui du *Phédon* que je viens de citer. Je ne crois pas que l'exemple de l'égal soit nécessaire pour le succès de la démonstration menée par Socrate dans ce texte. En fait à la fin de son exposé, Socrate remarque significativement que le « raisonnement présent ne porte pas plus sur l'égal que sur le beau en soi, le bon en soi, etc. » (75c-d, tr. Dixsaut 1991). Il n'en reste pas moins cependant que l'exemple utilisé prouve au moins que l'argument démontre l'existence

des relatifs *aussi* (rien, dans la façon dont l'argument procède, n'interdit que son application puisse être élargie). Ce qui va déjà au-delà de ce que Platon et les platoniciens semblaient admettre et suffit, par conséquent, à l'invalider. Quant à l'argument cité par Alexandre, sa *relation* avec le *Phédon* est évidente. Tout se passe comme s'il était une sorte de transcription aristotélicienne, sur la base de la distinction exposée dans les *Catégories* entre homonymie et synonymie, de l'argument du *Phédon*. Sachant que les *Catégories* sont l'un des premiers écrits d'Aristote, on peut supposer que dans le *De ideis* le jeune philosophe ait cherché à donner une version « plus rigoureuse » de l'argument de Platon. Mais le problème est que cet argument, peu importe si sa formulation est plus ou moins rigoureuse, ne peut en aucun cas apporter du soutien à la position platonicienne, parce qu'il démontre (aussi) l'existence – tenue pour inacceptable – des idées de relatifs. Et cela est exactement ce qu'Aristote se borne à dire dans la *Métaphysique* : tout compte fait, il ne vaut pas la peine de perdre du temps à exposer en détail et à réfuter un argument qui se réfute soi-même.

Encore plus claire, et plus intéressante du point de vue de l'interprétation, est la relation possible du second argument avec le texte platonicien. Le passage qui vient naturellement à l'esprit est le suivant :

*Parmenides*, 132a 1 - 131b 3 : « <Π> Οἶμαί σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἐν ἑκαστον εἶδος οἴεσθαι εἶναι· ὅταν πόλλ' ἄττα μεγάλα σοι δόξη εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἢ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἐν τῷ μέγα ἢ γῆ εἶναι. <Σ> Ἀληθῆ λέγεις, φάναι. <Π> Τί δ' αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τᾶλλα τὰ μεγάλα, ἐὰν ὡσαύτως τῆ ψυχῆ ἐπὶ πάντα ἴδης, οὐχὶ ἐν τι αὐτὸ μέγα φανεῖται, ᾧ ταῦτα πάντα μεγάλα φαίνεσθαι ; <Σ> Ἔοικεν. <Π> Ἄλλο ἄρα εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται, παρ' αὐτὸ τε τὸ μέγεθος γεγονὸς καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ· καὶ ἐπὶ τούτοις αὐτῶν ἑτερον, ᾧ ταῦτα πάντα μεγάλα ἔσται· καὶ οὐκέτι δὴ ἐν ἑκαστὸν σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἄπειρα τὸ πλῆθος [Diès 1923 : voici, je pense, d'où tu en viens à poser, en son unité, chaque forme singulière. Quand une pluralité d'objets t'apparaissent grands, ton regard dominant leur ensemble y croit découvrir, j'imagine, un certain caractère un et identique ; et c'est ce qui te fait poser le grand comme unité. Ce que tu dis est vrai, aurait assuré Socrate. Eh bien, le grand en soi et les multiples grands ne révéleront-ils pas, à un pareil regard de l'âme dominant leur ensemble, l'unité d'un nouveau grand, qui leur impose à tous cet aspect de grandeur ? C'est probable. C'est donc une nouvelle forme de grandeur qui va surgir, éclore par delà la grandeur en soi et ses participants : nouvel ensemble, que dominera une nouvelle forme, à qui tous les composants de cet ensemble devront d'être grands ; et ce n'est donc plus unité que te sera chaque forme, mais infinie multiplicité] ».

Nous trouvons dans ce passage un développement précis et cohérent de la situation si brièvement décrite par Aristote dans la *Métaphysique* : un argument qui démontre l'existence des idées immédiatement suivi par l'objection du troisième homme. Voilà pourquoi dans ce cas aussi, donc, Aristote règle l'affaire très rapidement : il ne vaut pas la peine de perdre du temps en exposant l'argument de Platon et sa réfutation, parce que tout a été déjà fait, comme il est bien connu, par Platon lui-même dans le *Parménide*.

Si ce que je viens de dire correspond effectivement à l'intention d'Aristote, on peut utiliser ce passage pour chercher à résoudre quelques-uns des mystères traditionnellement liés à l'argument du troisième homme, et en particulier : 1) Pourquoi Aristote utilise-t-il le troisième homme contre Platon sans apparemment prendre en compte le fait que Platon lui-même, dans le *Parménide*, était parfaitement conscient de son existence (ou bien, dans les mots de D. Frede : « It will probably forever remain a mystery why Aristotle nowhere acknowledges Plato's parentage of the problem but treats it as a problem for his theory rather a problem he raised against it himself »<sup>10</sup>) ; 2) Pourquoi dans les passages de la *Métaphysique* analysés dans cette étude Aristote se borne-t-il à mentionner le « troisième homme » sans ajouter aucune explication ? Le problème, à mon avis, est que la première de ces deux questions se fonde sur une prémisse qui est fautive. Si mon interprétation des passages de la *Métaphysique* est correcte, ici Aristote ne mentionne pas le troisième homme en tant que critique qu'il formule en première personne contre un argument platonicien (voilà exactement le problème soulevé par D. Frede dans le texte que nous venons de citer) en faveur des idées, mais comme une autocontradiction de Platon à l'égard de soi-même. Le fait qu'il connaît le *Parménide*, et par conséquent qu'il est au courant de l'existence chez Platon d'un argument contre les idées qu'on peut appeler « troisième homme » n'est plus, dans ce cas, un problème à résoudre, mais il est plutôt l'arrière-plan naturel à partir duquel expliquer et la façon dont Aristote l'utilise dans la *Métaphysique* et la brièveté de sa réfutation. S'il s'agissait d'un argument indépendant contre Platon, la raison pour laquelle Aristote ne dit pas que Platon l'a mentionné lui-même demeurerait mystérieuse ; mais comme Aristote ne le mentionne que pour rappeler l'autoréfutation de Platon, il n'y a tout simplement pas

<sup>10</sup> Frede 2012, p. 278.

de mystère : Aristote signale qu'il ne vaut pas la peine de perdre du temps (au moins pour le moment) à réfuter ce que Platon a déjà réfuté lui-même.

Mais on pourrait aller encore un petit peu plus loin. Dans un autre texte où Aristote mentionne le troisième homme, c'est-à-dire un passage très connu des *Réfutations sophistiques* (22, 178b 36-38), il a l'air de vouloir montrer que cette objection n'est valable que contre la doctrine platonicienne de l'universel, entendu comme substance séparée. Il dit en effet que ce n'est pas l'acte même de prendre ou séparer l'universel du particulier (τὸ ἐκτίθεσθαι, 179a 4) qui engendre la critique du troisième homme. Ce qui produit ce résultat non désiré, en effet, est plutôt l'attribution à l'universel qu'on sépare des caractères distinctifs de l'idée platonicienne. Tout se passe, en d'autres termes, comme si le troisième homme était une objection visant en général à miner toute tentative d'admettre une certaine forme d'existence de la notion universelle à côté des réalités particulières. Dans les *Réfutations sophistiques* Aristote défend sa propre doctrine de l'universel contre cette critique, marquant la différence nette qu'il y a entre celle-ci et la bien plus lourde doctrine platonicienne des idées. Toutes les deux se fondent sur la possibilité d'extraire (ἐκτίθεσθαι) les notions universelles à partir de la multiplicité du sensible ; mais alors que dans la voie platonicienne cette extraction amène à la séparation substantielle des concepts généraux, et donc au troisième homme, dans la voie aristotélicienne l'extraction se borne à isoler la notion universelle du particulier sans implications métaphysiques ; et donc protège l'affirmation de l'existence de l'universel contre l'objection du troisième homme. Quant à la possible origine de l'argument du troisième homme, il est tentant (mais je n'avance cela qu'avec la plus grande prudence) de penser à Antisthène.

Mais revenons brièvement, pour conclure, à notre but principal. En voulant réfuter non pas Platon et les platoniciens, mais la théorie platonicienne des idées, il est bien compréhensible qu'Aristote ne se soit pas tenu à la lettre des arguments platoniciens. Tant dans le *De ideis* que dans la *Métaphysique* il s'applique à réfuter les arguments qu'on pourrait trouver en général en faveur des idées, ou bien renforçant les arguments de Platon (voir l'argument des relatifs chez Alexandre) ou bien en proposant d'autres plus (AUP) ou moins (AS, PP) semblables aux arguments que l'on trouve dans le texte de Platon. En effet, du point de vue de la recherche de la vérité ce serait vain de gagner la partie contre la théorie

de Platon en exploitant le fait que celui-ci n'a pas trouvé de bons arguments (d'ailleurs c'est la même attitude, ayant pour but la vérité et non pas à la victoire dans la discussion, que Platon montre face à ses adversaires : voir par exemple le cas de Protagoras dans le *Théétète*). Tout cela étant, Aristote n'oublie pas les arguments précisément platoniciens (APG). Mais il s'en débarrasse tout de suite, parce qu'ils sont autocontradictaires. Donc, c'est comme s'il disait à un objecteur « platonicien » qui l'accuse d'être incorrect face à son adversaire, réclamant qu'il réfute précisément les arguments de Platon : « Cette accusation ne me vise pas ; au contraire, c'est exactement pour être correct à l'égard de la théorie de Platon que je ne me borne pas à réfuter ses arguments : ce qui serait en même temps trop facile (Platon s'est réfuté lui-même) et inutile (la doctrine platonicienne des idées pourrait être vraie en dépit de la faiblesse des arguments de Platon en sa faveur) ». Finalement, dans le passage de M cité ci-dessous, Aristote dit en conclusion au lecteur/auditeur qu'en tout cas il y a d'autres arguments encore contre la doctrine des idées, soit plus généraux soit plus précis. Donc il montre, mentionnant les arguments plus précis, qu'en l'occurrence il dispose de réfutations qui visent particulièrement le texte platonicien. Mais évidemment il n'était pas indispensable de les mentionner, du moment que l'autoréfutation est sans doute la réfutation la plus contraignante.



LE STATUT DES FORMES DANS LE COMMENTAIRE  
D'ALEXANDRE D'APHRODISE À *MET.* A, 9, 76.8 - 78.25

Annick JAULIN  
(Université Paris1 Panthéon-Sorbonne,  
UMR 7219 SPHERE-GRAMATA)

Dans son *Commentaire à la Métaphysique d'Aristote*, Alexandre d'Aphrodise cite, lors du commentaire à A9, un traité aristotélicien, aujourd'hui perdu, qu'il nomme *Sur les Idées*. Alexandre est quasiment l'unique témoin du traité, car tous les témoignages postérieurs dépendent de lui. La reconstitution et l'analyse des fragments susceptibles d'être rattachés au traité, d'étendue variable selon les éditeurs<sup>1</sup>, ont suscité de nombreuses publications<sup>2</sup>.

Le propos ici n'est pas de reprendre l'étude de l'un ou l'autre des fragments, transmis comme issus du traité perdu, mais de prêter attention au commentaire donné par Alexandre aux lignes 990a 33 - 990b 8 du chapitre A9 de la *Métaphysique*, lesquelles introduisent le thème général de la critique par Aristote de la théorie des Idées<sup>3</sup>. En d'autres termes, il s'agit de mettre en rapport le commentaire d'Alexandre avec le texte existant de *Met.* A9, plutôt que de chercher à reconstituer le contenu hypothétique d'un texte inconnu, et de voir si l'on peut en extraire quelque renseignement sur le traité perdu. L'examen porte donc sur les

<sup>1</sup> L'édition de référence, celle de D. Harlfinger (traduite et commentée dans Leszl 1975), présente des fragments qui suivent la pagination de l'édition Hayduck 79 à 88, puis 97-98. Sur le débat ancien entre Rose et Wilpert à propos de l'étendue des fragments, voir Mansion 1949, p. 170-172.

<sup>2</sup> Voir l'abondante bibliographie générale. On citera ici seulement deux études d'ensemble : Fine 1993 et Leszl 1975.

<sup>3</sup> On utilise indifféremment « Idées » ou « Formes » avec une majuscule, lorsqu'il ne s'agit pas de la théorie aristotélicienne des formes.

pages 76.8 - 78.25 de l'édition Hayduck<sup>4</sup>. En ce lieu, Alexandre présente sa compréhension globale de la position d'Aristote à l'égard de la théorie des Idées, et propose plusieurs hypothèses d'interprétation. L'exposé de cette critique d'ensemble est suivi du développement des arguments elliptiques de *Met. A9*, à partir de ce qui est considéré comme des matériaux qu'Alexandre aurait trouvés dans le traité aristotélicien perdu. La manière dont Alexandre comprend la critique aristotélicienne, de même que certaines de ses hésitations sur la signification de cette critique ne sont pas sans intérêt pour sa réception du *De Ideis*.

Ce qui vient d'être dit ne signifie pas que l'on cherche ici à reconstituer, de manière vraisemblable, le contenu du traité perdu. Au contraire, son ordre et sa logique (sauf découverte nouvelle) ne semblent pas pouvoir être reconstitués ; je partage sur ce point l'avis de W. Leszl :

« l'ordre dans lequel les arguments et les thèmes sont introduits en *Met. A9* ne correspondent pas à celui du *De Ideis* et Alexandre choisit, en les isolant de leur contexte, les arguments qui servent à illustrer les assertions et les références contenues dans la *Métaphysique* » (Leszl 1975, p. 74).

De fait, Alexandre affirme lui-même l'écart entre les arguments qu'il va présenter, en suivant les entrées argumentatives d'A9, et certains des arguments du traité perdu. Il note que certains d'entre eux sont écartés par Aristote, « ici » ou « maintenant » (νῦν, H. 78.19 (G. 65.33)), à savoir dans la *Métaphysique*, parce qu'ils sont « complètement faux/ τέλειον ψευδεῖς » (H. 78.13 (G. 65.27)), alors que ceux qui sont cités en A9 « semblent montrer quelque chose » (τινας τῶν δοκούντων τι δεικνύναι, H. 78.20 (G. 65.34)). Certains arguments contenus dans le *De Ideis* pourraient donc être de très mauvaise qualité ; quelques exemples de ces arguments « complètement faux » sont donnés en H. 78.15-19 (G. 65.29-33). Les arguments de *Met. A9* servent donc de critères pour distinguer les bons arguments des mauvais. Une première question peut alors se poser, puisque le traité est attribué à Aristote : quelle raison Aristote aurait-il pu avoir de retenir dans le *De Ideis* des arguments qu'il a trouvés trop faibles pour les reprendre en *Met. A9* ? Cette question peut entraîner d'autres : certains arguments contenus dans le *De Ideis*, faibles au point qu'ils ne méritent pas d'être repris en *Métaphysique A9*, ont-ils été formés par Aristote ? Quel pouvait bien être le contenu de ce

<sup>4</sup> Dans la suite, abrégé en H suivi du numéro de page (entre parenthèses, nous indiquons la pagination de la récente édition Golitsis qui, en l'occurrence, ne diffère pas significativement de l'édition Hayduck).

traité ? N'était-il pas une sorte de catalogue d'arguments proposés contre l'existence des Idées ? Arguments aristotéliens et non aristotéliens ? Valides et non valides ? Selon les réponses apportées à ces questions, le statut du traité perdu varie grandement.

Alexandre n'éprouve aucun regret à écarter ces arguments « complètement faux », mettant ainsi un terme à l'espoir de reconstituer le contenu du traité. Faute de pouvoir reconstituer ce contenu, il doit être possible, au moins, de prendre en compte les arguments qui ont une part de vérité – ils ne sont pas, eux, « complètement » faux – puisqu'ils ont la caution d'Aristote. Cependant le fait qu'Aristote leur accorde une part de vérité implique-t-il que ce sont des arguments spécifiquement aristotéliens ? La question serait sans doute privée de sens pour Alexandre qui, à cause de l'usage du « nous », dans les formules telles que « nous démontrons » ou « nous pensons » en *Met.* A9, 990b 8-11, et, plus généralement en A9, pense qu'Aristote procède à sa propre réfutation et non à la réfutation d'arguments étrangers :

[T1] H. 77.34 - 78.4 (G. 65.14-19) (le même propos est repris en H. 83.31 (G. 69.16)) : τὸ δὲ « καθ' οὗς τρόπους δείκνυμεν τὰ εἶδη, κατ' οὐδένα φαίνεται τούτων », τὸ « δείκνυμεν » δηλωτικόν ἐστι τοῦ ὡς πρὸς οἰκείαν δόξαν λέγειν αὐτόν, λέγοντα τὰ Πλάτωνος· οὐ γὰρ ὡς ἀλλοτρίοις ἀντιλέγων λόγοις καὶ δόγμασιν, ἀλλ' ὡς οἰκείαν δόξαν βασιανίζων τε καὶ ἐξετάζων, οὕτως ποιεῖται τὴν ἀντιλογία τῆς τοῦ ἀληθοῦς εὐρέσεως χάριν.

Quant à <la phrase> « d'aucune des façons dont nous montrons les Formes, leur existence n'est manifeste », l'expression « nous montrons » indique qu'Aristote parle comme d'une opinion propre quand il parle des doctrines de Platon. Ce n'est pas en effet comme s'il contredisait des arguments et des doctrines étrangères, mais pour mettre à l'épreuve et examiner une opinion qui lui est propre, qu'il produit ainsi la contradiction en vue de découvrir la vérité.

Cette position d'Alexandre est d'autant plus compréhensible qu'il semble lire un texte différent de celui transmis par les deux familles de manuscrits de la *Métaphysique*<sup>5</sup>, texte où la formulation en « nous » est constante ; elle se trouve notamment en 991b 3-4 où Alexandre peut de la sorte lire « nous disons ainsi dans le *Phédon* ».

L'aspect « interne » de la critique aristotélienne en *Met.* A, remarquée depuis longtemps, a nourri les hypothèses génétiques de Jaeger sur

<sup>5</sup> Sur l'ensemble de cette question voir Primavesi 2012, p. 412-418

une évolution de la pensée d'Aristote. Il paraît pourtant difficile de voir en A9 l'expression d'une quelconque théorie aristotélicienne juvénile sur les Idées<sup>6</sup>, car le parallélisme des thèses soutenues en *Met.* A9 et en *Met.* M4 et 5, où les mêmes thèses sont exprimées à la troisième personne cette fois, s'y oppose. En outre, dans l'Antiquité, cet aspect interne de la critique conduisait à des conclusions fort différentes, puisqu'il a pu faire douter de l'authenticité aristotélicienne du livre, ce qui obligeait Alexandre à justifier l'attribution au Stagirite de ce livre A<sup>7</sup>. Autrement dit, à l'inverse de ce qui se produit pour nous, *Met.* A9 n'était pas le garant de l'authenticité du *De Ideis*, mais l'aspect interne de la critique des Idées en A9 suscitait, pour les contemporains d'Alexandre, un doute sur l'authenticité du livre A. Si Alexandre ne doute pas de l'authenticité de A9, cette situation de critique interne l'oriente cependant vers un certain type de lecture, à savoir une lecture dialectique de la critique aristotélicienne, puisqu'il y voit une mise à l'épreuve d'une opinion propre à Aristote, ou la production d'une contradiction « en vue de découvrir la vérité » ; il s'agirait ainsi autant d'une autocritique d'Aristote que d'une critique externe, des « doctrines de Platon ».

Les deux remarques précédentes conduisent à examiner dans le détail la présentation générale de la critique de la théorie des formes (H. 76.8 - 78.25 (G. 63.8 - 66.4)), afin de voir si elle est confirmée ou infirmée par l'hypothèse qu'elles ont permis de former. Cette hypothèse serait la suivante : si le choix des arguments prélevés par Alexandre dans le *De Ideis* dépend des entrées argumentatives données par Aristote en *Met.* A9, cela n'empêche nullement que les arguments du *De Ideis* puissent présenter un catalogue plus large d'arguments, dont tous ne seraient pas d'origine aristotélicienne, mais se rattacheraient à une liste d'arguments proposés pour démontrer ou infirmer l'existence des Idées. On parle de 'liste', car il ne semble pas qu'Alexandre ait trouvé dans le *De Ideis* de quoi développer beaucoup les arguments concis de *Met.* A9. Le tableau tracé par Alexandre semble pouvoir être ainsi décrit : contre la thèse des Idées qu'il partagerait lui-même, Aristote fait un usage critique des arguments les plus valides, qu'il en soit ou non l'inventeur, parmi de nombreux arguments sur ce thème, exposés dans le *De Ideis*, dont certains étaient

<sup>6</sup> On privilégie plutôt un changement « d'affiliation institutionnelle » (Primavesi 2012, p. 413) ou un changement de « l'angle d'attaque », « tactique » plus que « stratégique » (Crubellier 2012, p. 302).

<sup>7</sup> H. 196.19-24.

tellement faibles qu'ils ne sont pas même mentionnés en *Met.* A9. Ce qui induirait quand même une hypothèse relative au *De Ideis*.

Pour tester cette hypothèse, il a paru utile de confronter le commentaire d'Alexandre au texte transmis de *Met.* A9 sur le thème initial de la critique générale aristotélicienne, à savoir l'*isa ton arithmon* (990b 2) ou égalité numérique des formes par rapport à ce dont elles sont les formes. Ce thème semble susciter quelque difficulté pour Alexandre qui suggère plusieurs hypothèses d'interprétation de ces premières lignes d'A9, 990a 33 - 990b 8, lors d'une exégèse aporétique où apparaissent des différences d'accent par rapport à la présentation aristotélicienne, voire des propos assez inattendus. Pour illustrer ces décalages, on sélectionnera trois points qui, chacun à sa manière, explicitent l'aspect problématique que prend, pour Alexandre, cette critique à partir de l'égalité numérique (*isa ton arithmon*) : a) cette égalité numérique entre les Idées et les êtres dont elles sont les causes est considérée comme un élément secondaire par Alexandre qui donne la priorité à la similitude (H. 76.8 - 77.2 (G. 63.8 - 64.14)) ; b) pour justifier cette égalité numérique entre les êtres et les Idées, il est établi un rapport entre les Formes et les communs qui revient à poser deux niveaux de formes (H. 77.3-6), avec une causalité des Idées sur les communs (H. 77.29-30 (G. 65.8-9)) ; c) une autre hypothèse est présentée lors du commentaire du *skhedon gar isa* pour justifier qu'il y ait moins d'Idées que de communs, qui rapporte la manière de compter à une liste de ce dont il n'y a pas de forme, à savoir les objets techniques et les maux, qui semble déjà établie (H. 77.6-10 (G. 64.17-21)).

### A) *Isarithmos* et *homoios* – en nombre égal ou bien semblable

Le style aporétique des « hypothèses d'interprétation concurrentes » prévaut dans la présentation du début d'A9, jusqu'en H. 77.34 (G. 65.13), marqué par la répétition des formules ἢ αἰτιᾶται (H. 76.16-27 (G. 63.30 - 64.11)) ou ἢ δύναται (H. 77.15 (G. 64.26)) ou simplement ἢ (H. 77, 30 (G. 65.9)). Le contenu des interprétations possibles<sup>8</sup>, présenté lors de cette démarche aporétique, manifeste une distance avec le texte commenté où s'expriment des différences d'accent non négligeables. Il

<sup>8</sup> D. Lefebvre signale également les « hésitations d'Alexandre », à propos de ce que ce dernier nomme « la comparaison avec le nombre » ou « l'exemple du nombre », voir Lefebvre 2008, p. 305-306.

semble que le thème de l'égalité numérique entre les Idées et les choses dont elles sont les causes ne satisfasse pas Alexandre qui lui préfère, en l'ajoutant au texte d'Aristote (T2), le thème de la similitude (T3) qu'il considère comme dialectiquement plus efficace (T4) :

[T2] *Met.* A9, 990a 34 - 990b 8 : οἱ δὲ τὰς ἰδέας αἰτίας τιθέμενοι πρῶτον μὲν ζητοῦντες τῶνδὶ τῶν ὄντων λαβεῖν τὰς αἰτίας ἕτερα τούτοις ἴσα τὸν ἀριθμὸν ἐκόμισαν, ὥσπερ εἴ τις ἀριθμῆσαι βουλόμενος ἐλαττόνων μὲν ὄντων οἴοιτο μὴ δυνήσεσθαι, πλείω δὲ ποιήσας ἀριθμοῖη (σχεδὸν γὰρ ἴσα – ἢ οὐκ ἐλάττω – ἐστὶ τὰ εἶδη τούτοις περὶ ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐκ τούτων ἐπ' ἐκεῖνα προῆλθον· καθ' ἕκαστον γὰρ ὁμώνυμόν τι ἐστὶ καὶ παρὰ τὰς οὐσίας, τῶν τε ἄλλων ἔστιν ἐν ἐπὶ πολλῶν, καὶ ἐπὶ τοῖσδε καὶ ἐπὶ τοῖς αἰδίοις. Ceux qui posent les Idées, en cherchant d'abord à saisir les causes des êtres d'ici, ont introduit d'autres êtres en nombre égal à ceux-là, comme si, voulant compter, on croyait ne pouvoir le faire à cause du trop petit nombre des êtres et qu'on les multiplie pour arriver à les compter. En effet, les formes sont presque égales en nombre, ou non inférieures, aux choses dont ils cherchent les causes et d'où ils sont partis pour arriver aux formes, car pour chaque chose, même en dehors des substances, il existe une <forme> homonyme des autres choses dont il y a l'unité d'une multiplicité, qu'elles soient d'ici ou éternelles.

Le commentaire d'Alexandre est le suivant :

[T3] H. 76.14-16 (G. 63.30 - 64.1) : ἰσάριθμα οὖν ἄλλα θέμενοι καὶ ὅμοια τούτοις ὧν ἐζήτουν τὴν γνῶσιν τε καὶ ἐπιστήμην, διὰ τούτων ᾤοντο κακεῖνα καταλαμβάνειν δύνασθαι ἃ ἐζήτουν, ὡς ὀλίγον προελθὼν δεῖξει. C'est donc en posant d'autres choses égales en nombre à ces êtres et semblables à ce dont ils cherchaient la connaissance et la science qu'ils ont pensé pouvoir, grâce à elles, comprendre aussi ces choses qu'ils recherchaient, comme il le montrera plus loin.

Le commentaire ajoute la similitude (*homoia*) à l'égalité en nombre (*isarithma*). L'ajout sera expliqué dans le raisonnement qui suit, lorsqu'Alexandre expose que la difficulté opposée aux partisans des Formes aurait été plus grande, avec une argumentation fondée sur la similitude, car si les formes sont semblables aux êtres qui sont l'objet de la recherche, alors comme eux, elles sont inconnaissables :

[T4] H. 76.21-23 (G. 64.6-8) : εἴη δ' ἂν μάλιστα τὸ ἀπορούμενον ἰσχὺν ἔχον οὐ κατὰ τὸ ἰσάριθμον τοῖς ζητούμενοις αὐτοῦς τὸ πλῆθος τίθεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸ ὅμοια καὶ διὰ τοῦτο ὁμοίως ἄγνωστα. La difficulté aurait sa plus grande force non du fait de poser une quantité égale aux choses cherchées, mais du fait qu'ils les posent semblables <aux choses cherchées> et pour cela semblablement inconnaissables.

La correction apportée à l'argument et la déclaration que sa force serait plus grande à partir de la similitude montrent qu'Alexandre est vraiment persuadé a) qu'il s'agit d'un exercice dialectique et b) que cet exercice est interne à des positions platoniciennes, puisqu'un argument aristotélicien ne serait pas ainsi constitué. C'est, en effet, de l'intérieur d'une logique platonicienne qui considère les choses sensibles comme inconnaissables que l'argument pourrait avoir cette plus grande force. Or Aristote a précisément argumenté, en *Met.* Z15, contre la thèse selon laquelle les substances sensibles seraient indéfinissables parce qu'elles sont soumises à la génération et à la corruption<sup>9</sup>, et ajouté, en *Met.* Z16<sup>10</sup>, que le contenu de l'Idée n'est pas autre que celui des substances sensibles (*aisthètois*) correspondantes, lesquelles ont, en outre, à la différence des Idées, l'avantage d'être connues de nous ; les sensibles sont donc, pour lui, loin d'être « inconnaissables » :

[T5] *Met.* Z16, 1040b 30-34 : αἴτιον δ' ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀποδοῦναι τίνας αἰ τοιαῦται οὐσίαι αἱ ἄφθαρτοι παρὰ τὰς καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητάς· ποιοῦσιν οὖν τὰς αὐτὰς τῷ εἶδει τοῖς φθαρτοῖς (ταῦτα γὰρ ἴσμεν), αὐτοῦ-άνθρωπον καὶ αὐτοῖππον, προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ “αὐτό”.

La raison en est qu'ils ne peuvent expliquer quelles sont les substances de cette sorte, les incorruptibles, en dehors des substances singulières et sensibles ; ils les font donc identiques par la forme aux substances corruptibles (car celles-là, nous les connaissons), en ajoutant aux choses sensibles le mot « en soi » : « humain en soi » et « cheval en soi ».

Alors que l'argument central d'Aristote sur l'égalité numérique entre les Idées et les choses sensibles dont elles sont causes semble viser le mode de constitution d'une théorie de la causalité, à savoir qu'un redoublement numérique ne constitue pas un mode correct de construction d'une théorie des causes (car si les causes sont aussi nombreuses que les

<sup>9</sup> La thèse aristotélicienne est exposée en 1040a 8 - 1040b 4 ; elle apparaît comme la réfutation d'un argument de type platonicien, exposé en 1039b 20 - 1040a 7. Sur le point précis du rapport de la connaissance avec les êtres périssables et les êtres éternels, il est répété qu'on ne se rend pas compte qu'il « est impossible de définir dans le cas des êtres éternels » : ὥσπερ οὖν εἴρηται, λανθάνει ὅτι ἀδύνατον ὀρίσασθαι ἐν τοῖς αἰδίοις (1040a 27-28). On peut penser – sans pouvoir développer davantage ce point ici – que l'opposition du périssable et de l'éternel n'est pas une opposition pertinente pour les définitions et qu'il faudrait plutôt opposer, dans ce cas, le singulier et le commun.

<sup>10</sup> Voir également B2, 997b 5-12.

choses, elles ne les expliquent pas)<sup>11</sup>, le fait que la duplication puisse n'être pas une explication, semble absent de l'esprit d'Alexandre. Il introduit arbitrairement une argumentation à partir de la similitude, qui est à front renversé par rapport aux thèses aristotéliennes sur les sensibles.

Elle est, au contraire, dialectiquement fondée dans un cadre platonicien ; or, selon Alexandre<sup>12</sup>, Aristote fait siennes les doctrines de Platon. De fait, le lexique de l'argument dans les termes de la similitude évoque le *Parménide* de Platon où cette question est omniprésente dans le contexte de l'établissement et de la critique des formes, puisqu'il y est même question de la « similitude en soi » dans la première question de Parménide à Socrate (130b). Ensuite, la similitude joue un rôle central dans « la meilleure explication » que trouve Socrate pour les formes, celle de la forme paradigme (132d - 133a). Il en va de même pour l'argument sur l'impossibilité de connaître les formes. Le terme *agnôston* est d'usage peu fréquent chez Aristote et lié au non-être, à l'infini ou à la matière, mais non à la problématique du rapport entre les formes et les sensibles, tandis que le thème de l'aspect « inconnaissable » des Formes est longuement développé dans le *Parménide* (133b - 134b) où l'on arrive à la conclusion que « aucune des formes n'est connue de nous, puisque nous n'avons pas part à la science en soi » (134b).

Ces éléments lexicaux conduisent à penser qu'Alexandre trouve plus de force dans les difficultés soulevées contre l'hypothèse des Formes par Parménide, dans le *Parménide* de Platon, que dans l'argument de l'égalité numérique, avancé par Aristote. Tout se passe comme si Alexandre introduisait par là, dans le commentaire de *Met. A 9*, une amélioration à l'argument de l'égalité numérique. L'argument évoqué en T4 reprend la symétrie inhérente à la similitude, déjà présentée sous forme interrogative par Parménide, pour appliquer aux formes le caractère inconnaissable que les platoniciens accordent aux sensibles :

[T6] *Parm.*, 132d 5 : Εἰ οὖν τι, ἕφη, ἔοικεν τῷ εἶδει, οἷόν τε ἐκεῖνο τὸ εἶδος μὴ ὅμοιον εἶναι τῷ εἰκασθέντι, καθ' ὅσον αὐτῷ ἀφωμοιώθη; ἢ ἔστι τις μηχανὴ τὸ ὅμοιον μὴ ὁμοίῳ ὅμοιον εἶναι; Οὐκ ἔστι.

Si donc, dit-il, quelque chose ressemble à une Forme, est-il possible que cette Forme ne soit pas semblable à ce qui lui ressemble dans la mesure où il lui est rendu semblable ? Ou bien est-il quelque moyen que le semblable ne soit pas semblable au semblable ? – Il n'y en a pas.

<sup>11</sup> Aristote respecte manifestement le principe d'économie dans sa théorie des *quatre* causes – voir, entre autres, *Met. A2*, 1013b 16-28.

<sup>12</sup> Voir T1.

Ces remarques iraient dans le sens de la thèse soutenue par E. Berti qui fait des arguments du *Parménide*, critiques à l'égard des Idées, la source d'inspiration des critiques adressées aux Formes dans l'Ancienne Académie<sup>13</sup>. Et cela pourrait valoir aussi pour certains arguments du *De Ideis*, si l'on pense que l'amélioration proposée par Alexandre à l'argumentation aristotélicienne de *Met. A9* aurait son origine dans certains arguments contenus dans ce traité, d'où il tirerait également, par la suite, le développement des entrées argumentatives de *Met. A*.

### B) *Skhedon isarithmos* – presque en nombre égal

Le thème du nombre égal présente cependant une difficulté réelle pour Alexandre, qui ne semble manifestement pas compter de la même manière qu'Aristote. En outre, tout l'argument précédent supposait une mise en relation des Formes et des sensibles, puisqu'il y était question des « êtres constitués par nature » (H. 76.9 (G. 63.24-25)) et que « l'éternité » était la seule différence des Idées et des choses dont elles étaient les Idées (H. 76.12 (G. 63.27-28)). La supériorité de l'argument par la similitude (H. 76, 21-23 (G. 64.6-7)) qui concluait à l'impossibilité de connaître les Formes, dans la mesure où elles étaient semblables à leurs images, impliquait également que ces images étaient des êtres sensibles, puisque seuls les sensibles, étant soumis au devenir<sup>14</sup>, sont inconnaissables. La suite de l'argument va cependant compliquer l'opération de comptabilité, en introduisant un troisième niveau d'entités, intermédiaire entre les Formes et les sensibles. Alexandre justifie cette introduction parce que, « selon eux », les formes sont en nombre égal non aux individus et aux singuliers, mais aux universels :

[T7] H. 77.3-10 (G. 64.15-21) « σχεδὸν » δὲ εἶπεν « οὐκ ἐλάττω » εἶναι τὰ εἶδη « τούτοις », οὐ τοῖς καθ' ἕκαστα καὶ ἀτόμοις λέγων, ἀλλὰ τοῖς ἐπ' αὐτοῖς εἶδεσιν. οὐδὲ γὰρ Σωκράτους καὶ Πλάτωνος ἐζήτουν τὰς αἰτίας, ἀλλ' ἀνθρώπου καὶ ἵππου. τούτοις γὰρ σχεδὸν ἰσάριθμα τὰ εἶδη κατ' αὐτούς. τὸ « σχεδὸν » δὲ προσέθηκεν ἴσως, ἐπεὶ μὴ πάντων τῶν κοινῶν ἰδέας ἐτίθεντο· οὐδὲ γὰρ τῶν ἐπὶ τοῖς τεχνητοῖς, οὔτε τῶν ἐπὶ

<sup>13</sup> Voir Berti 1977, p. 273.

<sup>14</sup> Selon la description aristotélicienne de *Met. A6*, 987b 1-10 qui pose la séparation entre les sensibles d'une part, l'universel et le commun d'autre part. Mais précisément Alexandre d'Aphrodise ne suit pas la description aristotélicienne, comme le note Lefebvre 2008, p. 319 : « Alexandre considère en effet que, pour Platon, sont dans le flux et le changement perpétuels non seulement les individus sensibles mais aussi les universels ».

τοῖς κακοῖς, εἰ καὶ εἶπετο αὐτοῖς καὶ τούτων εἶναι λέγειν ἰδέας, δι' ὧν περὶ αὐτῶν λέγουσιν, ὡς ἔρει μετ' ὀλίγον.

Et quand Aristote dit « les Formes ne sont *presque* pas moins nombreuses que ces êtres » (990b 4-5), il ne parle pas des singuliers et des individus, mais des espèces au-dessus d'eux. En effet, ils ne cherchaient pas non plus les causes de Socrate et de Platon, mais celles de l'être humain et du cheval, car, selon eux, les Formes sont presque en nombre égal à ces choses-là. Et si Aristote a ajouté « presque », c'est sans doute parce qu'ils ne posaient pas d'Idées de tous les communs : ni des communs des objets fabriqués, ni de ceux des maux, même si – comme Aristote le dira peu après<sup>15</sup> – ce qu'ils disaient des Idées avait pour conséquence pour eux de dire qu'il y a des Idées de ces choses aussi.

Alexandre se réfère à une certaine manière platonicienne de compter (qu'il attribue cependant toujours aussi à Aristote) : « car selon eux, les Formes sont presque en nombre égal à ces choses-là [l'être humain et le cheval] ». Les Idées sont donc maintenant données comme les causes non des singuliers sensibles, mais des communs ; la quasi - égalité numérique entre les Idées (« presque égales en nombre ») et les communs résulte du fait qu'il n'existe pas d'Idées pour certains communs, par exemple pour les artefacts et les maux. Alexandre arrive à ce résultat par la position d'une identité de signification entre le rapport d'homonymie, reconnu par Platon entre les Idées et les choses<sup>16</sup>, et le rapport opposé, à savoir de synonymie, établi par Aristote entre l'espèce et la chose singulière :

[T8] H. 77.10-15 (G. 64.22-26) : τοῦ δὲ μὴ ἐλάττους εἶναι τὰς ἰδέας τούτων ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐπ' ἐκείνας προῆλθον, δεικτικὸν παρέθετο <καθ' ἕκαστον γὰρ ὁμώνυμόν τί ἐστιν.> ὁμώνυμον μὲν λέγων τὸ συνώνυμον, ἐπεὶ καὶ Πλάτων οὕτως αὐτὰς εἶπε. δείκνυσι δὲ διὰ τοῦ ἐκάστου τῶν ζητουμένων αὐτοὺς συνώνυμόν τι εἶδος θέσθαι τὸ ἰσάριθμα τὰ εἶδη αὐτοὺς τοῖς αἰσθητοῖς λέγειν.

Et pour montrer que les Idées ne sont pas moins nombreuses que ces choses, dont la recherche des causes les<sup>17</sup> a fait parvenir jusqu'à elles [les Idées], il ajoute : « car pour chaque chose il y a quelque chose d'homonyme » (990b

<sup>15</sup> Le « peu après » renvoie sans doute à la seule allusion minime faite par Aristote aux artefacts (la maison et l'anneau) « dont nous affirmons qu'il n'y a pas de forme » (991b 6).

<sup>16</sup> Voir *Parm.* 133d, mais précisément l'homonymie n'a pas, dans ce passage, un sens équivalent à celui d'une synonymie, puisqu'elle entraîne une rupture entre la connaissance et les choses d'ici. Ce sens, connu aussi d'Alexandre, sera proposé ensuite aux lignes H. 77.15-16 (G. 64.26-28).

<sup>17</sup> Il s'agit des académiciens.

6-7), appelant « homonyme » le synonyme, puisque Platon aussi a parlé de cette manière des Idées. Et il montre que, ceux-ci, du fait de poser une forme synonyme de chacune des choses cherchées, disent que les Formes sont en nombre égal aux sensibles.

Cette construction « concordiste » permet en effet, grâce à la synonymie (aristotélicienne) entre les espèces dernières et les singuliers sensibles, de donner les Idées platoniciennes comme causes des deux à la fois, les communs et les sensibles. Ainsi, il est possible de ne pas contredire la lettre de la description aristotélicienne de la théorie des Formes en *Met.* A9, selon laquelle il y a autant d'Idées que de choses singulières dont elles sont les causes, tout en conservant la causalité des Idées sur les communs, affirmée en T7. On pourrait encore se demander cependant comment Alexandre pourrait rendre compte du texte de M4, parallèle à celui d'A9 :

[T9] *Met.* M4, 1078b 36 - 1979a 1 : πλείω γάρ ἐστι τῶν καθ' ἕκαστα αἰσθητῶν ὡς εἰπεῖν τὰ εἶδη.

Les Formes sont pour ainsi dire plus nombreuses que les particuliers sensibles.

La différence entre la manière de compter d'Alexandre et celle d'Aristote a bien sûr été soulignée. Le fait est reconnu et signalé tant par Ross dans son commentaire à 990b 2 de la *Métaphysique* d'Aristote<sup>18</sup>, que par le traducteur du commentaire d'Alexandre : Dooley note que « dans la suite du commentaire (H. 77.10 *sq*) Alexandre est contraint de comprendre les choses individuelles, à cause du *hekaston* dans le texte d'Aristote (990b 6) » (Dooley 1989, p. 112, note 240). Est-il cependant pertinent de parler de « contrainte » ? Il semble plutôt que l'évocation des choses individuelles soit dans la droite ligne de la construction consciemment effectuée par Alexandre, car identifier l'homonymie platonicienne et la synonymie aristotélicienne autorise justement le passage des communs (espèces et genres) aux singuliers. L'identité entre homonymie et synonymie, notée en A9, est la conséquence de la traduction effectuée entre les deux termes, lors du commentaire de A6 (H. 51.11-15 (G. 42.14-17)), en pleine connaissance de leurs différences<sup>19</sup>, puisque, selon Alexandre lui-même, « quand il rapporte l'opinion de

<sup>18</sup> Ross 1924, p. 191.

<sup>19</sup> Ce que prouve aussi le sens de l'homonymie rapporté en H. 77.15-16 (G. 64.26-28), voir plus haut [T7].

Platon/ἱστορῶν τὴν Πλάτωνος δόξαν », Aristote parle seulement d'homonymie dans le rapport entre les Idées et les choses sensibles (H. 51.15 (G. 42.14)). Dans la suite de cette traduction, on peut affirmer la causalité des Idées sur les synonymes et, « selon eux », ce n'est pas d'abord ou principalement des singuliers sensibles que les Idées sont causes, mais des communs d'abord et des singuliers sensibles ensuite, puisque c'est selon l'*eidos* que les communs sont semblables à l'Idée (H. 51.20-21 (G : 42.21-23)).

Ce qui revient à faire des Idées les causes de l'être et du devenir des communs, comme il sera montré dans la suite du commentaire :

[T10] H. 77.18-24 (G. 64.30 - 65.3) : τὸ δὲ « καὶ παρὰ τὰς οὐσίας τῶν τε ἄλλων ἃ ἔστιν ἐν ἐπὶ πολλῶν, καὶ ἐπὶ τοῖσδε καὶ ἐπὶ τοῖς ἀιδίοις » ἴσον ἂν εἶη τῷ παρὰ τε γὰρ τὰς τῆδε οὐσίας ἔστιν ὁμώνυμα αὐτοῖς εἶδη, ὁμοίως δὲ καὶ παρὰ τὰ ἄλλα ὄντα τὰ παρὰ τὴν οὐσίαν, ἃ ἔστι τὰ ἄλλα γένη, ἐφ' ὧν ἔστιν ἐν τι καὶ κοινὸν ἐπὶ πολλοῖς τοῖς καθ' ἕκαστα. οἷς γὰρ ἔστι τὰ κοινὰ τὰ ἐπὶ τοῖς καθ' ἕκαστα, τῶν κοινῶν αἰδέαι εἶσαν ἂν κατ' αὐτοὺς αἰτίαι τοῦ εἶναί τε καὶ γίγνεσθαι.

En effet la phrase « même à part des substances, et des autres choses dont il y a l'unité d'une multiplicité, à la fois pour les choses qui nous entourent et pour celles qui sont éternelles » équivaudrait à : et à part des substances d'ici, en effet, il y a des Formes qui leur sont homonymes, mais semblablement aussi à part des autres êtres qui sont à part de la substance, qui sont les autres genres, desquels il y a quelque chose d'un et de commun pour une multiplicité de particuliers. En effet, il y a les communs qui sont pour les particuliers ; de ces communs, selon eux, les Idées seraient les causes de l'être et du devenir.

Il semble difficile de trouver une référence pour une telle structure à trois niveaux, constituée des singuliers, des communs et des Idées, en tant que causes des communs, dans la pensée platonicienne, comme dans les analyses aristotéliennes ; elle ne peut être assimilée aux trois niveaux mentionnés par Aristote des Idées, des sensibles et des nombres (*Met.* A6, 987b 14-18). La difficulté de l'assignation tient à ce curieux mélange entre des communs qui semblent correspondre à des genres aristotéliens et des idées qui en seraient causes. L'étrangeté de l'analyse s'exprime également à travers cette idée d'un devenir des communs<sup>20</sup>,

<sup>20</sup> Sur cette question du rapport de l'Idée et du commun, voir Lefebvre 2008, p. 314-322. La conclusion de l'article est qu'il s'agit d'une construction d'Alexandre : « on peut penser que c'est une conception fortement réaliste du commun, immanent aux sensibles et emporté dans leur flux, qui a conduit Alexandre à refuser d'identifier l'Idée et le

impossible d'un point de vue aristotélicien, puisqu'elle supposerait par exemple un devenir de l'être humain dans Socrate, mais l'on sait que l'être humain ne saurait être dans Socrate, mais seulement dit de Socrate. Un tel syncrétisme ne saurait non plus être prêté à Platon, quand bien même le *Phédon*, cité ensuite par Aristote (991b 3-4), décrit les Idées comme « les causes de l'être et du devenir », car il n'y est pas non plus question des communs, mais des contraires ; or les contraires, tant les contraires qui sont des Formes que ceux que reçoivent les choses, ne peuvent devenir leurs contraires (103c - 105b).

On doit donc s'interroger sur l'identité de ceux dont il est question dans les textes 7 et 8, qui ne posent pas des Idées de tous les communs, notamment pas d'Idées des objets fabriqués ni des maux. En effet, il ne s'agit pas de Platon qui, lui, posait des Idées des termes négatifs et des maux<sup>21</sup> ; la question de l'existence de Formes pour les artefacts est plus débattue<sup>22</sup>. On sait cependant qu'il y eut des divergences sur ce point entre les membres de l'Ancienne Académie. Or, Xénocrate, dans la logique d'une identification entre « principes » et « modèles », en venait à développer une conception « synonymique » de l'Idée :

Isnardi Parente 2005, p. 165 : L'idea si avvia a diventare « sinonima » (nel senso aristotelico del termine) e non « omonima » rispetto agli oggetti dei sensi ; vale a dire che esiste, fra idea e sensibile, un'essenziale somiglianza di forma (non si possono dare idee se non di realtà positive e secondo natura).

Dans une note qui complète cette analyse, M. Isnardi Parente fait référence à un passage du traité pseudo-aristotélicien *De lineis insecabilibus* 968a 1<sup>23</sup> – dont l'auteur n'est pas Aristote mais plus vraisemblablement Xénocrate – où l'Idée est donnée comme *πρώτη τῶν συνωνύμων*.

La difficulté d'Alexandre à compter de la même manière qu'Aristote et l'introduction de cette structure à trois niveaux, accompagnée d'une opération de traduction entre l'homonymie platonicienne et la synonymie aristotélicienne, manifeste une certaine difficulté à individualiser clairement les positions à l'intérieur de l'Ancienne Académie. Peut-être

commun, pour en faire l'Idée du commun, alors même qu'il suppose qu'Aristote a employé l'expression « unité d'une multiplicité » pour désigner l'idée » (p. 321-322).

<sup>21</sup> Voir sur ce point Cherniss 1944, p. 266-268, notes 175 et 176 ; Isnardi Parente 2005, p. 164-165.

<sup>22</sup> Voir la partie C) plus bas.

<sup>23</sup> Fr. 127 Isnardi Parente, 42 Heinze.

d'ailleurs est-il sur ce point redevable aux analyses de la tradition platonicienne postérieure.

La thèse des deux niveaux intelligibles, celui des idées comme pensées pures de l'intellect divin et celui des formes dans la matière, « traces » des premières, est, en effet, le schème dominant d'une conception médio-platonicienne, fortement marquée par les analyses du *Timée* et exposée par Alcinoos dans le *Didaskalikos*. On a ainsi une structure à trois niveaux où se mêlent des éléments platoniciens et aristotéliens. F. Fronterotta en donne la description suivante :

Fronterotta 2005, p. 186-187 : Donde l'ipotesi di due differenti piani su cui considerare la realtà degli *eidè* : 1) le idee (platoniche) in se stesse, che sono i pensieri puri dell'Intellecto divino, assolutamente separate dalla realtà sensibile e dal nostro mondo, e che manifestano di conseguenza una diversità radicale rispetto alle cose sensibili che ne sono un'imitazione assai imperfetta ; 2) le forme (aristoteliche) 'ricevute' nella materia che sono « figure » (*morphai*) o « immagini » delle prime, e che, trovandosi nella materia la 'informano', non conservando che una traccia del modello supremo, separato, eterno e perfetto.

La structure décrite par Alexandre est fort proche de celle-là. Globalement, la structure entre un premier intelligible, pensée de Dieu, et un second intelligible, constitué par une forme immanente, est celle du médio-platonisme dont F. Ferrari trouve un témoignage dans la lettre 58 de Sénèque<sup>24</sup>, laquelle est constamment reprise dans les documents platoniciens de l'époque.

Le débat sur les Formes dont Alexandre rend compte pourrait ainsi concerner non seulement Platon et Aristote, mais aussi d'autres Platoniciens, comme Xénocrate, ou encore des membres de la Moyenne Académie. Le fait qu'Alexandre ne compte pas comme Aristote n'est pas dû à une quelconque méconnaissance de sa part, mais à la diversité des arguments concernant les Formes dont il a connaissance et dont il serait réducteur de rapporter la paternité à Platon ou à Aristote seulement. On peut argumenter dans le même sens à partir de la liste des communs dont il n'y a pas de Formes.

<sup>24</sup> Voir Ferrari 2005, notamment, p. 236-244.

### C) Ce dont il n'y a pas de formes : les artefacts et les maux

La liste des communs dont il n'y a pas d'Idées confirme ce que le point précédent a suggéré : la diversité des auteurs auquel s'adresse Alexandre. Xénocrate pourrait être visé plus directement que Platon<sup>25</sup>, si l'on suit le témoignage de Proclus, selon lequel Xénocrate n'admettait pas d'Idée pour les artefacts, ni pour les objets *para phusin*<sup>26</sup>. L'évocation de l'absence de formes pour les artefacts prend d'ailleurs beaucoup d'importance dans le commentaire d'Alexandre, bien plus qu'elle n'en avait pour Aristote lui-même, si l'on en juge par la brève allusion, à peine une ligne en 991b 6-7, qui y est faite dans le texte de la *Métaphysique*. Dans le commentaire d'Alexandre, la question des artefacts est, au contraire, longuement développée, quand elle apparaît dans le premier argument :

[T11] H. 79.15 - 80, 7 (G. 66.19-33) : οἱ δὴ τοιοῦτοι λόγοι τὸ μὲν προκείμενον οὐ δεικνύουσιν, ὃ ἦν τὸ ἰδέας εἶναι, ἀλλὰ δεικνύουσι τὸ εἶναι τινα παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητά. οὐ πάντως δέ, εἴ τινα ἔστιν ἅ εἰσι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, ταῦτά εἰσιν ἰδέαι· ἔστι γὰρ παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα τὰ κοινά, ὧν φαμεν καὶ τὰς ἐπιστήμας εἶναι. ἔτι τε τὸ καὶ τῶν ὑπὸ τὰς τέχνας ἰδέας εἶναι· καὶ γὰρ πᾶσα τέχνη πρὸς ἕν τι ἀναφέρει τὰ γιγνόμενα ὑπ' αὐτῆς, καὶ ὧν εἰσιν αἱ τέχναι, ταῦτα ἔστι, καὶ ἄλλων τινῶν παρὰ τὰ καθ' ἕκαστά εἰσιν αἱ τέχναι. καὶ ὁ ὕστερος δέ, πρὸς τῷ μηδὲ οὗτος δεικνύει τὸ εἶναι ἰδέας, καὶ ὧν οὐ βούλονται ἰδέας εἶναι κατασκευάζειν ἰδέας δόξει. εἰ γὰρ διότι ἡ ἰατρικὴ μὴ ἔστι τῆσδε τῆς ὑγιείας ἐπιστήμη ἀλλ' ἀπλῶς ὑγιείας, ἔστιν αὐτό τις ὑγίεια, ἔσται καὶ ἐπὶ τῶν τεχνῶν ἐκάστης. οὐ γὰρ τοῦ καθ' ἕκαστα οὐδὲ τοῦδὲ ἔστιν, ἀλλ' ἀπλῶς ἐκείνου περὶ ὃ ἔστιν, οἷον ἡ τεκτονικὴ ἀπλῶς βάρου ἀλλ' οὐ τοῦδε, καὶ ἀπλῶς κλίνης ἀλλ' οὐ τῆσδε· ὁμοίως καὶ ἡ ἀνδριαντοποιητικὴ καὶ ἡ γραφικὴ καὶ ἡ οἰκοδομικὴ δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἐκάστη τεχνῶν ἔχει πρὸς τὰ ὑφ' ἑαυτῆν. ἔσται ἄρα καὶ τῶν ὑπὸ τὰς τέχνας ἐκάστου ἰδέα, ὅπερ οὐ βούλονται.

Or de tels arguments ne montrent pas ce qu'ils se proposent de montrer, c'est-à-dire l'existence des Idées, mais ils montrent qu'il existe certaines choses à côté des singuliers sensibles. Mais <ils ne montrent> absolument pas que, s'il existe certaines choses à côté des sensibles, ce sont les Idées ; car il y a, à côté des singuliers, les notions communes qui, selon nous, sont aussi objets des sciences. En outre, <ils montrent> qu'il existe aussi des Idées de ce qui dépend des arts, car tout art fait remonter à une certaine

<sup>25</sup> La question des Idées d'artefacts est controversée dans le cas de Platon. Par exemple, Baltes et Lakmann 2005, p. 6 n. 72 en admettent l'existence, à partir de plusieurs passages des dialogues.

<sup>26</sup> Isnardi Parente 2005, p. 165 ; on pourrait y ajouter les objets particuliers (*kata meros*) qui ne nous intéressent pas directement ici.

unité ce qui vient à être de son fait, et ce sur quoi portent les arts, cela existe, et les arts portent sur d'autres choses que les singuliers. Quant au dernier argument, outre que même celui-là ne montre pas l'existence des Idées, il paraîtra établir l'existence d'Idées aussi de choses dont ils <les platoniciens> ne veulent pas qu'il y ait des Idées. En effet, s'il existe une santé en soi parce que la médecine n'est pas la science de cette santé-ci, mais de la santé au sens simple, ce sera aussi le cas de chacun des arts. De fait, l'art ne porte pas sur le singulier ni sur cet objet-ci, mais sur cet objet-là au sens simple dont il s'occupe, comme l'art du menuisier est l'art du banc au sens simple, mais non de ce banc-ci, et du lit au sens simple et non de ce lit-ci. Et la statuaire, la peinture, l'architecture et chacun des autres arts sont dans le même rapport à l'égard de leur objet. Il y aura donc aussi une Idée de chacun des objets des arts, ce qu'ils ne veulent pas.

La réfutation, présentée par Alexandre, insiste fortement sur la question des arts qui est évoquée de manière rapide dans l'établissement de l'existence des Idées par l'exemple de la médecine, laquelle est d'ailleurs présentée comme une science, au même titre que la géométrie, et non comme un art. Dans la réfutation est opéré un élargissement des sciences aux arts, qui s'explique par la commune nature rationnelle des deux domaines. D'une certaine manière, le discours réfutatif aurait pu s'arrêter après ce premier élargissement (H. 79.22 (G. 66.26)). Ce même argument est pourtant repris par une formule contournée : cet argument ne montre pas l'existence des Idées et, en plus, il montre l'existence d'Idées de choses dont ils ne veulent pas (*boulontai*) qu'il y ait des Idées ; il y a une sorte de surenchère à propos de ce « dernier argument ». Tout se passe comme si le même argument, celui des arts, était utilisé deux fois, et cela selon une forme systématique et scolaire peu conforme à l'ellipse aristotélécienne. Ainsi, il me semble que l'on pourrait faire l'hypothèse d'une intervention d'Alexandre dans le redoublement de l'importance du dernier argument. Son assurance à propos du refus platonicien de ce type d'Idées est entière : ils ne veulent pas ce genre d'Idées.

La question suscitée par cette insistance est toujours la même : quel est le rapport des arguments contenus dans le *De Ideis* avec un exposé général, non nécessairement aristotélécien, d'arguments relatifs aux Idées ? Voire avec « l'exkursus systématique concernant le domaine des Idées » dont parle J. Dillon<sup>27</sup> et pour la paternité duquel H. Cherniss

<sup>27</sup> J. Dillon évoque cet excursus systématique dans son édition des fragments du commentaire perdu de Jamblique au *Parménide* (p. 386).

évoquait Albinus<sup>28</sup> ? Syrianus qui cite la liste des choses dont il n'y a pas d'Idées, en se référant à Jamblique<sup>29</sup>, fournit la même liste que celle évoquée par Alexandre, notamment en ce qui concerne les artefacts et les choses contre nature ou mauvaises. Il donne la raison de cette absence en plaçant les « raisons techniques, plus paradigmatiques que les résultats » « dans l'âme des artisans », ce qui serait d'ailleurs, selon lui, la raison de l'absence d'Idées, au sens propre, dans ce cas : il s'agit de *noëmata*, comme dirait Aristote, et non d'Idées au sens strict. Il y a donc plusieurs sortes de formes et il n'y a pas pour les objets techniques d'*eidè noera kai theia*<sup>30</sup>. L'achèvement des besoins humains est chose qui ne demande pas la cause des Idées au sens propre. En clair, il y a une différence entre la démiurgie de la nature et la démiurgie technique qui fonde la différence du statut des formes dans chacun des cas. Syrianus confirme ainsi que la tradition platonicienne ne « veut pas » d'Idées des artefacts. On remarquera qu'il désigne ces objets techniques par le même terme, *tekhnetos* (120, 14), que celui qui est utilisé par Alexandre en H. 77.8 (G. 64.19) ; ce terme est inconnu d'Aristote et, semble-t-il, également de Platon. De ce terme peu utilisé, on trouve cependant une occurrence dans un fragment de Straton, rapporté par Damascius<sup>31</sup>.

Cette différence entre deux niveaux de formes peut expliquer la raison de l'affirmation selon laquelle il n'y a pas d'Idées des artefacts. Telle était d'ailleurs la thèse générale de G. Fine pour qui l'argument ne vise pas à nier qu'il y ait des formes des artefacts, mais à nier que les formes des artefacts aient le même statut que les formes platoniciennes au sens fort<sup>32</sup>. Sans entrer dans le détail d'une argumentation qui a été déjà bien étudiée, notamment par Brunschwig 1997, on se contentera de montrer que les Dialogues pourraient ne pas contredire l'exégèse qu'en faisait Syrianus, quand il mettait les formes des objets techniques en rapport avec les besoins humains et non avec des formes « intelligibles et divines ». De fait, les quelques occurrences des Dialogues où la question des formes des objets techniques est traitée, compliquent toujours l'usage d'un modèle idéal :

<sup>28</sup> Autrement dit Alcinoüs et son *Didaskalikos* (voir Cherniss 1944, p. 246 note 151).

<sup>29</sup> Voir d'Hoine 2009, p. 326.

<sup>30</sup> *Syriani in Aristotelis Metaphysica commentaria*, 120.14.

<sup>31</sup> Il s'agit du fragment 76. Je remercie L. Gazziero de m'avoir indiqué cette occurrence.

<sup>32</sup> Voir Fine 1993, p. 86.

[T12] *Resp.* X 601d-e : Πολλὴ ἄρα ἀνάγκη τὸν χρώμενον ἐκάστῳ ἐμπειρότατόν τε εἶναι καὶ ἄγγελον γίνεσθαι τῷ ποιητῇ οἷα ἀγαθὰ ἢ κακὰ ποιεῖ ἐν τῇ χρειᾷ ᾧ χρῆται· οἷον ἀθλητῆς που ἀλοποιῶ ἐξαγγέλλει περὶ τῶν ἀλῶν, οἱ ἂν ὑπηρετῶσιν ἐν τῷ ἀλεῖν, καὶ ἐπιτάξει οἴους δεῖ ποιεῖν, ὁ δ' ὑπηρετήσῃ.

Il y a donc une nécessité irrésistible que l'utilisateur de chaque chose ait le plus d'expérience et devienne pour le fabricant le messager de ce qui est bon ou mauvais dans l'usage qu'il en fait ; par exemple, le flutiste donne un message au fabricant de flutes sur les flutes qui le servent dans le jeu, et il commandera lesquelles il doit fabriquer, ce qu'il <le fabricant> exécutera.

Même si l'artisan du lit est décrit par Platon, en *République* (X, 596b), comme contemplant l'Idée qu'il ne produit pas, il apparaît très vite dans la suite du texte que, comme en d'autres occasions, c'est l'usager ou l'utilisateur qui « annonce » au producteur « les qualités et les défauts de ce qu'il produit, tels qu'ils se révèlent à l'usage pour celui qui les utilise ». Autrement dit, c'est le flûtiste et l'usager qui « devient le messager » de la forme et le donneur d'ordre (« commande ») à propos des flûtes qui lui servent à jouer ; l'usage intervient dans la définition du modèle.

Ainsi, les fonctions se répartissent comme suit : la *pistis orthè* pour le producteur et l'*epistèmè* pour l'usager. Il est étrange que la science soit du côté de celui qui n'a pas contemplé l'Idée. Dans le *Gorgias*, l'artisan est décrit comme regardant vers l'*ergon* (*pros to ergon*) de ce qu'il réalise (503d-e). Dans le *Cratyle*, celui qui juge de l'*eidōs* du nom est le dialecticien qui est aussi l'usager de la question et de la réponse (389d - 390c). Il semble donc que dans le cas de ce qui est produit par un *dèmiourgos*, la valeur de l'*ergon* soit donnée par l'usage et que l'*eidōs* se définisse à partir de là. La valeur relative aux besoins humains de cet *eidōs*, notée par Syrianus, est donc indéniable : s'il y a des formes des objets techniques, ce ne sont pas des formes de même sorte que celles des intelligibles divins.

#### *Pour conclure*

Alexandre, en commentant la présentation du thème général de la critique aristotélicienne des Formes (H. 76.8 - 78.25 (G. 63.22 - 66.4)), affirme que le *De Ideis* contenait des arguments qui ne sont pas mentionnés en *Met.* A9. La raison qu'il en donne est qu'ils sont « complètement faux » (H. 78.12 (G. 65.27)), et il en cite certains (H. 78.15-19 (G. 65.28-

33)) qui ne sont manifestement pas aristotéliens. Il paraît donc difficile de penser que les mauvais arguments du *De Ideis*, non repris en *Met. A*, étaient formés par Aristote. En conséquence, on doit, au moins, faire l'hypothèse que, même si Aristote est l'auteur du traité, le contenu du traité n'est pas un exposé des seuls arguments aristotéliens.

Certes, Alexandre juge que la reprise de certains arguments par Aristote en *Met. A*9 est un critère de leur valeur, et, sans doute, de leur teneur aristotélienne. Pourtant, Alexandre a suggéré à Aristote, lors de l'examen général, un argument contre l'existence des Formes, fondé sur « la similitude », qu'il considère comme meilleur que celui fondé sur l'égalité numérique, proposé par Aristote. Les termes de ce meilleur argument sont proches du lexique des arguments du *Parménide*. Or Alexandre considère Aristote, à cause de l'usage qui est fait du « nous » en *Met. A*, comme un platonicien qui se livrerait à une critique *interne* des arguments en faveur des Formes. Une telle perspective ne favorise pas une sélection des arguments du *De Ideis* selon une séparation stricte entre des arguments aristotéliens et des arguments platoniciens. L'hypothèse que le *De Ideis* pouvait constituer un « catalogue » d'arguments contre les Idées, proposés par divers membres de l'Académie, y compris par Platon lui-même, n'est donc pas absurde.

En outre, toujours lors de l'examen général, Alexandre propose une ontologie à trois niveaux – sensibles, communs, Idées – dont on ne trouve trace ni chez Platon ni chez Aristote, mais qui est rendue possible par une équivalence établie entre homonymie platonicienne et synonymie aristotélienne. Cette opération « concordiste » rencontre la transformation de l'homonymie en synonymie, attribuée à Xénocrate<sup>33</sup>, tandis que l'ontologie à trois niveaux sera reprise et développée par l'Académie moyenne. Enfin, la liste des communs dont il n'y a pas de Formes est connue des platoniciens ultérieurs (Jamblique, Syrianus et Proclus) qui manifestent leur accord avec la liste d'Alexandre.

L'ensemble de ces éléments pousse à penser que *De Ideis* serait un catalogue ou une recension des arguments formés à propos des Idées dans le milieu de l'Académie, voire dans un contexte plus large<sup>34</sup>. Aristote en

<sup>33</sup> Voir plus haut, p. 84-86.

<sup>34</sup> A propos de l'argument du « troisième homme », Alexandre d'Aphrodise (H. 83.34 - 85.12) donne quatre versions différentes de l'argument dont trois d'entre elles ne sont pas aristotéliennes et sont attribuées à Eudème, à des sophistes et à Polyxène. Pour un résumé succinct des débats suscités par ces attributions voir Dorion 1995, p. 359 note 335.

serait l'auteur comme il est l'auteur de la *Constitution des Athéniens*, à savoir comme un spécialiste du recueil de données, préalables à un travail plus théorique. On notera que, lors du commentaire à *Met* A6, 987b 9, à propos d'un passage dont l'établissement est disputé<sup>35</sup>, Alexandre évoque, chez Aristote, deux modes de référence aux doctrines de Platon, dont l'un est simplement le fait de rapporter sa doctrine (« quand il rapporte l'opinion de Platon/ἱστορῶν τὴν Πλάτωνος δόξαν », H. 51.12 (G. 42.15)). On pourrait élargir à l'ensemble du *De Ideis* ce style de la récolte des opinions. Il faudrait alors donner au recueil un titre plus fidèle à son contenu, celui de *Historia peri Ideôn*.

<sup>35</sup> Voir Primavesi 2012, p. 444-446.

## L'ARGUMENT SELON LE PENSER

Francesco FRONTEROTTA  
(Sapienza Università di Roma)

### 1. Texte et traduction de l'argument

Au début du chapitre 9 du livre A de la *Métaphysique*, après avoir complété son examen des thèses des pythagoriciens, Aristote passe à considérer la doctrine de Platon et des platoniciens, qu'il accuse d'abord d'avoir introduit, dans la tentative de comprendre les causes des choses sensibles, des entités différentes de celles-ci, les idées, qui sont en nombre égal à celui des choses sensibles, en parvenant ainsi à doubler inutilement les réalités existantes, « comme celui qui, pour faire des calculs, pense ne pas pouvoir y parvenir avec un nombre inférieur d'éléments et se met ensuite à compter après en avoir augmenté le nombre » (990b 2-4, ma traduction). Dans la suite immédiate (990b 8-17), Aristote énonce une série d'arguments que les platoniciens employaient dans leur démonstration de l'existence des idées, en proposant une critique articulée pour en mettre en lumière les contradictions et pour les réfuter. Ces arguments étaient développés, comme on le sait, dans le *περὶ ἰδεῶν*, qui nous est parvenu fragmentaire par l'intermédiaire d'Alexandre d'Aphrodise, qui en citait (ou paraphrasait) des extraits dans son *Commentaire à la Métaphysique* justement dans le but d'éclairer le passage concerné du chapitre 9 du livre A<sup>1</sup>. L'argument « selon le penser » (*κατὰ τὸ νοεῖν*) est le troisième dans la série aristotélicienne. En voici le texte<sup>2</sup> :

<sup>1</sup> En ce qui concerne toutes les informations sur le *Περὶ ἰδεῶν*, son texte, son contexte et sa transmission, on se reportera d'abord à Leszl 1975, p. 57-91, puis à Fine 1993, p. 20-65, et à Di Camillo 2012, p. 93-105. Voir aussi l'article de Leszl dans ce volume.

<sup>2</sup> Le texte imprimé ici est celui établi par D. Harlfinger, en tenant compte cependant de la nouvelle édition préparée par Golitsis, tout récemment parue, qui ne diffère pas trop,

Κατὰ δὲ τὸ νοεῖν τι φθαρέντος τῶν φθαρτῶν· φάντασμα γάρ τι τούτων ἐστίν (= *Métaph.* A 9, 990b 14-15 = M 4, 1079a 10-11). [25] Ὁ λόγος ὁ ἀπὸ τοῦ νοεῖν κατασκευάζων τὸ εἶναι ιδέας τοιοῦτός ἐστιν. [26] εἰ ἐπειδὴν νοῶμεν ἄνθρωπον ἢ πεζὸν ἢ ζῶον, τῶν ὄντων τέ τι νοοῦμεν [27] καὶ οὐδὲν τῶν καθ' ἕκαστον (καὶ γὰρ φθαρέντων τούτων μένει ἡ αὐτὴ [28] ἔννοια), δῆλον ὡς ἔστι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητά, ὃ καὶ ὄντων [29] ἐκείνων καὶ μὴ ὄντων νοοῦμεν (οὐ γὰρ δὴ μὴ ὄν τι νοοῦμεν τότε). τοῦτο [82] δὲ εἶδος τε καὶ ιδέα ἐστίν. φησὶ δὴ τοῦτον τὸν λόγον καὶ τῶν φθειρομένων [2] τε καὶ ἐφθαρμένων καὶ ὅλως τῶν καθ' ἕκαστά τε καὶ φθαρτῶν [3] ιδέας κατασκευάζειν, οἷον Σωκράτους, Πλάτωνος· καὶ γὰρ τούτους νοοῦμεν [4] τε καὶ φαντασίαν αὐτῶν φυλάσσομεν καὶ μηκέτι ὄντων· φάντασμα [5] γὰρ καὶ τῶν μηκέτι ὄντων σώζομεν. ἀλλὰ καὶ τὰ μηδ' ὅλως ὄντα νοοῦμεν, ὡς [6] Ἴπποκένταυρον, Χίμαιραν· ὥστε οὐδὲ ὁ τοιοῦτος λόγος ιδέας εἶναι συλλογίζεται. (81.25-82.6)

Selon le penser quelque chose de corrompu, <il y aura des formes> des choses corrompues, car de celles-ci il reste une image (= *Métaph.* A 9, 990b14-15 = M 4, 1079a10-11). L'argument qui porte à admettre que les idées sont à partir du penser est le suivant : si, lorsque nous pensons 'homme', 'terrestre' ou 'animal', nous pensons l'une des choses qui sont et aucune des choses particulières (car la même pensée reste, une fois que ces choses sont corrompues), il est évident que c'est quelque chose au-delà des choses particulières et sensibles que nous pensons, soit que ces choses sont soit qu'elles ne sont pas (car nous ne pensons alors pas quelque chose qui n'est pas). Mais cela c'est une forme ou idée. Il dit précisément que cet argument porte à admettre aussi les idées des choses qui se corrompent et qui sont corrompues, c'est-à-dire en général des choses particulières et corruptibles, comme Socrate et Platon, qu'en effet nous pensons aussi et dont nous gardons une image même lorsqu'ils ne sont plus ; car nous conservons aussi une image des choses qui ne sont plus. Mais nous pensons aussi les choses qui ne sont pas du tout, comme le centaure et la chimère, de sorte que cet argument non plus ne parvient à la conclusion que les idées sont.

## 2. Structure et objet de l'argument

La structure de l'argument est assez simple. La prémisse en est la suivante : (1) lorsque l'on pense quelque chose, (2) l'on pense quelque chose qui est (τῶν ὄντων τέ τι νοοῦμεν, 81.26), et qui reste stable, et aucune des choses particulières (οὐδὲν τῶν καθ' ἕκαστον, 81.27), et cela

pour cet argument, du texte de Harlfinger : à la ligne 81.28, Golitsis 68.6 suit le cod. P en gardant le pronom τι omis par Harlfinger suivant les codd. AO ; à la ligne 82.4, Golitsis 68.10 suit le cod. P en gardant la particule τε omise par Harlfinger suivant les codd. AO ; aux lignes 82.4-5, Golitsis 68.11 suit les codd. OP et omet le pronom τι gardé par Harlfinger suivant la *recensio altera*.

dans la mesure où (3) les choses particulières se corrompent et disparaissent (φθαρέντων τούτων, 81.27), et elles ne sont alors plus, tandis que leur « pensée », qui est précisément ce que l'on pense d'elles, reste (μένει ἡ αὐτὴ ἔννοια, 81.27-28). Cela étant, voici la conséquence de cette prémisse : (4) ce que l'on pense se situe au-delà des choses particulières et sensibles qui se corrompent (τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητά, ὃ [...] νοοῦμεν, 81.28-29), (5) dans une condition d'autonomie ou d'indépendance ontologique par rapport à ces choses, à leur existence ou inexistence (καὶ ὄντων ἐκείνων καὶ μὴ ὄντων, 81.28-29), car (6) l'on ne pense certainement pas quelque chose qui n'est pas (οὐ γὰρ [...] μὴ ὄν τι νοοῦμεν, 81.29), ce qui serait impossible. D'où la conclusion de l'argument : (7) l'objet que l'on pense, lorsque l'on pense quelque chose, c'est une forme ou idée (τοῦτο δὲ εἰδός τε καὶ ἰδέα ἐστίν, 81.29-82.1)<sup>3</sup>.

Pour sa part, Aristote fait valoir d'abord que cet argument porte à admettre des formes ou idées que Platon et les platoniciens n'acceptent pas, plus précisément les formes ou idées des choses particulières et corruptibles (τῶν καθ' ἕκαστά τε καὶ φθαρτῶν ἰδέας, 82.2-3), comme les individus « Socrate » et « Platon », et des choses qui ne sont pas du tout (τὰ μηδ' ὅλως ὄντα, 82.5), comme le « centaure » et la « chimère », car il s'agit dans les deux cas d'objets que l'on pense (καὶ γὰρ τούτους νοοῦμεν, 82.3 ; ἀλλὰ καὶ [...] νοοῦμεν, 82.5), dans la mesure où, dans le premier cas, comme Aristote le répète deux fois, l'on en « garde » et « conserve » une « image » (φαντασίαν αὐτῶν φυλάσσομεν, 82.4 ; φάντασμα [...] σώζομεν, 82.4-5), même lorsqu'ils (ou s'ils) ne sont *plus* (καὶ μηκέτι ὄντων, 82.4 ; καὶ τῶν μηκέτι ὄντων, 82.5) ; tandis que, dans le second cas, qu'Aristote traite de manière très elliptique, s'il est clair que l'on ne peut pas « garder » et « conserver » une « image » de quelque chose qui, n'étant pas du tout, n'a jamais existé, le fait de penser des choses inexistantes dépend vraisemblablement de la possibilité d'en former une image comme objet de la pensée, même si ces choses n'existent *pas du tout*. Il s'ensuit donc, conclut Aristote avec une coupure logique apparente de la séquence de sa critique, que cet argument non plus ne démontre que les idées sont (ὥστε οὐδὲ ὁ τοιοῦτος λόγος ἰδέας εἶναι συλλογίζεται, 82.6), mais on ne voit pas très bien pourquoi

<sup>3</sup> Une reconstruction bien plus détaillée de l'argument est donnée par Fine 1993, p. 120-126, et par González Varela 2008, particulièrement p. 59-67, dont je ne partage cependant pas, comme je l'expliquerai dans la suite, plusieurs points d'analyse et les conclusions dans leur ensemble.

l'admission d'idées que Platon et les platoniciens refusaient, ce qui reviendrait à poser « trop » d'idées, devrait impliquer comme conséquence (ὥστε) que les idées ne sont pas du tout. Cette incohérence se dissout cependant si on considère les lignes conclusives de l'argument dans la *recensio altera* (cod. LF), que je reproduis :

ὥστε οὐδὲ ὁ τοιοῦτος λόγος ὁ ἀπὸ τοῦ νοεῖν ἰδέας εἶναι συλλογίζεται, ἀλλὰ τι ἕτερον παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα. τούτῳ δὴ καὶ τὸ καθόλου τὸ ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα ἀρμόζει καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἰδέαν εἰσαγεῖ. (82.6-9)

De sorte que cet argument à partir du penser ne parvient non plus à la conclusion que les idées sont, mais qu'il y a quelque chose au-delà des choses particulières et différent d'elles. À cela correspond précisément aussi l'universel qui se trouve dans les choses particulières, et il n'introduit pas nécessairement une idée.

On peut donc déduire de cette version, qui représente probablement un remaniement de la *recensio vulgata* d'Alexandre d'Aphrodise, qu'Aristote jugeait l'argument selon le penser en mesure de montrer qu'il faut poser quelque chose au-delà des choses particulières comme objet de la pensée, mais qu'il ne s'agit pas forcément de l'idée platonicienne qui existe en elle-même et par elle-même, car c'est l'universel, en tant que chose ou notion « commune » qui est en fonction des choses particulières dont elle est prédiquée, qui suffit à satisfaire les conditions requises pour que le penser soit possible. Je reviendrai sur ce point, mais cela permet d'expliquer d'ores et déjà la double, et apparemment non conséquente, conclusion qu'Aristote tire de sa critique de l'argument selon le penser : (1) d'un côté, comme on l'a vu plus haut, cet argument démontre « trop », s'il porte à introduire des idées que Platon et les platoniciens ne reconnaissaient pas ; (2) d'un autre côté, comme on vient de le voir dans la *recensio altera*, il démontre « trop peu », si le statut de l'objet de la pensée correspond à celui de l'universel, bien moins contraignant que celui de l'idée platonicienne, dont on ne parvient alors pas à établir nécessairement l'existence<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Sur la structure des objections d'Aristote, voir encore Fine 1993, p. 126-129, qui distingue, comme je l'ai fait aussi, une première conséquence de l'argument, qui est celle de l'introduction de deux genres d'idées que les platoniciens n'admettaient pas, d'une deuxième conséquence, selon laquelle l'argument comporte l'introduction de l'universel, non pas de l'idée platonicienne ; et González Varela 2008, p. 68-76, qui soutient en revanche que les objections d'Aristote consistent toutes les deux dans l'introduction d'idées refusées par les platoniciens, des « individus » et des choses « qui ne sont pas du tout » respectivement.

J'en viens maintenant à proposer quelques remarques sur l'argument platonicien, tel qu'il est formulé par Aristote en 81.25 - 82.1, puis sur la critique qu'il émet à son égard en 82.1-6. On doit d'abord observer que l'opposition entre les choses qui sont ( $\tau\tilde{\omega}\nu \delta\tilde{\nu}\tau\omega\nu \tau\acute{\epsilon} \tau\iota$ ), que l'on peut penser, et les choses particulières ( $\tau\tilde{\omega}\nu \kappa\alpha\theta' \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ ), que l'on ne peut pas penser, en 81.26-27, est évidemment asymétrique car ses deux membres suggèrent, dans un cas, qu'un étant s'oppose à un non-étant et, dans l'autre cas, que le particulier s'oppose à l'universel. Mais la suite explique que les choses « particulières », que l'on ne peut pas penser, sont les choses « corrompues » et « sensibles » ( $\phi\theta\alpha\rho\acute{\epsilon}\nu\tau\omega\nu \tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu [\dots] \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\alpha}$ , 81.27-28), et qu'elles ne peuvent donc pas être objets de pensée parce que, en tant que sensibles, elles sont corruptibles, de sorte que, une fois qu'elles sont corrompues, elles ne sont plus. S'il faut donc qu'un objet de pensée soit étant, il doit être incorruptible, et rester alors éternellement stable, et par conséquent non sensible, tandis qu'un objet sensible, dans la mesure où il est par définition sujet au devenir, et donc corruptible, ne pourra qu'appartenir à l'ensemble des choses qui viennent à l'être et qui cessent d'être comme réalités particulières. Le critère qui permet d'établir si une certaine chose peut être objet de pensée est alors celui de rester éternellement stable pour être éternellement pensée, car une pensée est éternelle et toujours identique à elle-même ; en revanche, tout ce qui devient, et participe à la génération et à la corruption, ne peut pas être objet de pensée, précisément parce qu'il change continûment, en apparaissant et en disparaissant à la pensée. C'est à partir de ce critère de base que l'on peut *ensuite* considérer ce qui est objet de pensée comme *étant* et *universel* et ce qui *n'est pas* et qui est *particulier* comme n'étant pas un objet de pensée. Cette précision, on le verra, n'est pas sans conséquence pour ce qui est de la détermination exacte du contenu de l'argument.

Un deuxième point sur lequel il convient de s'attarder concerne l'emploi, dans la formulation aristotélicienne de l'argument platonicien, du terme  $\acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota\alpha$  en 81.28, pour désigner la « pensée » qui reste stable, indépendamment de l'existence ou de l'inexistence des choses sensibles, corruptibles et particulières. Dans les dialogues de Platon, ce terme est assez régulièrement employé en ce même sens, pour indiquer la « pensée » qui (1) *surgit* ou qui (2) *reste* dans l'âme, respectivement (1) lorsqu'elle parvient à percevoir intellectuellement, ou à penser, un objet intelligible ou (2) une fois qu'elle a intellectuellement perçu, ou pensé, un objet

intelligible, qu'elle en soit consciente ou non, dans les deux cas stimulés par la sensation d'un objet sensible. Ces deux cas se présentent par exemple, l'un, en *Timée* 47a 6, où Timée affirme que la vision sensible (ὄφθεῖσαι) de l'alternance du jour et de la nuit, des saisons et ainsi de suite nous a procuré (μεμηχάνηται) le nombre, l'ἔννοια du temps et la recherche sur la nature du tout, c'est-à-dire les objets intellectuels correspondant aux objets sensibles observés, qui sont suscités dans l'âme par la sensation et qui appartiennent à l'exercice de la philosophie ; l'autre, dans le passage bien connu, et très disputé, du *Phédon*, dans lequel Socrate introduit son exposition de la doctrine de la réminiscence (73c 9), en évoquant l'ἔννοια que l'on saisit (ἔλαβεν) lorsque, à partir de la perception sensible de quelque chose (ἢ ἰδὼν ἢ ἀκούσας ἢ τινα ἄλλην αἴσθησιν), l'on pense (ἐννοήσῃ) une autre chose dont on se *souvient*, par la réminiscence, et qu'on a donc *apprise précédemment*<sup>5</sup>. Dans ce contexte, une ἔννοια est donc la reproduction dans l'âme de ce que l'on pense (ou que l'on a pensé précédemment), de l'objet pensé ; et penser signifie par conséquent former (ou récupérer) une ἔννοια dans l'âme qui reproduit l'objet pensé et coïncide avec celui-ci, de sorte que, pour penser, il faut que l'objet pensé soit donné à l'âme pour qu'elle puisse le reproduire (ou l'avoir reproduit précédemment) en elle-même dans une ἔννοια. On comprend dès lors pourquoi, dans la logique de l'argument platonicien tel qu'il est formulé par Aristote, si une ἔννοια de quelque chose se trouve de manière stable dans l'âme de quelqu'un, cela implique que l'objet pensé correspondant à cette ἔννοια, que cette ἔννοια reproduit et avec lequel elle coïncide, existe de manière stable, c'est-à-dire au-delà des choses sensibles particulières – qui, elles, sont sujettes à la génération et à la corruption – comme une forme ou idée intelligible, éternelle et immuable. Je reviendrai dans la suite sur la pertinence de la formulation aristotélicienne de cet argument par rapport à la position de Platon, mais on peut remarquer déjà qu'Aristote, dans sa critique, remplace le terme ἔννοια par les termes φαντασία et φάντασμα (82.4), ce qui n'est évidemment pas sans importance.

<sup>5</sup> On peut rappeler encore *République* VII 524e 5-6, qui évoque la « pensée » de l'un que l'âme « meut en elle-même » (κινούσα ἐν ἑαυτῇ τὴν ἔννοιαν) comme une trace qu'il faut examiner pour revenir à l'appréhension de l'un en soi ; et de *Philèbe* 59d4, où il est question des « pensées » de ce qui est réellement – ou « qui portent sur ce qui est réellement » (ταῖς περὶ τὸ ὄν ὄντως ἐννοίας) – qui sont pour cette raison les seuls référents appropriés pour déterminer le sens et l'usage corrects des noms.

Passons donc à examiner cette critique, qui consiste à montrer en premier lieu (82.1-6) que l'on parvient à admettre l'existence de deux types d'idées, différents entre eux, mais tous les deux refusés par les platoniciens : (1) les idées des choses particulières et corruptibles ( $\tau\acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\theta'\ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \phi\theta\alpha\rho\tau\acute{\omega}\nu$ , 82.2) et (2) les idées des choses qui ne sont pas du tout ( $\tau\acute{\alpha}\ \mu\eta\delta'\ \acute{\omicron}\lambda\omega\varsigma\ \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ , 82.5), car des unes nous gardons une image même lorsqu'elles sont corrompues, et qu'elles ne sont donc plus ( $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu\ \phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omicron\mu\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \mu\eta\kappa\acute{\epsilon}\tau\iota\ \acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu\ \cdot\ \phi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\sigma\mu\alpha\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\omega}\nu\ \mu\eta\kappa\acute{\epsilon}\tau\iota\ \acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu\ \sigma\acute{\omega}\zeta\omicron\mu\epsilon\nu$ , 82.4-5) ; des autres nous avons la pensée ( $\nu\omicron\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$ , 82.5), indépendamment du fait qu'elles ne sont pas du tout.

Pour ce qui est du premier type d'idées, le problème se pose de savoir à quelles idées Aristote fait ici précisément référence : s'agit-il des idées des choses corruptibles en tant qu'idées des objets de pensée en général ou bien en tant qu'idées des choses particulières, des individus, ou encore des unes et des autres ensemble ? Je crois en effet qu'il faut distinguer ici deux aspects différents. L'argument platonicien comme tel porte à poser, selon Aristote, que tout contenu du penser est une idée, même si c'est un objet corruptible, c'est à dire, dans la perspective platonicienne, une chose sensible et par conséquent particulière ; mais le point fondamental, on l'a vu plus haut, est celui d'établir s'il existe ou non l'idée d'une chose corruptible en tant que pensable, ce qui revient à se demander si l'on peut ou non en avoir la pensée, dans la mesure où elle est sujette à la génération et à la corruption (et non pas dans la mesure où elle est particulière), de sorte que, une fois qu'elle est corrompue (ou avant d'être engendrée), elle n'existe plus (ou elle n'existe pas encore). Car, selon l'argument platonicien, seulement une réalité incorruptible, puisqu'elle n'est pas sujette à la génération et à la corruption, et qu'elle reste stable pour être pensée, peut constituer un objet de pensée, tandis qu'une réalité corruptible ne le peut pas ; ce n'est qu'à une deuxième étape que l'on est amené à reconnaître qu'une réalité incorruptible, en raison de son statut ontologique, « est » au sens propre et que, se situant au-delà des choses particulières, elle est universelle ; et que, en revanche, une réalité corruptible qui devient ne peut qu'être sensible et, par conséquent, particulière. Il me semble donc qu'il faut distinguer l'argument général, selon lequel il est impossible de penser les objets corruptibles *en tant que corruptibles*, de son corollaire, selon lequel il est impossible aussi de penser les objets particuliers, s'il est vrai que les objets corruptibles, *en tant que sensibles*, sont aussi particuliers, c'est-à-dire des

individus, dont on ne peut alors admettre les idées non plus. Cette distinction me paraît pertinente et même indispensable, car on tend normalement, à tort selon moi, à confondre les deux cas et à résumer la critique d'Aristote dans la conclusion paradoxale et contradictoire de l'introduction des idées des individus que les platoniciens, en revanche, refusaient<sup>6</sup>. Mais la question de l'existence des idées des individus ne se pose même pas chez Platon et, si mon analyse est correcte, elle n'est pas au centre de la critique d'Aristote à l'argument selon le penser non plus, car à la limite elle en descend indirectement ; même s'il est vrai que cette question, que je laisse ici entièrement de côté, devient fondamentale dans la tradition platonicienne postérieure, tout au long de laquelle on constate cependant un refus unanime opposé aux idées des individus, jusqu'à Plotin du moins, dont la position apparaît plus controversée<sup>7</sup>.

Si on considère maintenant le second type d'idées, celles des choses qui ne sont pas du tout, il pourrait sembler qu'elles soulèvent un problème distinct, car, à la différence des choses corruptibles dont on garde une image lorsqu'elles sont corrompues, mais qui ont existé à un certain moment et dont on a donc pu se former une image qui reste après leur corruption, les choses qui ne sont pas du tout n'existent pas et n'ont jamais existé, et l'on ne disposerait donc d'aucune image d'elles<sup>8</sup>. Je crois cependant, contre cette hypothèse de lecture, que les deux cas sont semblables, du moins en ce qui concerne les conséquences de l'argument qu'Aristote attribue aux platoniciens. En effet, on a vu que l'argument se déroule comme il suit : puisque l'on ne pense que ce qui est (incorruptible et au-delà des choses corruptibles), ce que l'on pense c'est une idée,

<sup>6</sup> Ce sont par exemple les cas, assez récents, de González Varela 2008, p. 68-72, et de Di Camillo 2012, p. 143.

<sup>7</sup> En ce qui concerne Platon, la question des « individus » et de l'être « individuel » en général, de leur statut ontologique (= de leur degré d'existence), logique (= en tant qu'objets de définition) et épistémologique (= en tant qu'objets de connaissance), a été largement débattue par les commentateurs : voir seulement, dans les dernières décennies, McCabe 1994 et Gerson 2003, puis Woolf 2014, p. 157-172 ; sur la position de Plotin, on se reportera à la mise au point de Ferrari 1997, p. 23-63.

<sup>8</sup> Leszl 1975, p. 174-176 et p. 178-180, suivi par Forcignanò 2017, p. 255 et p. 258, a en effet soutenu que les choses corruptibles, avant de cesser d'être, ont pu faire l'objet du penser, ce qui serait impossible pour les choses qui ne sont pas du tout, et que cela permet d'établir une différence entre ces deux genres d'objets. Je ne le crois pas : comme je le dirai dans la suite, dans la perspective épistémologique de Platon, la pensée ne pense jamais « Socrate » et « Platon », qu'ils existent ou qu'ils aient périés, mais l'« homme » en général. Il s'ensuit qu'il est parfaitement indifférent qu'un objet soit corruptible (ou corrompu) ou inexistant, car dans les deux cas il ne peut pas être objet du penser.

et cela implique que de tout ce que l'on pense il y a une idée ; or puisque l'on pense aussi les choses corrompues et inexistantes, il s'ensuit que des ces choses aussi il y a des idées. Le fait que des choses corrompues, comme Socrate et Platon, ont existé à un certain moment, même si elles n'existent plus maintenant, mais que l'on peut les penser dans la mesure où l'on en *garde* une image, est parfaitement équivalent au fait que l'on peut penser des choses qui ne sont pas du tout, comme le centaure et la chimère, même si elles n'ont jamais existé et qu'elles ne peuvent pas exister, dans la mesure où l'on en *forme* une image, par exemple en combinant les images d'un homme et d'un cheval qui, eux, ont existé à un certain moment, même s'ils n'existent plus maintenant, et dont on *garde* une image et que l'on peut donc penser ; de manière que le cas des choses qui ne sont pas du tout retombe dans le cas plus général des choses corruptibles et que c'est au même titre qu'il faut admettre, suivant la conclusion d'Aristote, les idées des unes comme des autres. D'autre part, Aristote ne dit pas des choses qui ne sont pas du tout qu'il en reste une image que l'on « garde » ou « conserve », comme c'est le cas pour les choses corrompues (φυλάσσομεν, 82.4 ; σώζομεν, 82.5), car il n'existe aucune image des choses qui ne sont pas du tout que l'on puisse « garder » ou « conserver », tout simplement parce que l'on ne les a jamais perçues, s'il est vrai qu'elles n'existent pas ; Aristote dit en revanche qu'on les pense (νοοῦμεν, 82.5), parce que l'on peut en former *ex novo* une image à partir de la combinaison d'autres images d'autres choses existantes<sup>9</sup>. Il faut donc en conclure que les choses corruptibles et les choses inexistantes sont certainement différentes quant à leur statut ontologique, mais absolument identiques quant au fait que, selon la formulation aristotélicienne de l'argument platonicien, elles comportent toutes au même titre que, puisque l'on peut les penser, il en existe les deux types d'idées correspondantes que les platoniciens refusent.

Mais on a constaté que la critique d'Aristote aboutit à une deuxième conclusion, bien plus radicale, selon laquelle l'argument selon le penser ne porte non plus à établir que les idées sont (ὥστε οὐδὲ ὁ τοιοῦτος λόγος ἰδέας εἶναι συλλογίζεται, 82.6), car, comme il est rendu explicite dans la *recensio altera*, il n'est pas nécessaire de poser les idées comme

<sup>9</sup> Rien n'empêche à mon avis que cette fabrication d'images représente l'une des issues de ce qu'Aristote appelle εἰδωλοποιεῖν, dans le passage célèbre de *De anima* Γ 3, 427b 19-20, et qui trouve son application ordinaire dans la mnémotechnique (ἐν τοῖς μνημονικοῖς).

objets de la pensée, car il suffit d'admettre dans cette position l'universel, en tant que chose ou notion « commune » qui est en fonction des choses particulières dont elle est prédiquée et à laquelle on parvient à partir des choses particulières elles-mêmes. Il me semble qu'il faut faire encore une fois une distinction dans cette conclusion d'Aristote : (1) d'un côté, elle vise à montrer que la thèse platonicienne est contradictoire, car c'est l'universel, non pas l'idée, qui est objet de la pensée ; (2) d'un autre côté, elle comporte, implicitement, que la thèse aristotélicienne, qui fait de l'universel l'objet de la pensée, représente une alternative (plus) cohérente par rapport à la thèse platonicienne. J'examinerai ces deux points très rapidement, car ils se relient à des aspects bien connus, bien que complexes, de la philosophie d'Aristote.

Pour ce qui est de la première question, elle renvoie de toute évidence à l'argument principal qui est généralement associé à la critique d'Aristote aux idées platoniciennes : les idées, en tant que réalités qui existent par elles-mêmes, caractérisées par un statut ontologique autonome et indépendant des choses sensibles dont elles sont les idées et par conséquent séparées de celles-ci, se posent, dans la perspective d'Aristote, comme des οὐσίαι, des substances, les seules entités dont on peut dire qu'elles sont *par elles-mêmes*, c'est-à-dire qu'elles existent *séparément*. Mais la substance, on le sait, est par définition, pour Aristote, une réalité individuelle<sup>10</sup>, et non universelle, qui ne peut donc pas être un objet de pensée situé au-delà des choses particulières et commun à celles-ci – ce que les platoniciens soutiennent pour les idées – car, comme il est dit par exemple en *Métaphysique* Z 13, la substance « première » de chaque chose est ce qui lui est propre de manière exclusive (πρώτη οὐσία ἐκάστου ἢ ἴδιος ἐκάστω ἢ οὐκ ὑπάρχει ἄλλω, 1038b 10), tandis que l'universel est une chose ou une notion commune à plusieurs individus (τὸ δὲ καθόλου κοινόν· τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν, 1038b 11-12), qui ne signifie donc jamais un individu déterminé, mais une qualité commune à plusieurs individus (τὸ τοιόνδε ἀλλὰ

<sup>10</sup> Comme le montrent les chapitres 3-4 du livre Z de la *Métaphysique*, la description de la substance, en toutes ses formes, est incompatible avec le caractère de l'universalité : la substance est en effet (1) ce qui n'est pas inhérent à une autre chose et qui ne se laisse pas prédiquer d'une autre chose ; (2) ce qui existe par lui-même, séparément et indépendamment de toute chose ; (3) ce qui est un « quelque chose » déterminé ; (4) ce qui est intrinsèquement « un » et qui ne vient pas d'une agrégation de plusieurs éléments ; (5) ce qui est en acte et non en puissance.

μη τόδε τι σημαίνει, 1039a 15-16) : comment admettre, alors, que l'idée platonicienne de l'homme, qui est le terme général ou la notion commune que l'on peut prédiquer indistinctement de tous les hommes particuliers, se pose en même temps et au même titre comme l'οὐσία de chaque homme particulier, sa réalité propre et exclusive, ce qu'il est en lui-même et qui le rend uniquement ce qu'il est par rapport aux autres hommes particuliers ? Il s'ensuit, en *Métaphysique* Z 14, que (1) ou bien l'idée est une substance, et elle est alors une réalité individuelle qui existe par elle-même, indépendamment ou séparément des autres choses particulières (des autres substances), mais qui n'est pas objet de la pensée, (2) ou bien elle est un universel, et elle est alors une chose ou une notion commune qui est objet de la pensée, mais qui n'existe pas par elle-même, indépendamment ou séparément des choses particulières (des substances), mais comme un terme général qui se prédique d'elles et qui ne peut exister qu'en relation avec ce dont il se prédique et dont il désigne les qualités<sup>11</sup>. Voilà pourquoi, dans ce passage de la *Métaphysique*, Aristote parvient à une conclusion qui ne s'éloigne pas trop de celle de notre argument du *De ideis*, c'est-à-dire « qu'il est clair qu'il n'y a pas d'idées des choses sensibles selon le mode que certains disent » (δῆλον ὅτι οὐκ ἔστιν εἶδη αὐτῶν [scil. τῶν αἰσθητῶν] οὕτως ὡς τινές φασιν, 1039b 18-19)<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Sur ce point très complexe et débattu, que je n'évoque ici que comme « arrière-plan » de l'argument du *De ideis*, voir seulement Leszl 1975, p. 315-327, Fine 1993, p. 23-25, et Di Camillo 2012, p. 193-230.

<sup>12</sup> Les arguments développés dans le livre Z de la *Métaphysique*, que je viens d'évoquer aussi schématiquement, sont plus largement discutés dans le livre I des *Analytiques Seconds*. En I 4, 73a 25 - 74a 5, Aristote explique que l'universel n'est jamais une substance, une chose réellement existante, comme par exemple « Socrate » ou « cet homme », car il consiste en revanche en une détermination (essentielle ou accidentelle) des substances qui fait partie de la proposition qui les définit (comme par exemple « homme » ou « bipède » de Socrate). Les universels ne possèdent donc pas une existence propre et autonome, et tout ce qui possède une existence propre et autonome ne peut qu'être « individuel » et « particulier ». Ensuite, en I 11, 77a 5-35, Aristote adresse sa critique contre la théorie platonicienne des idées, en montrant que non seulement l'exigence de l'universel ne porte pas à poser l'existence des idées comme substances universelles, mais que, tout au contraire, l'expression même de « substance universelle » révèle une contradiction immédiate, car elle suppose d'associer la notion d'universalité à une entité individuelle et particulière : « Et pourquoi – conclut Aristote en I 24, 85a 30 - 85b 23 – l'universel devrait-il exister par lui-même comme une substance, plus que n'importe quelle autre chose qui exprime une qualité, une relation ou une action ? ». Cf. encore, sur ces passages, Leszl 1975, p. 108-115.

On est amené ainsi à la deuxième question soulevée dans les dernières lignes de la *recensio vulgata* de l'argument selon le penser, qui est celle, implicitement évoquée, de la cohérence de la thèse d'Aristote de l'universel comme objet de la pensée face aux contradictions de la thèse platonicienne de l'idée-substance. Car, si l'objet de la pensée est non pas l'idée platonicienne, mais l'universel auquel on parvient à partir des choses particulières et qui existe en fonction d'elles ou en tant que dérivé d'elles, la thèse d'Aristote se situe tout naturellement dans le contexte de sa conception du penser qui surgit précisément à partir de la φαντασία, comme l'explique *De anima* Γ 3, ce qui permet finalement de comprendre la raison du remplacement du terme ἔννοια en 81.28, pour désigner la « pensée » qui, selon les platoniciens, reste stable, indépendamment de l'existence ou de l'inexistence des choses corruptibles et particulières, et qui renvoie donc à l'idée comme objet de la pensée, par les termes φαντασία et φάντασμα en 82.4, pour désigner l'« image » qui, selon la critique qu'Aristote adresse aux platoniciens, est ce que l'on garde des choses corruptibles et particulières lorsqu'elles sont corrompues, et qui ne permet de remonter qu'à l'universel comme objet de la pensée. Car le φάντασμα qui reste lorsque les individus sensibles sont corrompus ou simplement absents à la perception, ou que l'on forme *ex novo* en combinant les φαντάσματα de plusieurs individus sensibles, dans le cas des choses inexistantes<sup>13</sup>, suit nécessairement la perception sensible, tout comme l'appréhension intellectuelle se fonde pour sa part sur ce φάντασμα (φαντασία [...] οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις, 427b 15-16) qu'elle reconduit à une notion « commune », c'est-à-dire à un universel : lorsque l'on pense, on parvient donc à l'appréhension d'une notion commune à partir de l'image d'un individu sensible, de sorte que le « penser » comporte d'un côté la production d'« images » des individus sensibles que l'on a perçus, de l'autre côté l'« appréhension » des notions communes auxquelles ces images sont reconduites (περὶ δὲ τοῦ νοεῖν [...] τούτου δὲ τὸ μὲν φαντασία δοκεῖ εἶναι τὸ δὲ ὑπόληψις, 427b27-28). Si on revient maintenant à l'argument du *De ideis*, la position attribuée aux platoniciens consiste à soutenir que, pour penser, il faut un objet qui est et qui reste stable, de sorte que, en le pensant, on le reproduit dans l'âme par une ἔννοια qui lui correspond et qui coïncide avec lui ; cela étant, de tout ce

<sup>13</sup> Voir *De anima* Γ 3, 427b 19-20, et *supra*, n. 9.

que l'on pense il existe une idée. La critique d'Aristote à cette position découle logiquement de sa conception de la pensée, alternative à celle des platoniciens, selon laquelle, pour penser, il faut certainement un objet qui est et qui reste stable, mais dont on ne doit pas poser l'existence indépendante ou séparée, car c'est un universel, une chose ou une notion « commune » qui existe seulement en fonction de, ou en relation avec, les choses particulières dont on garde l'image, de manière que, lorsque l'on pense, l'on pense l'universel en relation avec les choses particulières ou les choses particulières dans la mesure où elles sont reconduites à l'universel<sup>14</sup>. On pourra alors penser sans difficulté, dans la perspective d'Aristote, une chose (1) corrompue ou (2) inexistante, car (1) on dispose de son image (le φάντασμα de « Socrate », par exemple), qui vient de la perception de la chose en question (l'individu « Socrate »), que l'on reconduit à la notion commune qui la caractérise (l'universel « homme ») ; ou alors (2), si l'on ne dispose pas de son image, s'agissant d'une chose inexistante, l'on peut en former une *ex novo* (le φάντασμα d'un « centaure », par exemple), même si la chose en question (l'individu « centaure ») n'existe pas et que l'on n'en a donc eu aucune perception, en combinant d'autres images de choses existantes (les φαντάσματα d'un « homme » et d'un « cheval ») dont on dispose et qui viennent, elles, de la perception des choses en question (un individu « homme » et un individu « cheval »), et on pourra reconduire cette image « mixte » à la notion commune, « mixte » elle aussi, qui la caractérise (l'universel « homme + cheval »). Et tout cela, sans susciter les contradictions que rencontrent les platoniciens.

### 3. La position de Platon sur les objets de la pensée

Je passe maintenant à examiner brièvement la position de Platon sur le statut des objets de la pensée, pour vérifier la pertinence de la présentation qu'en fait Aristote dans le *De ideis* et pour mesurer l'efficacité de

<sup>14</sup> En ce qui concerne la conception aristotélicienne de l'universel, dans le *De anima* notamment, comme résultat d'un processus d'« abstraction » à partir de la perception sensible des choses particulières et de la faculté de la φαντασία, voir les études successives de J. Cleary (Cleary 1985 et 1987) ; puis surtout l'examen détaillé de Helmig 2012, p. 96-100 et p. 108-111, qui signale justement les risques d'anachronisme impliqués par l'emploi du terme « abstraction » dans le cadre de la théorie aristotélicienne de la connaissance et de la pensée.

sa critique. Il faut d'abord constater, de manière générale, qu'il est hors de doute que, pour Platon, les objets de la pensée coïncident avec les idées et qu'ils sont par conséquent des réalités réellement existantes au-delà des choses sensibles en devenir : il suffit de rappeler, à ce propos, que les idées sont qualifiées, par définition pour ainsi dire, d'« intelligibles » (νοητά) parce que, à la différence des choses sensibles que l'on perçoit par les sens, elles sont objet de la pensée seule<sup>15</sup>. Cette remarque, bien que générale, me paraît par elle-même décisive. On peut cependant évoquer un certain nombre de passages des dialogues de Platon dans lesquels cette coïncidence « onto-épistémologique », qui porte à faire justement « coïncider » le degré d'être et le degré d'intelligibilité d'un objet, est discutée et expliquée.

Dans la dernière section du *Cratyle* (439b 10-440 c3), au moment le plus intense d'une polémique serrée contre la doctrine héraclitéenne, Socrate qui mène la discussion introduit l'argument suivant : si toutes les choses sont en mouvement et changent éternellement, comme le prétendent Héraclite et ses disciples, aucun « nom » ne pourra être employé de manière stable pour désigner les choses en devenir. Mais cette position se révèle inacceptable, car si l'on peut parler d'un « beau en soi » ou d'un « bien en soi » et ainsi de suite pour chacune des choses existantes, il est évident qu'il ne s'agit pas d'entités sensibles qui s'écoulent et se transforment sans cesse, mais de quelque chose qui reste toujours identique à lui-même (τοιούτον ἀεί ἐστὶν οἷόν ἐστιν). En effet, ce qui n'est jamais identique à lui-même ne peut pas être « en soi » et ne peut même pas être un « quelque chose » déterminé ; en revanche, s'il persiste identiquement dans son état, sans s'éloigner de la forme qui le caractérise (εἰ δὲ ἀεί ὡσαύτως ἔχει καὶ τὸ αὐτό ἐστι [...] μηδὲν ἐξιστάμενον τῆς αὐτοῦ ἰδέας), il faudra alors admettre qu'il n'est pas sujet au changement et au mouvement (<οὐκ> ἄν τοῦτό γε μεταβάλλοι ἢ κινοῖτο)<sup>16</sup>. À ce niveau, l'analyse a déjà dévoilé les paradoxes du mobilisme absolu, mais Socrate n'a pas encore formulé l'argument décisif (439e 7 - 440c 1) : si tout s'écoule et change éternellement, rien ne sera connaissable (οὐδ' ἄν

<sup>15</sup> Cf. par exemple *Phédon* 65d-66a et 78e - 79a ; *Banquet* 202a ; *République* V 476d - 479d, VI 504c - 511e et VII 533e - 534a ; *Phèdre* 247c-e.

<sup>16</sup> Il n'est pas possible de discuter ici le problème de la présence de la théorie des idées dans le passage conclusif du *Cratyle* : je me limiterai donc à rappeler que les interprétations proposées restent divergentes et le débat critique très ouvert. Pour une analyse plus détaillée, je renvoie à mon étude Fronterotta 2001, p. 27-33 et p. 66-79.

γνωσθείη γε ὑπ'οὐδενός), car lorsque le sujet connaissant s'approche (ἐπιόντος τοῦ γνωσομένου), l'objet connu aura modifié son état et, devenu autre par rapport à ce qu'il était (ἄλλο καὶ ἀλλοῖον γίγνεται), il sera impossible de le connaître pour ce qu'il est dans sa nature (οὐκ ἂν γνωσθείη ἔτι ὁποῖόν γέ τί ἐστιν ἢ πῶς ἔχον). D'autre part, et c'est la conséquence extrême d'un tel argument, si tout se transformait sans cesse et rien ne restait (εἰ μεταπίπτει πάντα χρήματα καὶ μηδὲν μένει), la connaissance même changerait et elle ne serait plus « connaissance », mais autre chose ; dans ce cas, on ne pourrait plus distinguer le sujet connaissant, l'objet connu et l'acte de la connaissance dans le devenir universel du tout. La connaissance sera en revanche possible à la condition qu'elle ne cesse d'être « connaissance » et que ses objets, le beau, le bien et les autres réalités « en soi », existent « toujours » (εἰ δὲ ἔστι ἀεί [...] τὸ καλόν, ἔστι δὲ τὸ ἀγαθόν, ἔστι δὲ ἐν ἕκαστον τῶν ὄντων). L'argument anti-héraclitéen de ce passage du *Cratyle* se fonde évidemment sur le principe suivant : la connaissance est, par sa nature, immuable, et elle exige, comme son contenu, des objets qui soient, eux aussi, immuables ; et cela parce qu'elle peut être telle dans la mesure où ses objets ne changent jamais. Pour qu'il y ait connaissance, il faut donc qu'il y ait un objet qui est « réellement » à connaître, et ce statut ontologique ne peut appartenir, selon Platon, à aucune réalité sensible en devenir<sup>17</sup>.

De même, dans la conclusion du livre V de la *République* (476d 5 - 480 a13), Socrate en vient à établir le statut épistémologique de la connaissance des philosophes par ce raisonnement : celui qui connaît connaît nécessairement quelque chose qui est (τι [...] ὄν), parce qu'il est impossible de connaître ce qui n'est pas, ce qui permet d'en déduire que « ce qui est absolument est absolument connaissable » (παντελῶς ὄν [...] παντελῶς γνωστόν), tandis que « ce qui n'est absolument pas est absolument inconnaissable » (μὴ ὄν δὲ μηδαμῆ πάντῃ ἄγνωστον). S'il y a en outre quelque chose qui est et qui n'est pas en même temps, intermédiaire entre l'être et le non-être (εἰ δὲ δὴ τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι [...] μεταξύ [...] τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ ἀμὴ μηδαμῆ ὄντος), il sera l'objet d'un genre de connaissance intermédiaire entre la vraie connaissance, la science, et l'ignorance (μεταξύ τι ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης), l'opinion (δόξα). Car, puisqu'il implique une faculté cognitive différente, chaque genre de connaissance s'adresse à un objet

<sup>17</sup> Cf. encore mon étude Fronterotta 2001, p. 66-79.

différent (ἐπ'ἄλλῳ ἄλλη δύναμις πέφυκεν), de sorte que la vraie connaissance, la science, placée au sommet de la hiérarchie, connaît vraiment ce qui est « réellement » ; en revanche, l'ignorance, qui est l'absence de toute connaissance, ignore totalement ce qui n'est pas du tout ; il s'ensuit que l'opinion, à mi-chemin entre la vraie connaissance et l'ignorance, opine ce qui est et qui n'est pas en même temps. Il est clair dans ce schéma, et Socrate le précise tout de suite, que l'objet de la vraie connaissance, qui est « réellement », coïncide avec les idées intelligibles qui restent toujours stables et immuables, alors que l'objet de l'opinion, qui est et qui n'est pas en même temps, s'identifie avec la multiplicité des choses sensibles qui deviennent toujours, et qui manifestent par conséquent toute propriété et son contraire en même temps, l'objet de l'ignorance s'évanouissant dans l'absence de tout objet, dans le non-être pur et simple. Je ne vais pas rentrer dans les détails de l'interprétation de cette section aussi riche et complexe de la *République* et du débat qu'elle a suscité<sup>18</sup>, mais on peut constater aisément qu'elle établit encore une fois, sur la base de l'admission d'une correspondance étroite entre les différents genres de connaissance et le statut de leurs objets, que les idées sont les objets de la vraie connaissance, de la science, et cela en raison du fait qu'elles sont distinctes, sur le plan ontologique, des choses sensibles en devenir, parce qu'elles restent les mêmes et qu'elles sont donc « réellement ».

Il faut remarquer en passant que, dans les passages cités, il est question des idées comme objets de la « connaissance » (γνώσις), ou du « connaître » (γινώσκειν), et de la « science » (ἐπιστήμη), non pas du « penser » (νοεῖν), ou de la « pensée » (νοῦς-νόησις), ce qui pourrait porter à croire que ces passages ne sont pas pertinents dans le cadre de mon examen de l'argument du *De ideis* « selon le penser », car ils seraient plutôt appropriés dans le cadre de l'examen des arguments présentés au début de l'œuvre d'Aristote (79.4 - 80.6) qui se fondent justement « sur les sciences » (ταῖς ἐπιστήμασι). Il me paraît cependant qu'Aristote ne suggère pas, en distinguant des arguments qui se fondent « sur les sciences » et un argument « selon le penser », qu'il faut poser, selon les platoniciens, une distinction entre « connaître » (ou avoir « science » de) et « penser » les idées, car il s'agit en revanche de

<sup>18</sup> Je me permets de renvoyer pour cela à mon article Fronterotta 2007, particulièrement p. 116-135.

distinguer les *raisons*, qui ne sont pas exactement les mêmes dans les deux cas, pour lesquelles la « connaissance » (ou la « science ») et la « pensée » respectivement impliquent toutes les deux, selon les platoniciens, l'existence des idées comme leurs objets propres. Et d'autre part, on le verra dans la suite, Platon lui-même emploie souvent les familles des termes γνῶσις-γινώσκειν, ἐπιστήμη et νοῦς-νόησις-νοεῖν pour indiquer indifféremment le genre de connaissance le plus élevé, la « connaissance vraie » ou la « science », tout comme la « pensée » avec laquelle en effet il coïncide. Je m'en tiens donc à ce que, qu'il s'agisse du « connaître » (ou avoir « science ») ou du « penser », l'argument du *De ideis* « selon le penser » et les passages platoniciens cités convergent vers la même conclusion, qui est celle d'introduire les idées comme objets de « pensée » ou de « connaissance » (ou « science ») *dans la mesure où elles sont par elles-mêmes* et qu'elles *restent stables* au-delà des choses sensibles, particulières et corruptibles, une conclusion qui diffère sensiblement de celles des arguments qui se fondent « sur les sciences »<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Les conclusions des arguments qui se fondent « sur les sciences » sont au nombre de trois (79.5-15) et posent qu'il faut introduire les idées comme objets de la science, dans la mesure où les idées sont respectivement (1) des modèles éternels des choses sensibles, (2) des réalités parfaitement déterminées au-delà des choses particulières totalement indéterminées et (3) des réalités en soi qui se distinguent des choses sensibles en devenir : voir pour cela, dans ce volume, l'article d'Annick Jaulin. Pour ce qui est du rapport entre les arguments qui se fondent « sur les sciences » et l'argument « selon le penser », qui est très controversé, je me limiterai à signaler, à titre d'exemple, les positions de Cherniss 1944, p. 272-273, qui considère ces arguments comme essentiellement interchangeables, et de Leszl 1975, p. 173-174, et Fine 1993, p. 121, qui soutiennent en revanche que les deux groupes d'arguments se distinguent en raison d'une différente conception du « penser » (νοεῖν) : pour Leszl, il s'agit de la différence entre une forme de pensée « discursive » douée d'un caractère démonstratif et d'une forme de pensée « immédiate » susceptible de saisir directement son objet, qui seraient à l'œuvre, l'une, dans les arguments qui se fondent « sur les sciences », l'autre, dans l'argument « selon le penser » ; pour Fine, il s'agit en revanche de la différence entre une forme de pensée « au sens large » (*broad thought*), qui comprend aussi l'opinion, l'imagination et ainsi de suite et qui serait à la base de l'argument « selon le penser », et une forme de pensée « de haut niveau » (*high-level thought*), qui coïncide de manière exclusive avec l'intellection ou la pensée rationnelle, qui serait impliquée dans les arguments qui se fondent « sur les sciences » (voir aussi, pour cette distinction de Fine, *infra*, n. 26). Comme j'espère l'avoir montré en ce qui précède, je maintiens (contre Cherniss) que les arguments qui se fondent « sur les sciences » et l'argument « selon le penser » sont réellement différents, mais qu'ils le sont (contre Leszl et Fine) non pas en vertu d'une différente conception du penser, mais pour leurs développements spécifiques et leurs conclusions respectives.

D'autres passages des dialogues de Platon qui vont dans ce même sens pourraient être encore rappelés<sup>20</sup>, mais il est suffisamment clair que la nécessité des idées comme réalités en soi et douées d'un statut ontologique éternel et immuable est liée au fait qu'elles seules peuvent être l'objet d'une pensée, ou d'une connaissance (ou science), qui reste elle aussi éternellement stable et immuable. Mais il y a plus, car Platon donne aussi des arguments contre la thèse opposée à celle qui vient d'être établie, en montrant qu'il n'est pas possible d'admettre que le « penser » n'ait aucun contenu objectif et existant par lui-même, ce qui revient à dire qu'il est impossible que les idées n'existent que comme des « pensées » dans l'âme du sujet qui les pense. Je fais référence au passage bien connu, et très controversé, du *Parménide* (132b 3 - 132c 11), dans lequel, pour essayer d'échapper aux difficultés que Parménide a soulevées dans son examen de l'hypothèse de l'existence des idées proposée par un jeune Socrate, qui dépendent notamment du statut ontologique qui leur est attribué de réalités qui sont par elles-mêmes *séparément* des choses sensibles en devenir<sup>21</sup>, on envisage la possibilité suivante : chacune des idées n'est peut-être qu'une « pensée » qui surgit dans les âmes (νόημα [...] ἐγγίγνεσθαι [...] ἐν ψυχαῖς) et qui n'existe donc pas par elle-même, en dehors des âmes, c'est-à-dire qu'elle n'est que le contenu de la pensée, ce que l'on pense, une notion universelle, dirait-on dans la terminologie aristotélicienne, non pas une substance. Or, cette possibilité est évoquée ici pour trouver une solution aux apories suscitées par l'examen de la relation de participation entre les choses sensibles et les idées intelligibles, mais elle fournit indirectement un argument pertinent pour la question qui nous occupe, car, si les idées n'étaient que des νοήματα dans l'âme, elles finiraient par coïncider avec les ἔννοιαι des objets pensés qui, selon la formulation d'Aristote de l'argument platonicien selon le penser, restent même après que leurs objets sont corrompus (81.28),

<sup>20</sup> Cf. par exemple *Sophiste* 237b 7 - 238c 11, où l'on établit que ce qui n'est pas ne peut pas être pensé (τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ'αὐτό ... ἀδιανόητον), car on ne peut penser que « ce qui est » (τὸ ὄν), c'est à dire, dans le contexte de ce dialogue, l'ensemble des réalités intelligibles.

<sup>21</sup> La question fondamentale pour l'interprétation du *Parménide*, qu'on laissera cependant ici de côté, est justement celle du statut des difficultés et des objections qui sont soulevées dans le dialogue contre la théorie des idées défendue par un jeune Socrate : faut-il les prendre au sérieux ou non ? Et Platon les prenait-il au sérieux ou non ? Pour une présentation et une discussion des deux thèses opposées, on lira en premier lieu, en faveur du sérieux des arguments de Parménide, Fronterotta 1998, p. 38-83, et Fronterotta 2006, particulièrement p. 413-420 ; puis, pour la thèse contraire, Ferrari 2004, p. 56-96.

ce qui rendrait légitime la critique d'Aristote, qui en fait des « images » (φαντασία ou φάντασμα, 82.4) qui ne correspondent à aucun objet existant, parce qu'elles se laissent simplement reconduire à des notions universelles. Mais il n'en va pas ainsi. Parménide, en effet, révèle immédiatement l'inconsistance de cette perspective : si chaque νόημα est « de quelque chose (...) qui est » (τινὸς [...] ὄντος), et qu'il n'est « la pensée de rien » (νόημα δὲ οὐδενός), il sera la pensée « de quelque chose d'unique » (ἐνός τινος), qui s'étend sur toutes les choses sensibles qui en participent et « qui est une idée unique » (μίαν τινὰ οὐσαν ἰδέαν), et ce sera cette idée qui est pensée comme une et toujours identique sur toutes les choses sensibles qui en participent (εἶδος ἔσται τοῦτο τὸ νοούμενον ἐν εἶναι, ἀεὶ ὄν τὸ αὐτὸ ἐπὶ πᾶσιν) ; il s'ensuit que, l'idée-nόημα unique s'étendant sur toutes les choses sensibles qui en participent, ou bien toutes ces choses proviennent de pensées et pensent (ἐκ νοημάτων ἕκαστον εἶναι καὶ πάντα νοεῖν) ou bien, tout en étant des pensées, elles ne sont pas pensées (νοήματα ὄντα ἀνόητα εἶναι). Quoi qu'il en soit de la cohérence de cette séquence, les deux options sont inacceptables et Socrate est obligé d'abandonner cette perspective, car tout νόημα, ou toute ἔννοια, s'il est par nécessité de quelque chose qui est réellement et qui se pose comme une réalité unique qui reste identique au-delà des choses sensibles, et qui ne consiste pas de pensée, ne peut que renvoyer à une idée qui existe par elle-même, *séparément* des choses sensibles, et qui ne se réduit donc pas à la notion universelle à laquelle l'on parvient à partir du simple φάντασμα d'une chose corrompue<sup>22</sup>.

Un cas plus douteux, et manifestement problématique, est celui du *Théétète*, où la question du statut des objets de la pensée se pose à plusieurs reprises, dans le contexte de la recherche de la définition de la connaissance, ou de la science (ἐπιστήμη), qui est le but du dialogue, d'abord à la conclusion de la réfutation de la thèse qui fait coïncider la connaissance avec la perception sensible, puis au cours de l'analyse de la thèse qui identifie la connaissance avec l'opinion vraie. Il s'agit, dans le premier cas, du passage célèbre (185b 7 - 186e 10) où Socrate introduit les κοινά, les propriétés « communes » à toutes les choses, comme l'être et le non-être, la ressemblance et la dissemblance, le même et l'autre, l'un et la série des nombres, mais aussi le beau et le laid, le bon et le mauvais, que l'âme examine par elle-même, sans avoir recours à la sensation (αὐτῇ

<sup>22</sup> Sur la structure de cet argument contre le conceptualisme, et sur son efficacité, cf. Bossi 2005, p. 58-74, et surtout Helmig 2007, p. 303-336.

δι'αυτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινὰ [...] περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν), et par lesquelles elle établit des comparaisons et des connexions entre les choses sensibles qu'elle perçoit en revanche par les sens. Or, puisque la vérité et, par conséquent, la connaissance vraie d'une chose résident en premier lieu dans l'accès à l'être de cette chose (τυχεῖν [...] οὐσίας ; οὐσίας καὶ ἀληθείας [...] ἄψασθαι), que l'âme atteint toute seule, il en résulte que connaître ne revient pas à percevoir, car c'est plutôt une activité que l'âme exerce par elle-même. On peut certainement déduire de ce passage que les κοινὰ sont absolument indépendants des choses sensibles et qu'il se posent donc comme des notions communes *dans l'âme*, mais rien n'est dit d'une relation de dépendance qu'ils pourraient éventuellement entretenir avec des objets intelligibles qui existeraient par eux-mêmes *en dehors de l'âme* – les idées – car la question de la présence (ou plutôt de l'absence, à mon avis) de la théorie des idées dans le *Théétète*, et des raisons qui auraient amené de toute façon Platon à n'en faire pas explicitement usage, reste obscure : dans ces conditions, les κοινὰ ne sont pas nécessairement ici des objets de pensée qui n'existent que dans l'âme<sup>23</sup>.

Peu après, Socrate discute la deuxième définition de la connaissance comme opinion vraie proposée par Théétète, en posant d'abord le problème de la nature et de l'objet de l'opinion fautive, qu'il faut déterminer pour parvenir à établir, par opposition, la nature et l'objet de l'opinion vraie. Au cours de cette analyse, cinq hypothèses d'explication de la possibilité de l'opinion fautive sont passées en revue, dont deux semblent être en rapport avec notre examen : (1) il se peut que l'opinion fautive soit celle de celui qui opine ce qui n'est pas (ὁ τὰ μὴ ὄντα [...] δοξάζων), et qu'il y ait donc un objet que l'on peut prendre comme contenu de réflexion même s'il n'existe pas réellement, mais cela est déclaré impossible, car celui qui n'opine rien n'opine pas du tout (ὁ γε μηδὲν δοξάζων τὸ παράπαν οὐδὲ δοξάζει, 188d 3 - 189b 5) ; (2) il se peut alors que l'opinion fautive vienne d'une divergence entre la pensée et la sensation (διανοίας πρὸς αἴσθησιν παραλλαγὴν), lorsque l'on reconduit erronément une perception sensible à une pensée (ἐν τῇ συνάψει αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν), par exemple la vision de l'individu « Socrate » à la pensée du « cheval », alors qu'aucune opinion fautive ne serait possible lorsque l'on se situe au niveau de la pensée seule, par exemple si

<sup>23</sup> Une bonne introduction d'ensemble à cette section redoutable du *Théétète*, avec une présentation de la bibliographie pertinente, se trouve dans Ferrari 2011, p. 81-90 et p. 134-142 ; voir aussi, tout récemment, l'analyse détaillée d'Aronadio 2016, p. 173-205.

l'on pense l'« homme », sans en percevoir « un » par la vue (τὸν ἄνθρωπον ὃν διανοούμεθα μόνον, ὀρῶμεν δ'οὔ), que l'on ne peut pas confondre avec le « cheval » que l'on pense aussi, et non pas avec un « cheval » que l'on perçoit par la vue ou par le toucher (ἵππον [...] ὃν αἶ οὔτε ὀρῶμεν οὔτε ἀπτόμεθα, διανοούμεθα δὲ μόνον). Mais cette hypothèse aussi est rejetée, car elle ne permet pas d'expliquer le cas de l'opinion fautive, ou de l'erreur, qui surgit dans le cadre de la pensée comme telle (195c 6 - 196c 3). Or, s'il est vrai qu'est envisagée, dans ces deux passages, la possibilité d'admettre d'abord (1) quelque chose qui n'est pas comme objet de l'opinion fautive, ensuite (2) quelque chose que l'on pense seulement sans en avoir actuellement la sensation, une notion commune, comme objet de la pensée, il faut cependant remarquer que la première hypothèse est simplement abandonnée, parce qu'elle est considérée impossible, tandis que la seconde n'empêche pas de supposer que la notion commune que l'on pense renvoie à un objet intelligible qui existerait par lui-même, à une idée. Les difficultés d'ensemble que pose le *Théétète*, notamment pour ce qui est du rapport que la recherche qui y est menée entretient avec la théorie des idées, me portent finalement à hésiter sur l'interprétation de ces passages<sup>24</sup>.

Il me paraît en conclusion, pour répondre à la première question que j'ai soulevée plus haut, que la formulation de l'argument selon le penser dans le *De ideis* correspond assez fidèlement à la thèse que l'on retrouve souvent dans les dialogues de Platon, selon laquelle les objets de la pensée, dans la mesure où ils existent en eux-mêmes et par eux-mêmes, au-delà des choses sensibles particulières et indépendamment d'elles, et qu'il ne sont pas que des « pensées » ou des « notions » communes dans l'âme, coïncident avec les idées intelligibles séparées, éternelles et immuables<sup>25</sup>. Mais cette reconstruction, bien que rapide, de la position de Platon sur ce point permet de s'exprimer aussi sur la question de l'efficacité de la critique qu'Aristote lui adresse. En ce qui concerne la première partie de cette critique, qui met en lumière la conséquence paradoxale de l'admission de deux types d'idées que les platoniciens refusaient, c'est-à-dire les idées des choses corruptibles et des choses

<sup>24</sup> Cf. encore, pour un examen de cette section du dialogue et du débat critique à son propos, Ferrari 2011, p. 90-107 (particulièrement p. 94-97 et p. 101-102).

<sup>25</sup> Une analyse radicalement différente des passages pertinents du *corpus* platonicien conduit Fine 1993, p. 138-139, suivie maintenant par Forcignanò 2017, p. 256-257, à la conclusion opposée, selon laquelle aucun argument selon le penser ne serait identifiable dans les dialogues. J'espère avoir montré pourquoi je pense qu'il n'en est pas ainsi.

inexistantes (82.1-6), Platon semble pouvoir y échapper assez facilement. Les passages platoniciens que j'ai présentés montrent tous, sans exception, qu'il faut poser les idées intelligibles comme objets de la pensée précisément parce que les choses sensibles en devenir ne peuvent pas l'être, si elles changent toujours et qu'elles ne sont donc pas des réalités telles qu'elles suscitent une pensée qui reste stable dans le sujet qui s'y approche ; à plus forte raison ce sera le cas des choses inexistantes. Les unes et les autres, n'étant pas objets de la pensée, seront alors objets d'un autre genre de connaissance différent de la pensée<sup>26</sup>. Et c'est en effet ce qui est expliqué, à la fin du livre VI de la *République*, par l'analogie de la « ligne » (509d 1 - 511e 5), dont je me bornerai à présenter les données factuelles, sans rentrer dans la discussion des nombreux problèmes qu'elle soulève. Si l'on divise une ligne en deux segments inégaux, l'un représente l'ensemble de ce qui est visible et sensible (ὄρατόν), l'autre le domaine intelligible (νοητόν) des idées ; si l'on divise encore de la même manière les deux segments, on obtient quatre segments : le premier segment du visible contient les images des objets sensibles (εἰκόνες), alors que le deuxième segment du genre visible comprend tous les objets naturels et artificiels dont on considérerait les images dans le segment précédent (τά τε περὶ ἡμᾶς ζῶα καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὄλον γένος). À ces deux segments, c'est-à-dire aux objets qu'ils contiennent, conviennent deux genres de connaissance qui retombent tous les deux dans le cadre de l'opinion (τὸ δοξαστόν) : ἰεῖκασία, qui s'adresse aux « images » des choses sensibles, et la πίστις, qui s'adresse

<sup>26</sup> Je ne crois pas que l'on puisse échapper à cette conclusion en évoquant, comme le fait Fine 1993, p. 120-126, deux sens différents du verbe νοεῖν : un sens technique ou propre, qui fait référence à une forme de pensée « élevée » ou de « haut niveau » (*high-level*), c'est-à-dire à la pensée rationnelle qui permet de parvenir à la connaissance scientifique, et un sens non technique ou « large » (*broad*), qui fait allusion à une forme de pensée « mondaine » qui comprend toute sorte d'activité cognitive non sensible (de l'imagination à l'opinion et ainsi de suite) – et ce serait en ce dernier sens qu'il faudrait comprendre le νοεῖν dans la formulation aristotélicienne de l'argument selon le penser. Je ne vois en effet aucun élément pour admettre que le verbe νοεῖν soit employé dans l'argument selon le penser en un *broad sense*, car c'est au contraire le rôle différent que joue l'activité du νοεῖν (à comprendre dans son seul sens, celui de la pensée rationnelle) dans les théories platonicienne et aristotélicienne du penser qui explique le développement de l'argument et justifie sa conclusion. Je dois ajouter que je ne crois non plus qu'une distinction entre ces deux sens de νοεῖν soit possible *en général* chez Platon, parce qu'elle ne trouve aucun fondement dans les dialogues, qui ne connaissent qu'une seule conception du « penser », qui est celle de la pensée rationnelle qui parvient à la connaissance « vraie » ou à la « science ».

aux choses sensibles elles-mêmes. Pour ce qui est des segments qui composent le domaine intelligible, Platon établit une distinction qui ne se fonde pas directement sur les objets qu'ils contiennent, car il s'agit dans les deux cas de s'adresser aux idées intelligibles, mais sur les genres de connaissance qui conviennent à chacun d'eux, respectivement la méthode employée par les géomètres, qui prend le nom de pensée « dianoétique » (διάνοια), et la méthode dialectique, qui prend le nom de pensée « noétique » (νοῦς-νόησις) : ces deux genres de connaissance retombent tous les deux dans le cadre de la vraie connaissance (τὸ γνωστόν). Il ne fait donc aucun doute que les choses sensibles et les images, qu'elles soient les images des choses sensibles elles-mêmes ou les images des choses inexistantes, ne sont ni les unes ni les autres objets de la pensée, mais de deux genres de connaissance inférieurs et incertains qui s'apparentent à l'opinion, la πίστις et l'εἰκασία ; tandis que la pensée, dans toutes ses formes (διάνοια-νοῦς-νόησις), n'a pour objets que les idées et elle s'apparente, même si c'est par des méthodes différentes, à la connaissance vraie, à la science. Si donc, pour revenir à la critique d'Aristote à l'argument selon le penser, il y a un νοήμα, ou une ἔννοια, qui reste dans l'âme, il ne peut que renvoyer à une idée, alors qu'une εἰκόν, ou un φάντασμα, d'une chose sensible corrompue ou d'une chose inexistante, n'étant en aucun cas un νοήμα, ou une ἔννοια, ne comporte jamais l'introduction d'une idée, car elle n'est qu'une représentation produite par l'εἰκασία.

L'analogie de la « ligne » non seulement confirme la perspective qui nous est déjà bien connue de la coïncidence des objets de la pensée avec les idées intelligibles, ou de la nécessité de poser les idées intelligibles comme objets de la pensée, mais elle fournit une précision supplémentaire et détaillée, en articulant une hiérarchie des différents genres de connaissance avec les différents objets qui leurs correspondent et auxquels ils s'adressent, ce qui porte à reconnaître que les choses sensibles et les images ne sont ni des objets de la pensée ni, par conséquent, des idées, mais qu'elles sont en revanche des objets de la πίστις et de l'εἰκασία, qui, à la différence de la pensée, ne comportent pas, *pace* Aristote, l'introduction des idées de leurs objets. En outre, il est absolument remarquable que cette hiérarchie, ou partition, de différents genres de connaissance est exclusive, dans la mesure où elle est fondée, selon Platon, sur une distinction, qui est tellement nette qu'elle se manifeste comme une véritable séparation, entre la connaissance sensible et la

connaissance intellectuelle, de sorte qu'elle implique que l'on admet aussi des facultés différentes et des objets différents, eux aussi distincts et séparés, même si rien n'empêche que cette séparation soit remplie en passant de la connaissance sensible à la connaissance intellectuelle, et des objets de l'une aux objets de l'autre, sans que cette discontinuité ne soit cependant jamais supprimée<sup>27</sup>. On a vu plus haut, dans les limites qui me sont imposées ici, qu'Aristote défend en revanche la thèse d'une continuité substantielle entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, qui implique que l'on passe de l'une à l'autre sans interruption, et sans qu'il y ait donc aucune séparation entre les objets de l'une et les objets de l'autre.

Je peux donc en conclure que la première partie de la critique d'Aristote à l'argument selon le penser se laisse aisément contrer, car une simple reconstruction de la théorie platonicienne de la connaissance et de la pensée permet d'éviter la conséquence de l'admission des idées des choses corruptibles et inexistantes ; mais la seconde partie de cette critique, qui met en cause l'existence des idées en tant qu'objets de pensée qui sont par eux-mêmes au-delà des choses particulières (82.6), reste pleinement efficace, même s'il faut reconnaître qu'elle ne vient pas d'une faiblesse ou d'une inconséquence de l'argument platonicien, car elle relève évidemment d'une divergence de fond, entre Platon et Aristote, en ce qui concerne leurs conceptions respectives du penser et, par-là, de la nature et du statut de son objet.

<sup>27</sup> Cette même perspective, qui implique une séparation nette et exclusive de deux genres de connaissance et de leurs objets respectifs, se retrouve dans le *Timée* 51d, sous la forme d'un argument mis en place pour démontrer l'existence des idées : s'il faut admettre deux genres de connaissance, « la pensée et l'opinion vraie » (νοῦς καὶ δόξα ἀληθῆς), on devra poser les idées *exclusivement* comme « objets de pensée » (εἶναι καθ' αὐτὰ ταῦτα ... εἶδη, νοούμενα μόνον) et les choses sensibles comme « objets de perception » (πάνθ' ὁπόσ' αὖ διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα). Si au contraire ces deux genres de connaissance n'étaient qu'une même chose, ils n'auraient comme objets que les choses sensibles, mais la suite de la discussion établit que cette distinction et en même temps évidente et indispensable.

L'ARGUMENT DE L'ÉGAL  
(ALEX., *IN MET.*, 82.11 - 83.33)\*

Michel CRUBELLIER  
(Université de Lille, CNRS,  
UMR 8163 STL « Savoirs Textes Langage »)

## 1. Préliminaires

La partie du Commentaire de la *Métaphysique* qui va de 78.4 à 98.24 s'écarte significativement de l'allure ordinaire de l'exégèse d'Alexandre.

Celle-ci peut être décrite comme assumant les tâches suivantes :

- explication littérale (éclaircir le sens des termes, discuter les problèmes de syntaxe et éventuellement les variantes textuelles),
- explication logique (reformuler les arguments d'Aristote, notamment en suppléant des prémisses manquantes ou implicites),
- explication philosophique (développer les implications d'une thèse ou la signification d'ensemble d'un passage).

À cela s'ajoute souvent un travail d'explication doxographique ou historique : l'identification des références contenues dans le texte de la *Métaphysique*, ainsi que des rapprochements que le commentateur fait spontanément avec d'autres œuvres ou avec d'autres thèses de la philosophie d'Aristote. C'est ce quatrième aspect qui prend dans les pages 78 à 98 une importance et une individualité qu'il n'a nulle part ailleurs dans

\* Le 'nous' qui s'énonce dans les pages qui suivent n'est pas de convention académique. En effet, ce commentaire de l'argument dit 'des relatifs' est avant tout le résultat du travail en commun du séminaire qui s'est tenu à Lille entre 2016 et 2018, ainsi que des échanges que j'ai eus par la suite avec Leone Gazziero – à qui nous devons en particulier l'intuition libératrice qui nous a permis de sortir de l'impasse des lignes 83.12-13 (voir plus loin p. 136-137).

le Commentaire<sup>1</sup>. Dans cette section, Alexandre se réfère constamment à des sources extérieures, principalement au *Peri Ideôn*<sup>2</sup>, et parfois à quelques autres sources<sup>3</sup>, et il cite des arguments qu'il ne peut pas avoir conjecturés à partir du texte d'Aristote. Dans les passages où il cite le *Peri Ideôn* il n'y a aucune marque linguistique exprimant une hésitation ou une incertitude, à la différence de ce qui se passe d'ordinaire lorsqu'il propose des explications complémentaires à partir de ses propres conjectures<sup>4</sup>. Il paraît clair qu'il estime avoir avec le *Peri Ideôn* une source pleinement autorisée pour rapporter les arguments qu'Aristote se contente d'énumérer brièvement dans ces quelques lignes de *Métaphysique A*.

Dans cette section du commentaire, on peut donc distinguer assez nettement trois types de passages :

- ceux où Alexandre rapporte (d'après le *Peri Ideôn*) un argument platonicien ou académicien ;
- ceux où il rapporte (également d'après le *Peri Ideôn*) les critiques opposées par Aristote à chaque argument ;
- et enfin ceux où il commente à sa façon ordinaire, en s'appuyant principalement sur le texte de la *Métaphysique*.

On retrouve ces différents styles de commentaire dans les lignes consacrées à l'argument qui nous occupe :

- [I] exposé de l'argument (82.11 - 83.17)
- [II] commentaire sur la caractérisation de cet argument comme 'plus exact' (83.17-22)
- [III] exposé de l'objection d'Aristote : il ne peut pas y avoir d'Idées des relatifs (83.22-30)
- [IV] remarques sur l'emploi de la première personne en 990b 16-17 et sur l'emploi de γένοϋς dans cette phrase (83.30-34)

<sup>1</sup> Pour donner une indication quantitative de ce phénomène, on notera que vingt-et-une pages (p. 78-98) de l'édition Hayduck sont consacrées au commentaire de 44 lignes de la *Métaphysique* (990b10-991a19), soit une moyenne de près d'une demi-page de commentaire par ligne de texte ; alors que pour le reste du livre A cette moyenne tombe à 0,145, soit un septième de page.

<sup>2</sup> 79.4, 98.21-22 ainsi que 85.11 (avec dans ce cas une curieuse référence au 'quatrième livre').

<sup>3</sup> À Polyxène, qu'Alexandre (84.16-17) dit citer d'après le *Contre Diodore* de Phaniás, au *Περὶ λέξεως* d'Eudème (85.10-11) ainsi qu'à des 'sophistes' sans plus de précision (84.8).

<sup>4</sup> Par exemple lorsqu'il mentionne, à propos de 991a 13-19, une thèse attribuée 'à Eudoxe et à certains autres', Alexandre signale expressément qu'il se réfère au texte d'Aristote ('comme il le dit', 97.19).

D'après les critères proposés ci-dessus, la section [I] est très probablement une citation ou une paraphrase du *Peri Ideôn* ; la section [IV] a l'allure ordinaire de l'exégèse d'Alexandre. On pourrait hésiter pour la section [II], mais l'emploi récurrent de *δοκεῖ*, ainsi que du terme *χαρακτηριστικόν*, qui n'appartient pas à la langue d'Aristote, montrent qu'il s'agit ici encore de l'exégèse ordinaire.

Le cas le plus délicat est celui de la section [III]. Introduite par *φησὶ*, elle se présente comme une citation d'Aristote ; mais la première phrase ('il dit que cet argument produit des Idées des relatifs aussi') pourrait être simplement la répétition de la ligne 990b 16 de la *Métaphysique*. La question se pose alors de savoir si les trois objections qui suivent doivent être considérées comme tirées du *Peri Ideôn* ou comme des conjectures d'Alexandre pour tenter d'expliquer la formule *ᾧν οὐ φαμεν εἶναι καθ' αὐτὸ γένος*. Nous reviendrons sur ce point ; mais nous penchons pour une citation en raison du style assuré de ces quelques lignes.

Nous rencontrons d'emblée un problème de désignation. Cet argument est couramment appelé 'l'argument des relatifs' ; et de fait, dans le texte du commentaire d'Alexandre, il est encadré par deux formules qui en marquent explicitement le commencement et la fin :

- au début (82.11) : ὁ μὲν καὶ τῶν πρὸς τι κατασκευάζων ἰδέας λόγος τοιοῦτός ἐστιν
- à la fin (83.17) : εἶς μὲν οὖν οὗτος ὁ λόγος ὁ καὶ τῶν πρὸς τι κατασκευάζων ἰδέας, etc.

Cependant, les manuscrits divergent quant à la formule par laquelle Alexandre l'introduit en 82.11 : A et O (suivis par Brandis et Harlfinger) l'appellent 'l'argument qui vise à établir les idées *à partir* des relatifs' (ὁ μὲν *ἐκ* τῶν πρὸς τι κατασκευάζων ἰδέας), alors que P porte : 'l'argument qui aboutit à établir des idées *y compris* de relatifs' (ὁ μὲν *καὶ* τῶν πρὸς τι κατασκευάζων ἰδέας), texte adopté par Bonitz, Hayduck et Golitsis.

Chacune des deux variantes pourrait être expliquée comme une correction ou comme une erreur spontanée induite par un autre passage du texte. Ainsi, on peut expliquer *ἐκ* par une analogie avec la désignation du premier type d'arguments comme étant '*tiré des sciences*' (*ἐκ τῶν ἐπιστημῶν*, *Mét.* 990b12) ; et *καὶ* par la ligne 83.23-24 : ... *φησὶ καὶ τῶν πρὸς τι ἰδέας κατασκευάζειν*.

Sur le fond, cependant, la leçon *ἐκ* paraît plus difficile à défendre : s'il est vraisemblable qu'un argument en faveur de formes idéales puisse être

*tiré* du *discours* scientifique lui-même, on peut difficilement concevoir quelque chose d'analogue dans le cas des relatifs ; dans ce cas (comme pour le ἐν ἐπὶ πολλῶν ou le νοεῖν τι φθαρέντος) on a plutôt affaire à un *exemple*, de sorte que les prépositions κατὰ ou ἀπὸ seraient plus appropriées. De fait, les autres types d'arguments sont désignés, aussi bien dans le texte de la *Mét.* que chez Alexandre par des expressions différentes : κατὰ τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν, κατὰ τὸ νοεῖν τι φθαρέντος (ou ἀπὸ τοῦ νοεῖν, 81.25).

De même, on doit remarquer que, suivant le texte que l'on retient, le participe κατασκευάζων n'aura pas exactement la même valeur – variation que nous rendons ci-dessus par des traductions glosées : avec ἐκ, il faut penser que l'argument *visé* à établir l'existence des idées platoniciennes ; avec καὶ, qu'il *aboutit* à poser des idées dont le statut est pour le moins problématique du point de vue des Platoniciens eux-mêmes. Si les deux valeurs de κατασκευάζειν sont admissibles au regard de l'usage qu'Aristote en fait dans les *Topiques*, la seconde est quand même plus plausible. Cela s'accorde enfin avec le reproche fait à d'autres arguments ou classes d'arguments, qui est d'aboutir 'également à des Idées d'objets dont nous ne pensons pas qu'il y en ait' (ἐξ ἐνίων δὲ καὶ οὐχ ὧν οἰόμεθα τούτων εἶδη γίγνεται, 990b 10-11). La version avec καὶ τῶν πρὸς τι apparaît donc plus conforme à la lettre et à l'intention du texte d'Aristote.

À quoi s'ajoute une difficulté dialectique non négligeable : est-il concevable que les Platoniciens aient proposé en faveur des Idées un argument 'tiré des relatifs' alors qu'ils considéraient, dit Aristote, que le statut des relatifs rendait malaisé, ou tout simplement impossible, qu'il y ait des Idées de relatifs ? On ne doit certes pas éviter la question de savoir si Aristote avait raison d'attribuer aux Platoniciens la thèse qu'il n'existe pas de 'genre par soi' des relatifs et d'en inférer qu'il n'y en a pas d'Idées, et nous discuterons cette question plus loin. Mais pour l'instant nous pouvons remarquer que dans la suite du commentaire Alexandre s'exprime lui-même avec prudence sur ce point : 'Aristote dit que cet argument produit des Idées de relatifs aussi ; *en tout cas* (γούν), la présente démonstration *s'appuie sur le cas* de l'égal (ἐπὶ τοῦ ἴσου προῆλθεν), qui fait partie des relatifs' (83.23-24). Cette réflexion est intéressante pour nous parce que, si on la prend à la lettre (et il n'y a pas de raison de ne pas le faire), elle signifie que l'argument n'a pas été conçu à partir de la notion de 'relatif' *en tant que telle*, mais à partir du cas particulier de l'égal. Peut-être à cause du caractère particulièrement

abstrait de la notion d'égalité (qui tient entre autres à sa structure de relatif), mais peut-être en pensant à d'autres traits de la notion de l'*égal* : par exemple celui d'être une norme, ou encore d'être une notion mathématique susceptible d'une interprétation rigoureuse. Si c'est le cas, la difficulté concernant son statut de relatif a pu être soulevée par Aristote (ou avant lui par quelqu'un d'autre au sein de l'Académie, par exemple Speusippe).

Certes, le choix de l'une ou de l'autre désignation ne change pas réellement la façon dont on interprétera le détail de l'argument et son fonctionnement. Cependant, cette question d'appellation n'est pas simplement affaire de commodité, puisqu'elle indique quelque chose de l'attitude d'Aristote à l'égard de l'argument.

C'est pourquoi, en nous inspirant de la prudence d'Alexandre, nous avons choisi de désigner ici cet argument comme 'l'argument de l'égal'.

## 2. Hypothèses pour l'interprétation de l'argument

1. *Le propos de la première partie de l'exposé [I] est de faire connaître et comprendre l'argument tel qu'il a été conçu à l'origine*

Cela suppose que le *Peri Ideôn* a lui-même été composé en distinguant clairement et en exposant, pour chacun des arguments qu'il envisage, l'argument tel qu'il a été conçu à l'origine, puis les objections d'Aristote. Il est possible de valider inductivement cette supposition par la comparaison avec les sections consacrées aux autres arguments, qui semblent suivre le même modèle.

Certes, il n'est pas *a priori* impossible que ces lignes puissent contenir des informations ou des jugements étrangers à l'argument ; mais, d'une part ce serait contraire au propos manifeste du texte ; et surtout, si c'est le cas, on doit pouvoir le repérer à des marques rhétoriques ou à des difficultés dont il serait impossible de rendre compte autrement. Cette hypothèse reçoit une confirmation extérieure *a contrario* dans le fait que les lignes qui suivent proposent des éléments de commentaire *explicitement présentés comme tels* : d'abord une évaluation des qualités de l'argument ([II]), puis une critique qui fait apparaître une difficulté à son propos ([IV]).

'L'argument *tel qu'il a été conçu*' signifie notamment que l'exposé, même s'il est résumé (il l'est probablement), doit être suffisamment

complet ; nous entendons par là qu'il ne doit omettre aucune étape des inférences qu'il effectue, ni aucun des éclaircissements indispensables pour comprendre le sens et la portée de chacune de ces étapes. Il faut admettre que ce critère comporte une certaine latitude, dans la mesure où nous ne pouvons pas déterminer avec certitude ce qui pouvait être considéré comme évident ou comme indispensable à la compréhension par les lecteurs auxquels il s'adressait à l'époque de la rédaction, ou plutôt aux différentes époques de sa rédaction (sur ce point, voir l'hypothèse n°2 ci-dessous).

Il est important de noter en outre qu'Aristote (990b 15), et Alexandre à sa suite (83.18-22), caractérisent cet argument comme relativement rigoureux, ce qui doit faciliter la reconstruction. Cette hypothèse s'inscrit d'ailleurs dans le cadre d'une règle de méthode plus large concernant l'interprétation d'un texte argumentatif : on ne peut espérer reconstituer un argument avec certitude qu'à la condition de postuler qu'il s'agit d'un argument logiquement correct et reposant sur des prémisses sensées ; si on sort de ces conditions, il existe un nombre indéterminé de possibilités, on n'a plus de critère certain pour trancher entre elles, et l'interprétation risque de devenir arbitraire.

## 2. *Aristote, puis Alexandre, ont suffisamment compris l'argument et l'ont transmis assez fidèlement*

Cette question de la compréhension et de la transmission de l'argument est cruciale parce que l'exposé que nous lisons ne se présente pas comme une citation littérale. Ce passage comporte en fait l'intervention d'au moins trois auteurs<sup>5</sup> : celui qui a conçu l'argument, Aristote qui l'a exposé et critiqué dans le *Peri Ideôn*, et enfin Alexandre lui-même, qui le rapporte. On peut en outre concevoir que, lors de chacune des deux premières étapes, l'argument ait donné lieu à des réécritures successives. C'est assez clair dans le cas d'Aristote, puisqu'Alexandre déclare clairement qu'il a eu accès à deux exposés distincts – celui de la *Métaphysique* et celui du *Peri Ideôn* – et qu'il utilise le second pour compléter et éclairer le premier. D'autre part, on peut imaginer – et on ne peut pas exclure – qu'à l'intérieur même de l'ancienne Académie les arguments en faveur

<sup>5</sup> Au moins, mais il n'y a pas de raison d'en supposer davantage.

de la thèse des Idées aient connu plusieurs versions, reflétant l'élaboration et le perfectionnement de la doctrine. Cette hypothèse se présente assez naturellement dans le cas de l'argument de l'égal, puisqu'on trouve dans le *Phédon* (74a - 75b) un argument qui part de notre connaissance de la notion d'égal, dont un moment important est l'affirmation que nous pouvons connaître un certain 'égal en soi' et que c'est grâce à cette connaissance que nous pouvons reconnaître que certains objets ou phénomènes empiriques sont égaux entre eux. Il y a quand même des différences significatives entre ce passage du *Phédon* et notre texte ; mais on peut imaginer qu'une certaine représentation du statut de notions telles que celle de l'égal ait eu cours dans l'Académie et ait joué le rôle d'un exemple typique de ce qu'est une Idée ; ce qui expliquerait que notre argument repose, en le réorganisant, sur le même matériau que celui du *Phédon*. À vrai dire cela importe peu, puisque notre interprétation portera sur la version du *Peri Ideôn* ; la comparaison qu'on trouvera dans la cinquième partie de la présente étude vise seulement à éclairer le contexte historique et philosophique de l'argument.

Pour qu'il soit possible d'aller, dans l'interprétation de ce texte, au-delà d'une paraphrase du texte d'Alexandre, il faut supposer que celui-ci, et avant lui Aristote lui-même, étaient suffisamment bien informés et suffisamment attentifs pour conserver à la fois la structure logique de l'argument et des indications suffisantes au sujet de réalités et des questions philosophiques auxquelles fait référence.

Le lecteur aura compris que la modulation de ces critères au moyen de l'adverbe 'suffisamment' revient à reconnaître qu'il existera toujours une marge d'incertitude impossible à éliminer ; mais elle exprime en même temps la conviction que l'argument initial, ainsi que les objections d'Aristote, ne sont pas irrémédiablement perdus.

Qu'est-ce qui fonde, donc, la confiance que nous devons malgré tout accorder aux deux auteurs par l'intermédiaire desquels nous avons accès à ces arguments ?

Alexandre dépend entièrement de deux sources aristotéliennes : d'un côté le *Peri Ideôn*, qui lui fournit une partie importante de la matière de son exposé, et de l'autre le chapitre A 9 de la *Métaphysique*, dont il suit l'ordre<sup>6</sup>

<sup>6</sup> De ce point de vue, il serait largement arbitraire de prétendre reconstituer l'ordre du *Peri Ideôn* à partir des pages du *Commentaire à Métaphysique A* où il se trouve paraphrasé.

conformément à son projet exégétique. Il semble avoir directement accès au texte du *Peri Ideôn*. Il n'est pas certain qu'il le cite littéralement ; si, cinq siècles plus tard, il paraphrase et reformule les informations et les arguments d'Aristote, cela peut engendrer des distorsions ou des erreurs. Mais son œuvre de commentateur montre qu'il s'efforce d'expliquer les textes avec discernement et en s'appuyant sur sa connaissance de l'ensemble du corpus aristotélicien, ce qui doit le prémunir jusqu'à un certain point ('suffisamment') contre le risque de déformation.

Quant à la connaissance et à la compréhension qu'Aristote avait des thèses de Platon et des débats qu'elles suscitaient dans l'Académie, on doit supposer qu'elle était excellente. Nous excluons également qu'il ait déformé l'argument dans le but de le détruire plus facilement ou de déconsidérer son auteur. L'argument parfois entendu, selon lequel 'Aristote était un trop bon philosophe pour être un bon historien', est désobligeant tant pour les historiens que pour les philosophes ; il tend à ruiner la possibilité même d'une histoire de la philosophie.

Plus précisément, cette partie de l'hypothèse s'appuie sur deux ordres d'arguments :

- d'une part, on peut constater que lorsqu'Aristote cite des doctrines platoniciennes que nous connaissons de première main (celles qui sont exposées dans les Dialogues), il en propose le plus souvent des interprétations que nous jugerions aujourd'hui consensuelles (ce point mériterait d'être plus amplement développé et illustré, mais ce n'est pas le lieu) ;
- d'autre part, on ne doit pas oublier que le *Peri Ideôn* était destiné à être lu en priorité par des contemporains, disciples ou auditeurs de Platon, auprès desquels toute distorsion un peu violente serait apparue immédiatement comme déloyale.

Nous soutenons donc l'hypothèse que l'exposé doit avoir conservé à la fois la structure logique de l'argument et des indications suffisantes au sujet de sa signification, c'est-à-dire des réalités et des questions philosophiques auxquelles il fait référence. Cette hypothèse se fonde principalement sur la qualité intellectuelle reconnue aux trois auteurs concernés : à Alexandre et à Aristote, pour avoir compris et exposé correctement l'argument ; au premier auteur, pour avoir conçu un argument suffisamment solide.

3. *Nous supposons enfin que l'argument, puisqu'il est censé introduire à la doctrine des Idées, ne doit présupposer aucun élément de la doctrine des Idées, pas plus que des conceptions ultérieures élaborées à partir de celle-ci*

Dans cette hypothèse, τὸ ἴσον αὐτό (83.10) ne doit pas être rendu par 'l'égal en soi' (formule dont la compréhension présupposerait la doctrine des Idées), mais par 'l'égal lui-même'. Il restera naturellement à préciser le sens de cette expression. En la rapprochant d'expressions comparables qui apparaissent dans les Dialogues dans des situations comparables (*Hippias Majeur, Ménon, Phédon*), on peut conjecturer qu'elle signifie à la fois un égal qui est parfaitement égal et qui n'est rien d'autre qu'égal. Par contre, il faut rendre τὸ αὐτόισον, à la ligne 83.15, par 'un certain égal-en-soi' : car il s'agit alors de la conclusion, le terme est alors pris explicitement comme la désignation univoque d'un certain type d'entité, l'Idée, une fois que l'argument en a établi l'existence. Ce passage de l'usage non-technique à l'usage proprement platonicien se retrouve d'ailleurs lui aussi dans les Dialogues ; un exemple particulièrement intéressant dans le *Phédon*, où Platon assume explicitement sa création terminologique en employant la métaphore du 'sceau' : *περὶ πάντων οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο < τὸ > ὃ ἔστι*, (75d 2, cité plus loin).

L'argument ne doit pas non plus reposer sur des concepts propres à Aristote et à la philosophie péripatéticienne : ainsi, lorsqu'Alexandre (ou Aristote) utilise à trois reprises le vocabulaire de l'*homonymie* (82.12, 83.7, 83.13), on doit supposer qu'il s'agit simplement d'une commodité d'exposition qui ne comporte aucune présupposition théorique (on verra d'ailleurs qu'il n'est pas employé de façon parfaitement rigoureuse).

### 3. L'argument platonicien : traduction

[82.11] L'argument qui aboutit à poser des idées y compris pour des relatifs est le suivant :

(A) Lorsqu'un même prédicat s'applique à plusieurs objets non pas de façon équivoque, mais en tant qu'il manifeste une seule et même nature, il s'applique à eux de façon vraie

— soit (a) parce que ces objets sont proprement ce qui est indiqué [83.1] par le prédicat, comme lorsque nous appelons *homme* Socrate et Platon ;

- soit (**b**) parce que ces objets sont des images des objets véritables, comme lorsque nous appliquons *homme* à des figures dessinées (car nous faisons apparaître ces figures comme des images *d'hommes* en indiquant une certaine nature identique à propos d'elles toutes) ;
- soit (**c**) [5] parce que l'un d'eux est le modèle et les autres des images, comme si nous appelions *hommes* Socrate, d'une part, et d'autre part des portraits de lui.

(**B**) Or nous appliquons aux choses d'ici l'*égal* lui-même,

- (**a'**) bien qu'il s'applique à elles de façon équivoque ; en effet (**a'1**) il n'y a pas une même définition < de l'*égal* > qui convienne à toutes ces choses, et (**a'2**) nous n'indiquons pas par là ce qui est véritablement *égal*, car la quantité est variable dans les choses sensibles, elle change continuellement et elle n'est pas déterminée une fois pour toutes ; [10] (**a'3**) en fait, il n'y a rien parmi les choses d'ici qui admette en toute rigueur la définition d'*égal*.
- (**c'**) Mais certainement, ce n'est pas davantage le cas que l'une d'elles soit le modèle et une autre l'image, car aucune d'elles n'est modèle ou image plutôt qu'une autre ;
- (**b'**) alors que, si l'on admet dans ce cas aussi (εἰ δὲ καὶ δέξαιτό τις) que l'image est non-équivoque par rapport à son modèle, il s'ensuit que dans tous les cas ces égaux-ci sont *égaux* en tant qu'ils sont des images de ce qui est proprement et véritablement *égal*.

(**C**) S'il en est ainsi, [15] il existe quelque chose qui est *égal en soi*<sup>7</sup> et proprement *égal*, et c'est d'après cela, comme des images, que les choses d'ici viennent à être égales et sont appelées égales. Et cela, c'est l'idée, modèle [et image] des choses qui viennent à être d'après elle.

#### 4. L'argument platonicien : analyse et interprétation

L'argument procède en deux étapes, rendues apparentes dans la traduction ci-dessus par la division en alinéas et l'usage de lettres et de chiffres.

La première étape (A) détermine les trois types de situations (*a*, *b*, *c*) dans lesquelles des objets différents les uns des autres peuvent recevoir

<sup>7</sup> À cet endroit, O porte αὐτοῖς (contre αὐτότισον dans A) : 'il y a *pour eux* quelque chose qui est proprement égal'. Cette variante n'affecte ni la signification de l'argument, ni sa structure de détail, mais rend la phrase assez bancale.

un même prédicat de façon vraie ; la liste est donnée pour exhaustive (ἤτοι... ἢ... ἢ ...).

La deuxième (B) considère un exemple particulier : la façon dont différentes choses (ou couples de choses) sensibles peuvent être dites *égales*. L'argument confronte ce cas particulier à la liste des trois situations-types et montre que deux d'entre elles, (a) et (c), ne peuvent pas s'appliquer ici. Comme souvent chez Aristote, la recherche d'un argument contraignant se traduit par un procédé d'élimination successive de toutes les options possibles sauf une. Aristote n'a pas analysé ce type d'argument (qui relèverait du 'syllogisme disjonctif') dans l'*Organon* ; mais il en souligne à l'occasion le caractère contraignant ; il l'appelle même συλλογισμός, par exemple dans les *Topiques* (I 8, 103b 7), en l'opposant à l'induction, plus instructive mais moins rigoureuse.

C'est ce procédé qui impose d'introduire l'hypothèse, à première vue assez étrange, que l'un des égaux empiriques puisse être le modèle des autres (on pourrait cependant tenter de défendre cette apparente absurdité en la convertissant : elle signifierait alors que l'*égal-en-soi* puisse être accessible à notre expérience sensible).

Il ne reste en fin de compte que la possibilité (b) ; si on l'adopte – ce qui, nous allons le voir, suppose certains aménagements –, alors on doit dire que les choses (ou les paires) sensibles qui sont *égales* le sont par référence à un certain modèle de l'*égal*, qui est l'*égal* 'en soi' et qui a le statut d'une idée.

### (A)

La situation de base (A, a) : nous appelons 'humain' tous les êtres humains ; cette façon de parler est correcte (ἀληθεύεται κατ' αὐτῶν), et *humain* a bien le même sens dans chacun de ces actes de désignation ou d'attribution. Visiblement, cette affirmation n'a pas d'autre fondement que l'accord unanime du genre humain (ou en tout cas de tous les locuteurs qui parlent grec). Rien n'est dit du statut du prédicat commun *humain*, si ce n'est qu'il 'indique une certaine nature' qui est la même pour chacun des humains singuliers (μίαν τινὰ δηλοῦν φύσιν). Dans cette expression, φύσις a certainement le sens très large de : 'une forme de réalité qui est (en elle-même) bien déterminée', sans que cette nature déterminée soit spécifiée ni explicitée. On notera de même que cette référence à 'une certaine nature unique' est exprimée de façon négative

par la formule  $\mu\eta\ \delta\mu\omega\nu\acute{\mu}\omega\varsigma$ , sans référence à la notion technique de synonymie<sup>8</sup>.

Nous – qui connaissons la doctrine des Idées sous sa forme développée –, nous savons que, dans cette doctrine, cette réalité a le statut d'une Idée, tout comme l'*égal* de la section (B) ; mais à ce stade de l'argument, il ne serait pas possible de faire référence à ce statut sans commettre un cercle. Cette première étape ne postule pas l'existence d'une Idée de l'être humain ; et elle ne permet pas davantage de l'établir. Si l'on prétendait tirer une conclusion à ce stade de l'analyse, ce serait tout au plus qu'il existe une notion commune, un  $\kappa\omicron\iota\nu\tilde{\omega}\varsigma\ \kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ , comme dans l'argument du  $\epsilon\nu\ \epsilon\pi\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\tilde{\omega}\nu$  rapporté et discuté précédemment. Cet universel est incontestablement une certaine réalité, qui fonde la vérité de nos connaissances universelles au sujet des choses ; mais il reste encore à établir l'autre thèse platonicienne, qui concerne le statut ontologique de ces réalités, à savoir qu'elles existent à la façon de substances et qu'elles sont la cause de l'être-tel des objets qui sont désignés et connus d'après elles, comme on le voit dans la conclusion (C).

Pour cela, l'argument devra faire apparaître une différence ou une dénivellation entre l'exemple d'*humain* et un autre exemple moins immédiatement familier, celui de l'*égal*.

La description de cette situation de base est ensuite étendue à deux autres situations-types, (A, *b*) et (A, *c*), par le biais de la notion d'image. Lorsque nous désignons ou caractérisons une figure dessinée (par exemple) au moyen du nom qui convient proprement à son modèle, nous la révélons comme une image. – Penser aux images-devinettes et à la façon dont des détails d'abord perçus comme accessoires ou aléatoires (comme 'du feuillage') sont réorganisés comme une image en suivant une consigne verbale ('chercher le lapin') ; on se souviendra que dans le *Philèbe*, Platon présente exactement dans ces termes le rôle que les mots peuvent jouer dans l'organisation de notre expérience perceptive : 'il me semble que la mémoire < de nos perceptions > inscrit en quelque sorte des discours dans nos âmes (...)'; puis 'un peintre vient à la suite de l'écrivain et dessine dans nos âmes les images de ce qui a été énoncé' (*Philèbe* 39a-b).

Cette façon de présenter les choses, dit le texte de l'argument, est elle aussi  $\mu\eta\ \delta\mu\omega\nu\acute{\mu}\omega\varsigma$  : Alexandre prend soin de répéter la formule  $\tau\eta\nu$

<sup>8</sup> Du moins à ce stade ; voir plus loin le commentaire de la section (B, *a'*), 83.7-8.

αὐτὴν τινα φύσιν ... σημαίνοντες. À partir de là, on peut dire que la formule μὴ ὁμωνύμως fait ici référence à une identité de visée, ou à une identité intentionnelle.

Elle est opposée à κυρίως, qui n'est pas davantage explicité, mais qui signifie la façon que Socrate a d'être un *humain* : 'proprement', 'directement', 'purement et simplement'. Cela veut dire qu'il n'y a pas d'usage du mot *être humain* qui soit plus originel ou plus universel que l'usage qu'on en fait quand on dit que Socrate *est un être humain*. Les êtres qui sont ainsi sont 'véritablement' des êtres humains (τῶν ἀληθινῶν 83.2).

## (B)

La seconde section considère l'exemple d'un autre prédicat, *égal*, qui révèle des difficultés particulières (par rapport à *humain* donné comme le cas standard). Il est admis, ici aussi, que notre façon de décrire comme *égales* un certain nombre de choses (ou de couples de choses) est correcte<sup>9</sup> ; la question est de savoir pourquoi ou comment elle l'est.

Pour cela, l'argument passe en revue (sous *a'*, *b'*, *c'*) les trois façons correctes, et pour ainsi dire naturelles, d'appliquer un même prédicat à des objets différents, telles qu'elles ont été présentées dans la section (A). Il montre que, dans le cas du prédicat *égal*, la première et la troisième sont impraticables ; on est donc contraint d'accepter la seconde (*c'*) : si des objets – différents entre eux et différents de 'l'égal lui-même' – méritent cependant tous d'être appelés *égal*, c'est qu'ils sont des images d'un même modèle, précisément *l'égal lui-même*.

L'argument, comme l'a remarqué Clarke<sup>10</sup>, présuppose que la division en trois types est exhaustive. À vrai dire, il n'y a pas de difficulté, au moins à première vue : la liste (*a*, *b*, *c*) est exhaustive par construction, dès lors qu'on admet qu'il y a pour un objet deux façons, et deux seulement, d'admettre un certain prédicat P, à savoir en possédant la nature indiquée par P ou en étant une image d'un objet qui possède cette nature. Ainsi notre réponse, directe et simple, à la question de Clarke, fait apparaître un présupposé bien plus fondamental de la doctrine : la thèse que

<sup>9</sup> On pourrait être tenté de considérer que ὁμωνύμως (83.7) implique que ce n'est pas correct ; mais ce n'est pas le cas, voir le commentaire de (B, *a'*) ci-après.

<sup>10</sup> Clarke 2012, p. 157.

pour comprendre la connaissance et le monde lui-même il faut poser plusieurs niveaux différents de réalité, et l'intuition qu'on peut comprendre la relation entre ces différents niveaux au moyen de la relation entre des images et leur modèle. Nous y reviendrons plus loin, dans la discussion de la section (B, *b'*) et dans la conclusion.

### (B, *a'*)

Cette section présente d'abord la difficulté particulière qui se présente dans le cas du prédicat *égal*, qui ne peut pas être appliqué tranquillement à ses objets à la façon dont nous employons et comprenons le prédicat *homme*. Cette difficulté est marquée par l'emploi de l'expression τὸ ἴσον αὐτό, 'l'égal lui-même' ; que faut-il entendre par là ? Le texte le fait apparaître par contraste en indiquant trois déterminations qui manquent aux choses égales empiriques pour pouvoir être proprement égales : (*a'*) être égal *sans aucune autre détermination* que d'être, précisément, *égal* ; (*a'*2) être *exactement* égal par opposition à ce qui n'est qu'à peu près égal ; et enfin (*a'*3) *demeurer constamment* égal par opposition à ce qui ne l'est que passagèrement.

On peut être (légitimement) troublé par le fait que, alors que la section (A) répertorie des cas où l'on peut dire *de façon non équivoque* qu'un certain objet 'est un P' ou 'est P', la section (B) déclare d'emblée que l'égal lui-même, lorsqu'on l'applique aux choses égales de notre expérience sensible, est *équivoque*. – Si c'est ainsi, dira-t-on, pourquoi vouloir comparer les deux ? – La solution, nous semble-t-il, est de dire que c'est seulement *lorsqu'on considère les égaux empiriques, et uniquement eux*, que leur désignation comme des 'égaux' apparaît équivoque : en effet il n'y a rien en eux qui puisse justifier qu'on leur attribue un seul et même prédicat de l'*égal* : ils ne sont pas tous 'égaux' de la même façon (*a'*1), et aucun sans doute ne l'est ni constamment ni exactement (*a'*2, *a'*3).

On notera que, de ces trois critères, c'est surtout, et peut-être uniquement, à propos du premier (*a'*1) que se pose la question de l'équivocité : 'il n'y a pas une même définition < de l'*égal* > qui convienne à toutes ces choses' (83.7-8). Ce point demande peut-être des éclaircissements. À notre avis, il s'agit du fait que certaines choses sont égales en longueur, d'autres en superficie, d'autres encore en poids ou en durée, et qu'à ces différentes formes d'égalité correspondent différents tests et donc différentes définitions. Ce point, soit dit en passant, pourrait expliquer pourquoi

L'*égal* se prête mieux à la présente démonstration (ou à ce *type de* démonstration) que, par exemple, le *juste* ou le *beau*.

Quant aux deux autres critères, l'idée que ce qui n'est pas exactement ni constamment P ne mérite pas vraiment d'être appelé P est récurrente dans les Dialogues, mais se prêterait moins bien à établir un diagnostic d'équivocité (on pourrait considérer cette idée comme un simple paradoxe rhétorique ; ainsi lorsque Socrate affirme qu'une jeune fille est laide dès lors qu'elle n'a pas la beauté d'une déesse, ou que certaines de nos prétendues vertus ne consistent qu'à échanger un plaisir contre un autre plaisir, une crainte contre une autre crainte<sup>11</sup>). Mais alors pourquoi proposer ces trois critères, et non pas simplement (*a' 1*) ? Nous y reviendrons.

Dans cette interprétation, les deux moitiés de la phrase des lignes 83.6-7, bien qu'elles utilisent à peu près les mêmes termes, sont censées renvoyer à deux aspects différents de la même situation, voire à deux situations différentes, et avoir une portée philosophique bien distincte :

κατηγοροῦμεν δὲ τῶν ἐνταῦθα τὸ ἴσον αὐτό / ὁμωλύμως αὐτῶν κατηγοροῦμενον

On a le même verbe *κατηγορεῖσθαι*, avec les mêmes compléments (*αὐτῶν* = *τῶν ἐνταῦθα*, et de même le neutre singulier *κατηγορούμενον* ne peut se rapporter qu'à *τὸ ἴσον αὐτό*). Est-il défendable de soutenir que ces deux propositions décrivent des états de choses différents ? Il nous semble en tout cas que cette interprétation est celle qui rend le mieux raison de l'ensemble du contexte ; par ailleurs on pourrait faire valoir que la répétition elle-même suggère que la deuxième occurrence doit bien signifier autre chose que la première (autrement, Alexandre aurait pu se contenter d'écrire quelque chose comme \**τὸ δὲ ἴσον αὐτό τῶν ἐνταῦθα ὁμωλύμως κατηγοροῦμεν*). L'argument dit successivement deux choses distinctes : d'une part, que nous appliquons à bon droit le prédicat *égal* (tout comme le prédicat *humain*) à des objets de même longueur, ou de même superficie, ou à des durées égales ; et d'autre part que – à la différence de ce qui se passe pour *humain* – l'usage du même prédicat *égal* ne peut pas être justifié par une définition identique. (C'est pour marquer cette différence entre les deux moments dont se compose la phrase que nous avons introduit une virgule après *τὸ ἴσον αὐτό* ; mais notre interprétation pourrait s'accommoder de la ponctuation des manuscrits).

<sup>11</sup> *Hippias Majeur* 289b ; *Phédon* 68c - 69b.

Il s'ensuit que, dans cette section (B, a'), on voit affleurer un usage plus spécifiquement aristotélien de la notion d'homonymie, puisque le texte explique l'affirmation que la prédication de l'égal lui-même sur les choses d'ici est équivoque, par le fait qu'il n'y a pas 'une même définition < de l'égal > qui convienne à toutes ces choses', ce qui est précisément la définition de la synonymie, par opposition à l'homonymie, au début des *Catégories* (ch. 1, 1a1-2). On aurait donc ici, contrairement à notre hypothèse n°3 ('l'argument ne doit présupposer aucun élément de la doctrine des Idées, ni de doctrines ultérieures élaborées à partir de celle-ci'), une inclusion péripatéticienne dans l'exposé de l'argument académique, due à Alexandre ou à Aristote lui-même. De fait, ce genre de rappel un peu scolaire est bien dans la manière d'Alexandre, et il se pourrait qu'il l'ait introduit de sa propre initiative ; mais c'est quelque chose qu'Aristote lui aussi peut faire à l'occasion. Par ailleurs, la mention du *logos* de l'égal se retrouve à la ligne 83.10, dans un argument qui paraît assez classiquement platonicien : 'il n'y a rien parmi les choses d'ici qui admette en toute rigueur la définition d'égal'. De sorte qu'il ne semble pas que cette inclusion péripatéticienne, si c'en est une, puisse gauchir significativement l'argument original. Nous disons : 'si c'en est une', car il n'est pas impossible que la définition de la synonymie donnée dans les *Catégories*, comme d'autres éléments de la dialectique des *Topiques*, remonte à des pratiques et à des débats qui avaient déjà cours dans l'Académie.

### (B, c')

'Aucun des égaux sensibles n'est modèle ou image plutôt qu'un autre' parce qu'aucun ne présente un caractère qui puisse justifier qu'on lui attribue l'un ou l'autre statut. C'est une application du principe d'indifférence (ou de raison insuffisante) ; mais on peut dire que cette prémisse est déjà implicitement contenue dans la prémisse précédente : étant donné que les égaux sensibles sont hétérogènes et qu'aucun d'eux n'est pleinement et rigoureusement égal, *a fortiori* aucun d'eux ne peut être le modèle et la cause des autres. C'est sans doute cette position partiellement redondante de la seconde prémisse par rapport à la première qui explique la remarquable formule de transition ἀλλὰ μὴν ἀλλ' οὐδε ... (83.11).

**(B, b')**

Cette section, à la différence des deux précédentes, aboutit à une proposition – appelons-la ‘conclusion intermédiaire’ (C\*) – qui justifie l’attribution du prédicat *égal* aux choses sensibles égales :

(C\*) *les choses sensibles sont ‘égales’* (dans le même sens du mot, faut-il supposer) *parce qu’elles sont toutes des images d’un seul et même égal qui est ‘proprement’ et ‘véritablement’ égal*

– lequel sera désigné dans la conclusion définitive de l’argument (C) comme étant l’Idée.

La question est de savoir comment on arrive à cette proposition ou, pour le dire autrement et en restant au plus près du texte : comment faut-il comprendre les deux propositions qui doivent décrire cette inférence, à savoir la conditionnelle  $\epsilon\iota\ \delta\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \delta\acute{\epsilon}\xi\alpha\iota\tau\acute{o}\ \tau\iota\varsigma\ \mu\grave{\eta}\ \delta\acute{\omicron}\mu\acute{\omega}\nu\upsilon\mu\omicron\nu\ \epsilon\iota\ \nu\alpha\iota\ \tau\eta\nu\ \epsilon\iota\kappa\acute{\omicron}\nu\alpha\ \tau\tilde{\omega}\ \pi\alpha\rho\delta\epsilon\acute{\iota}\gamma\mu\alpha\tau\iota$  (83.12-13), ainsi que la formule  $\acute{\alpha}\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\pi\epsilon\tau\alpha\iota$ , qui sert à introduire (C\*) ?

À première vue, on peut croire reconnaître dans  $\epsilon\iota\ \delta\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \delta\acute{\epsilon}\xi\alpha\iota\tau\acute{o}\ \tau\iota\varsigma$  la combinaison  $\epsilon\iota\ \kappa\alpha\iota$  – ce qui reviendrait à dire que la ‘conditionnelle’ n’en est pas une, mais une concessive : en effet,  $\epsilon\iota\ \kappa\alpha\iota$  introduit une circonstance qui n’est pas pertinente par rapport au fait énoncé dans la principale, qu’on se la représente d’ailleurs comme réelle (‘bien que ...’) ou comme probablement irréaliste (‘même si ...’). Cette interprétation pourrait être renforcée par la présence de  $\acute{\alpha}\epsilon\iota$  dans l’apodose. On pourrait alors reconnaître une formule dialectique familière : ‘*même si on admet* (...)’, il s’ensuit *toujours* que (...).

Cependant cette lecture, qui paraît aisée et naturelle, produit une signification difficile à défendre et même à comprendre. Avant tout, parce que si la proposition  $\epsilon\iota\ \delta\epsilon\ \kappa\alpha\iota$ , etc. est une concessive, elle n’est pas une prémisses pour établir (C\*) ; il faut pourtant justifier le  $\acute{\alpha}\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\pi\epsilon\tau\alpha\iota$  qui suit. La seule voie serait de rechercher une ou des prémisses dans les lignes qui précèdent, donc dans les sections (B, a’) ou (B, c’) ; mais celles-ci ne contiennent que des propositions qui semblent exclure que les choses sensibles soient ‘égales’ dans le même sens du mot.

Une solution désespérée pourrait être de faire remarquer qu’après tout, (C\*) ne déclare pas expressément que les différents égaux sensibles sont ‘égaux’ dans le même sens du mot ; mais cela rendrait incompréhensible la mention d’un modèle unique ; sans parler du fait que s’il ne s’agit que

d'admettre qu'ils sont 'égaux' dans un sens indéterminé ou quelconque, le cas (B, *a'*), c'est-à-dire la seule prise en compte des choses égales sensibles, pouvait y suffire.

Une option moins aventureuse serait de modifier d'une façon ou d'une autre la signification du terme crucial de la concessive, à savoir μή ὁμῶνυμον, ce qui pourrait être obtenu soit en le corrigeant (en συνώνυμον), soit en supposant qu'il n'a pas ici son sens aristotélicien standard. La seconde solution serait très difficile à défendre, car il faut de toute façon accorder ce passage avec les occurrences précédentes de ὁμῶνύμωζ, qui jouent elles aussi un rôle crucial dans les arguments où elles figurent. La correction serait évidemment plus confortable ; mais elle ne réglerait pas entièrement la question de ἔπεται : dans cette version, (C\*) cesserait d'être incompatible avec les propositions qui précèdent, mais on ne voit toujours pas ce qui serait censé la justifier, ni d'ailleurs pourquoi il faudrait privilégier l'hypothèse d'un modèle unique.

Il existe cependant une alternative à ces difficultés (suggérée lors du séminaire de Lille par Leone Gazziero) : il n'est pas inévitable de traiter εἰ [δὲ] καὶ comme une combinaison. Dans ce cas, εἰ seul introduit une conditionnelle ordinaire, qui peut jouer le rôle d'une prémisse ; quant à καὶ, il devient adverbe et il y a alors deux façons possibles de le comprendre :

- soit il modalise la prémisse proposée : compte tenu de la signification du verbe δέχεσθαι, il signifiera sans doute quelque chose comme 'ne serait-ce que ...' (cf. Liddell-Scott, B, 5). On pourrait le rendre par : 'si on veut bien admettre que', 'si du moins on admet que', etc.). La phrase renvoie alors à une situation dialectique, dans laquelle celui qui conduit la démonstration doit demander à son interlocuteur (explicitement représenté dans le texte par le pronom τις) de concéder une certaine prémisse ;
- mais si on interprète la phrase de cette façon, on s'apercevra qu'en fait cette prémisse a déjà été proposée, et tacitement assumée, dans la section (A, *b*), dans le cas des images d'êtres humains et de leurs modèles (Socrate et un portrait de Socrate). De ce fait, καὶ adverbe peut avoir sa valeur ordinaire de 'aussi', 'également' ; c'est ce que nous avons choisi de faire dans la traduction ci-dessus : 'si l'on admet dans ce cas aussi que l'image est non-équivoque par rapport à son modèle', etc.

Quelle que soit la solution retenue pour la traduction, l'interprétation de *καὶ* comme un adverbe souligne que, pour l'auteur de l'argument, le passage de (A, *b*) à (B, *b'*) ne va pas de soi.

Il reste alors deux difficultés : comment rendre raison du *ἀεὶ* de *ἀεὶ ἔπεται* ? et pourquoi la prémisse est-elle censée être plus problématique dans le cas de l'égal ?

Pour ce qui est de *ἀεὶ*, il existe une solution simple qui est de lui donner sa valeur distributive : 'dans tous les cas', c'est-à-dire quelles que soient les choses considérées et les sortes d'égalité existant entre elles. En effet, la prémisse qui précède affirme seulement la non-équivalence d'une image avec son modèle ; c'est seulement ensuite, à partir du moment où on admettra un modèle unique pour tous les égaux empiriques, qu'on pourra poser que les différents égaux sont tous *égal* dans le même sens du mot.

L'autre question touche au fond et à la signification même de l'argument. Pourquoi, d'abord, est-il nécessaire de demander la permission de considérer que l'image n'est pas homonyme avec son modèle ? Est-ce que ce point n'a pas déjà été accordé, dès la section (A), lorsqu'on a posé que le terme *homme* est employé de façon non équivoque lorsqu'il est appliqué à des images du même modèle (A, *b*) ou à une image et à son modèle (A, *c*) ? Plusieurs pistes de réponse s'ouvrent ici :

- (1) On peut d'abord remarquer que, dès le début de la section (B), il est apparu que la question de l'équivalence se pose de façon plus sérieuse dans le cas de l'*égal* que dans celui du prédicat *humain* : alors que l'argument ne semblait pas mettre en doute le fait que Socrate, Platon, Callias, etc., sont bien des humains, les différents cas de choses sensibles égales ont été considérés comme simplement équivoques ; de sorte qu'après ce jugement, il est peut-être nécessaire de solliciter l'accord du lecteur ou de l'auditeur pour rétablir, dans le cas de la notion d'*égal*, le caractère non-équivoque du couple {*image, modèle*}.
- (2) En relation avec cette question, mais plus largement, on peut penser que la notion d'appellation non-équivoque se précise tout au long de l'argument :

— dans la section (A), est *non-équivoque* tout ce qui 'se réfère à une certaine nature unique' ;

- dans la section (B, *a*), il est admis que des termes sont équivoques entre eux s'ils ne peuvent pas recevoir une même définition ou une même description (*logos*) ;
- on doit donc se demander jusqu'à quel point le couple {*image*, *modèle*} peut satisfaire à cette condition : la définition ou la description de l'image doit contenir, et en bonne place, la mention de ce dont elle est l'image ; et même, en tant qu'*image de* —, elle ne contient aucune autre détermination que celles qui se trouvent dans son modèle. Si je considère un portrait de Socrate dans sa matérialité (le support et sa dimension, la composition des pigments employés), je ne le considère pas en tant que portrait de Socrate ; et il en va de même si je le considère comme un exemple de l'art du portrait ou comme un exemple des qualités du peintre.

Mais en tant qu'on peut et on doit la penser distincte de son modèle, puisqu'elle est 'seulement une image', on ne peut le faire qu'en posant un trait distinctif. Trait distinctif qu'il n'est pas facile de concevoir, et qui est en un sens un pur non-être, comme le montre la discussion bien connue du *Sophiste* : 'L'image', dit Théétète, 'est un autre objet < fait > d'après le vrai ( $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\iota\nu\delta\nu$ ) et semblable à lui' (240a) ; mais cette ressemblance ne va pas jusqu'à faire de lui un objet véritable ; au contraire, en tant qu'il est 'autre', il est 'non-véritable' (240b) et est en ce sens un non-être. C'est ce que l'auteur de la seconde rédaction semble vouloir exprimer en disant que dans ce cas le prédicat *égal* est employé 'de façon univoque, mais pas proprement' ( $\sigma\upsilon\nu\nu\acute{\omega}\nu\mu\omega\varsigma\ \omicron\upsilon\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}$ , p. 82 Hayduck, l. 16 de l'apparat).

- (3) Dans la section (A) de notre texte, la façon dont l'image peut être dite non-équivoque par rapport à son modèle est présentée par contraste avec la façon dont les choses sensibles 'réelles' sont tout uniment ce qu'elles sont, comme Socrate est un être humain. Dans la section (B), les Idées sont introduites en disant que les choses sensibles égales, qui en elles-mêmes sont simplement, ne peuvent être réellement connues, c'est-à-dire *reconnues pour ce qu'elles sont*, que si on les pense à leur tour comme des images, dont les modèles sont précisément les Idées. On reconnaît ici les rapports d'analogie qui structurent le diagramme de la Ligne : notre argument présente pour commencer la relation entre les choses sensibles et leurs images (A), puis (B) transpose cette relation entre les égaux empiriques et l'Idée. On se

rapprochera même encore un peu plus de la Ligne si on considère que la notion d'*égal* est une notion mathématique, peut-être même la notion mathématique par excellence, au moins pour la géométrie et l'arithmétique grecques anciennes (une majorité écrasante des problèmes et théorèmes qu'on trouve dans Euclide sont formulés en termes d'égalité à construire ou à prouver). L'*égal* correspondrait donc à la troisième section de la Ligne, celle des objets des sciences mathématiques<sup>12</sup>.

## (C)

La conclusion nous fait passer du registre de l'épistémologie ou de la dialectique (*qu'est-ce qui fait qu'il est légitime d'appliquer à des objets différents un même nom et un même concept ?*) à celui de l'ontologie (les Idées existent par elles-mêmes) et même de la physique, en introduisant la notion d'une causalité (finale) de l'Idée : celle-ci est ce vers quoi les choses 'égales' *tendent* (πρὸς ὅ, 83.15) et ce qui fait qu'elles *viennent à être* égales (πρὸς ὅ τὰ ἐνθάδε γίνεται ... ἴσα, 83.15-16). C'est dans cette perspective ontologique et physique que les critères (*a'2*) et (*a'3*), qui pouvaient sembler superflus pour le moment principal de l'argument, trouvent leur utilité et leur sens.

*Note* – La dernière ligne de cette section présente une difficulté textuelle : tous nos manuscrits portent τοῦτο δὲ ἐστὶν ἰδέα, παράδειγμα καὶ εἰκὼν τοῖς πρὸς αὐτὸ γινομένοις. Il paraît très difficile de conserver καὶ εἰκὼν, parce qu'on ne voit pas comment l'Idée platonicienne (le type même de l'*universale ante rem*) pourrait être conçue comme une image des objets de même nom ; c'est pourquoi tous les éditeurs suppriment ces mots. Seul Golitsis propose une correction plus légère, en ajoutant une négation : παράδειγμα καὶ < οὐκ > εἰκὼν, ce qui aboutit en substance au même sens. Il explique l'ajout de la précision καὶ οὐκ εἰκὼν (ajout qui peut sembler superflu) comme une référence à l'hypothèse (*c*)

<sup>12</sup> On hésitera peut-être à faire ce pas, parce que notre texte désigne à plusieurs reprises les choses égales dont il parle comme des égaux sensibles (τὰ ἐνταῦθα, ταῦτα τὰ ἴσα). Mais on se souviendra qu'il résulte de la construction de la Ligne que sa deuxième et sa troisième section sont de longueur égale, de sorte qu'on pourrait penser qu'elles se réfèrent aux mêmes objets, pensés soit comme des choses perçues ou perceptibles, soit comme susceptibles d'une description mathématique. – Mais tout cela est peut-être trop spéculatif.

et un rappel du rejet de cette hypothèse : on sort de la situation d'indifférence (aucune sorte d'égal n'est plus *égal* que les autres) une fois qu'on a reconnu l'existence de *l'égal en soi*.

Si on décidait de conserver tel quel le texte des manuscrits, il y aurait à première vue deux pistes possibles : (a) on trouve, un peu plus loin dans la *Métaphysique* (991a 31 - 991b 1), une critique dans laquelle apparaît le même syntagme *παράδειγμα καὶ εἰκόν* : 'la même < Forme > sera modèle et image' ; mais il s'agit de *certaines* Formes (celles qui correspondent aux espèces prochaines) et ce qui est dit est qu'elles seront modèles des sensibles et images *d'autres* Formes (celles qui correspondent aux genres) ; de plus on ne voit rien dans le commentaire d'Alexandre à ce passage (105.19-27) qui suggère qu'il ait fait le moindre rapprochement avec notre argument ; (b) on pourrait être tenté d'imaginer un renforcement de la critique : les Formes, censées être les modèles des choses sensibles, ont en réalité été forgées d'après celles-ci. Il y a de fait un passage célèbre du livre B (B 2, 997b8-12) qui irait dans ce sens, quoiqu'il n'emploie pas le vocabulaire du modèle et de l'image ; mais cette intrusion inopinée d'un élément polémique inattendu dans l'exposé d'un argument ne ressemble pas à ce qu'on trouve partout ailleurs dans la paraphrase du *Peri Ideôn*.

Si on tient en dépit de tout à garder le texte transmis, cette dernière solution serait sans doute la moins mauvaise ; mais on doit alors remarquer qu'elle implique elle aussi que les mots *καὶ εἰκόν*, même s'ils font partie du texte, n'appartiennent pas en droit à l'argument. Autrement, il faut corriger en suivant soit Wilpert (qui supprime *καὶ εἰκόν*), soit Golitsis (qui ajoute *καὶ < οὐκ > εἰκόν*).

## 5. Pour comparaison : L'argument de l'égal du *Phédon* (74a - 75b)

Cet argument est le second des trois arguments en faveur de la survie de l'âme proposés et discutés dans le dialogue. Socrate vient d'exposer l'argument des contraires (70c - 72d) ; Cébès ajoute que cet argument est renforcé par la doctrine de la réminiscence, dont il donne une première preuve, tirée de l'interrogation dialectique (72e - 73b). Mais Simmias demande de quelle façon l'acquisition d'un savoir doit être conçue comme une réminiscence (73b).

L'argument peut être résumé et décomposé comme suit :

- (1) Socrate donne (73c - 74a) une description préliminaire de la réminiscence en général :
- elle se produit lorsque, à l'occasion de la perception d'un objet *A*, on conçoit (ἐννοήση) en même temps un autre objet *B* – étant précisé que la connaissance que nous avons de cet autre objet est distincte de celle que nous avons du premier (οὐ μὴ ἢ αὐτὴ ἐπιστήμη ἀλλ' ἄλλη, 73c 9) ;
  - elle peut se produire à partir d'un objet qui ressemble à *B* ou bien, en vertu d'une association d'idées, à partir d'un objet qui ne lui ressemble pas.
- (2) Lorsqu'elle se produit à partir d'un objet qui ressemble, la réminiscence s'accompagne nécessairement (ἀνάγκαῖον τόδε προσπάσχειν, 74a 6) d'une réflexion (ἐννοεῖν) sur ce qui manque (ou non) à *A* en fait de ressemblance avec *B* (κατὰ τὴν ὁμοιότητα ... ἐκείνου οὐ ἀνεμνήσθη 74a 7).
- (3) Socrate pose comme une prémisse – que Simmias accepte sans hésitation ni réserve – qu'il existe un certain égal qui est distinct des pierres ou des bâtons que nous appelons 'égaux' et qui est 'l'égal lui-même' (αὐτὸ τὸ ἴσον, 74b 12).

Il demande alors (74b) : *d'où nous vient notre connaissance de cet égal en soi ?*

- (4) Il existe une différence entre les choses sensibles égales (*A*) et l'égal en soi (*B*) : les choses sensibles apparaissent tantôt égales tantôt inégales, alors qu'il est impossible que l'égal en soi apparaisse inégal (74b-c).
- (5) La connaissance de l'égal en soi ne peut donc pas nous venir de celle des égaux sensibles, puisqu'au moment même où nous les percevons comme des *égaux* nous nous rendons compte qu'il leur *manque* quelque chose pour être pleinement et parfaitement *égaux* (74c-e).

C'est au contraire la connaissance que nous avons de l'égal en soi qui nous permet (εἰ ἐμέλλομεν τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων ἴσα ἐκεῖσε ἀνοίσειν, 75b 6-7) de reconnaître que des choses sensibles sont (approximativement) *égales*.

- (6) Cette connaissance est nécessairement antérieure à toutes nos perceptions sensibles, et donc antérieure à notre naissance (75a-e).

(7) Socrate généralise la conclusion (6) de façon inductive : notre argument présent ne concerne ‘pas seulement l’égal, le plus grand ou le plus petit, mais tous les termes de cette sorte’ ; il ne porte ‘pas davantage sur l’égal que sur le beau lui-même, ou sur le bon, le juste ou le pieux, et – c’est ce que je veux dire – sur tous les termes auxquels on peut apposer ce sceau : *qui est* —’.

On retrouve dans ce passage du *Phédon* la plupart des éléments de la démonstration du *Peri Ideôn* : l’introduction de ‘l’égal lui-même’, la relation de l’image à son modèle et enfin l’impossibilité d’attribuer tel quel le prédicat *égal* aux objets sensibles égaux.

Mais il y a plusieurs différences importantes :

D’abord le contexte, et donc la portée, de l’argument du *Phédon* ne sont pas les mêmes : il s’agit d’établir l’existence d’une réminiscence transcendante, en vue de rendre plausible que l’existence de l’âme et son activité débordent et enveloppent la durée de son union à notre corps. Au contraire, la réminiscence est totalement absente de notre texte.

Dans le *Phédon*, la thèse qu’il existe un certain égal qui est ‘l’égal lui-même’ est posée comme une prémisse (acceptée sans difficulté par Simmias) ; la question qui se pose alors est de savoir comment nous pouvons le connaître ; alors que dans le *Peri Ideôn* l’existence de l’égal lui-même doit être établie avant de pouvoir établir son statut ontologique supérieur.

De ce fait, la portée ontologique des deux arguments est différente : dans le *Phédon*, Socrate aboutit à sa conclusion en établissant que nous possédons nécessairement une connaissance de réalités qui ne peuvent pas être données dans le cadre de notre expérience sensible. Mais celles-ci ne sont pas caractérisées ontologiquement de façon positive comme elles le sont dans le *Peri Ideôn*, où l’Idée est décrite comme ‘existant pleinement’, ‘par soi-même’, et comme ‘modèle’ des choses qui ‘viennent à être d’après elle’ (83.16-17) La distinction nette que pose le *Phédon* entre l’égal en soi et les égaux empiriques, tant du point de vue du contenu de leurs notions que de celui de la façon dont on peut les connaître, suggère une différence de statut ontologique, mais le dialogue ne va pas plus loin que cette suggestion.

Une autre différence, précisément, est celle qui oppose la force contraignante que recherche manifestement l’argument du *Peri Ideôn*, au caractère simplement suggestif ou protreptique de celui du *Phédon* (ce caractère imparfait des arguments du *Phédon* est souligné à plusieurs reprises dans le cours du dialogue).

## 6. Les objections d'Aristote et les commentaires d'Alexandre (83.17-33)

*Note* – Ce passage n'est pas homogène : la section (III), introduite par φησὶ, expose l'appréciation portée par Aristote sur l'argument, et elle est certainement empruntée au *Peri Ideôn*, parce que ce φησὶ ne peut pas renvoyer au texte de la *Métaphysique*, où l'on ne trouve pas le détail de cette critique. Au contraire, les sections (II) et (IV) relèvent de la méthode exégétique ordinaire d'Alexandre, c'est-à-dire qu'elles entendent expliquer la lettre du texte de la *Métaphysique* en s'appuyant pour l'essentiel sur le texte lui-même : (II) explique οἱ ἀκριβέστατοι τῶν λόγων (990b 15) et (IV) revient sur l'usage de la première personne du pluriel (990b 16) et cherche à expliquer un emploi inhabituel du mot γένος (990b 17). Il y a peut-être cette différence entre (II) et (IV), que (II) pourrait s'appuyer sur des éléments provenant du *Peri Ideôn*, alors que (III) nous montre simplement Alexandre aux prises avec les difficultés d'un passage à propos duquel il ne dispose d'aucune source autorisée.

**[II] [83.17]** Cet argument – celui qui produit des Idées des relatifs aussi – est déjà un premier argument qui semble être plus soigné et plus exact, et convenir de façon plus directe à la démonstration des Idées. De fait, cet argument ne semble pas établir simplement, comme ceux qui précèdent, que le [20] terme commun est quelque chose < de distinct > à côté des objets particuliers, mais qu'il est un modèle des choses d'ici, qui existe pleinement (κυρίως ὄν) ; or on estime que c'est là ce qui caractérise les Idées.

Nous avons dit plus haut (p. 121) pourquoi ces lignes ne nous paraissent pas provenir directement du *Peri Ideôn*. Leur but est de préciser et de justifier l'emploi de l'adjectif ἀκριβέστατοι (ou ἀκριβέστεροι) à propos de l'argument de l'égal. La notion d'ἀκριβεία, qu'il est commode de rendre en français par 'rigueur', peut – tout comme le mot français – recouvrir différentes exigences, notamment celle de conduire à une conclusion nécessaire et celle de conduire exactement à la conclusion visée. Les deux aspects sont d'ailleurs présents dans le passage de la *Métaphysique*, puisque Aristote parle d'arguments qui 'ne débouchent pas nécessairement sur un *sullogismos*' (990b 10) et d'arguments qui aboutissent à poser des Idées 'd'objets dont nous ne pensons pas qu'il y en ait' (990b 11). Au-delà de cet éclaircissement de vocabulaire, il s'agit de comprendre le rôle que joue cette notion dans la façon dont Aristote a classé, ou du moins ordonné, les arguments qu'il évoque et discute (car il n'est pas certain qu'il ait recherché une classification au sens strict).

L'explication d'Alexandre consiste à dire que les arguments précédents ne sont pas aussi appropriés à prouver l'existence d'Idées telles que Platon les conçoit, parce qu'ils n'établissent à leur sujet qu'une seule propriété, nécessaire mais non suffisante : ils n'aboutissent qu'à affirmer l'existence de termes communs, sans établir quoi que ce soit quant à leur statut ontologique, ce que l'argument de l'égal fait au contraire dans son dernier moment (le passage de la conclusion 'intermédiaire' à la conclusion définitive) en posant que l'Idée de l'égal existe par soi et est cause du fait d'être *égal* pour les objets égaux.

Il resterait à savoir si Aristote lui-même faisait cette comparaison entre les arguments, ou si c'est Alexandre qui conjecture cela pour rendre compte de la formule οἱ ἀκριβέστατοι τῶν λόγων. Quoi qu'il en soit, cette explication est très pertinente ; elle précise une différence importante entre les critiques adressées à l'argument de l'égal et celles qui ont été opposées aux trois premiers arguments. Le passage de la *Métaphysique* dit en effet que ceux-ci aussi, ou du moins certains d'entre eux, conduisent à admettre des Idées non souhaitées (990b 10-11), tout comme l'argument de l'égal conduit à admettre des Idées de relatifs ; mais ce n'est pas de la même façon ni pour la même raison. Les arguments de la première série aboutissent à une notion d'Idée qui est trop large parce qu'elle n'est pas assez déterminée en compréhension. Elle ne satisfait qu'à l'un des deux critères de l'Idée, le critère dialectique ; de sorte qu'elle peut inclure d'autres sortes de termes 'prédiqués en commun'. Au contraire, l'Idée de l'égal produite par notre argument est (ou serait) incontestablement une Idée platonicienne de plein droit ; si elle doit être rejetée, c'est, nous allons le voir, parce qu'elle entre en conflit avec d'autres points de la doctrine.

*Note* – Pourquoi Alexandre désigne-t-il ici notre argument comme 'un premier argument' (εἰς) ? Est-ce parce qu'il pense à d'autres arguments qui aboutissent à des Idées de relatifs ? Ou bien veut-il dire simplement que c'est le premier des arguments de la série des arguments 'plus rigoureux' ? Le μὲν οὖν d'Alexandre (83.17), ainsi que le pluriel οἱ μὲν dans le texte de la *Métaphysique* (990b 16) suggèrent la première solution, mais nous ne disposons d'aucune information qui nous permette de supposer plausiblement ce que pouvaient être le ou les autres arguments.

[III] [83.22] Aristote dit que cet argument produit des Idées des relatifs aussi ; en tout cas, la présente démonstration s'appuie sur le cas de l'*égal*, qui fait partie des relatifs. Or, (**obj. 1**) ils n'iaient qu'il existe des Idées des

relatifs parce que, selon eux, les [25] Idées existent par elles-mêmes, étant des sortes de substances, alors que l'être des relatifs consiste dans la relation qu'il y a entre eux. En outre, **(obj. 2)** si l'*égal* est égal à un < autre > *égal*, il y aura une pluralité d'Idées de l'*égal*. Car l'*égal-en-soi* < doit être > égal à un *égal-en-soi*, car s'il n'est égal à rien, il ne sera même pas 'égal'. Enfin, **(obj. 3)** il faudrait, en vertu du même argument, qu'il existe des Idées des inégaux : car ce sont les mêmes conditions (*ὁμοίως γὰρ*) qui feront qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas d'Idées pour des opposés. Or on [30] admet, et ils l'admettent aussi eux-mêmes, que l'inégal existe sous de nombreuses formes (*ἐν πλείοσιν εἶναι*).

Comme nous l'avons vu plus haut, la phrase qui introduit cette critique – et en particulier le 'en tout cas ...' – suggère fortement que la relation de l'argument à une catégorie des 'relatifs' est problématique et peut-être accidentelle. Le passage du *Phédon* (74a - 75b) peut corroborer cette supposition, car il n'envisage pas de généralisation aux relatifs ni même à certains autres relatifs, mais au *beau*, au *bon*, au *juste* et au *pieux* (75d). Il y a cependant des raisons de penser que ces notions se prêtent moins bien que celle de l'*égal* au type de démonstration visé ici. Le point crucial est la prémisse (B, a') : dans le cas du *juste*, il ne serait pas impossible de soutenir que toutes les situations ou actions que nous appelons 'justes' 'sont proprement ce qui est indiqué par le prédicat, comme lorsque nous appelons *homme* Socrate et Platon' ; de fait on ne disposerait pas d'un test simple pour montrer que ce n'est pas le cas (même s'il y a dans le *Phédon* un argument éthique, mais essentiellement intuitif, à cet effet, 68c - 69b)

La critique avance trois objections, simplement juxtaposées et séparées par *ἔτι ... ἔτι ...*, dans un style qui rappelle la seconde partie de *Métophysique* A 9.

- (obj. 1)** les Idées sont censées être des entités existant par elles-mêmes, alors que l'être d'un relatif consiste dans sa relation qu'il a avec un autre terme ;
- (obj. 2)** si un égal est nécessairement égal à un autre égal, il ne peut pas exister un unique égal-en soi ;
- (obj. 3)** s'il y a une Idée de l'égal, alors il doit y en avoir aussi une de l'inégal ; or l'inégal existe sous une multiplicité de formes.

La seconde objection peut être considérée comme un corollaire de la première ; toutes deux s'appuient sur une définition des prédicats relatifs, rappelée à propos de l'objection n°1 : 'l'être des relatifs consiste dans la

relation qu'il y a entre eux (comme par exemple *esclave* et *maître*, ou le *double* et sa *moitié*). Cette définition est présentée (et discutée) dans les *Catégories* : 'se disent relativement à quelque chose (πρὸς τι) tous les termes dont on dit qu'ils sont cela même qu'ils sont, *d'autre chose*' (ch. 7, 6a 36-37) ; mais elle remonte à Platon : la même formule se retrouve dans le *Banquet* (199c-e), dans la *République* (IV, 439a), dans le *Théétète* (204e) et surtout dans le *Sophiste* (255c-e), où elle sert à caractériser le genre de l'Autre. Sans entrer dans l'interprétation de ce dernier passage, on se contentera de noter que pour Platon cette formule semble bien indiquer une forme problématique et imparfaite de l'être, et qu'elle est la contradictoire d'un trait essentiel de la substance, souvent employé par Aristote comme test de substantialité : une substance est ce qu'elle est 'sans < avoir pour cela besoin > d'être autre chose' (οὐχ ἕτερόν τι ὄν).

Par ailleurs, l'objection n°1 ressemble fort à celle qu'on trouve un peu plus loin, sous une forme plus développée, dans le texte de la *Métaphysique* : 'd'après la conception qui nous a conduits à affirmer l'existence des Idées, il y aura des formes [non seulement des substances, mais encore] de toutes sortes d'autres objets (...). Alors que selon la nécessité, et d'après les opinions au sujet des formes, si les formes sont participables, il est inévitable qu'il n'y ait d'idées que des substances (990b22 - 991a8). La parenté entre cet argument et ceux tirés du *Peri Ideôn*, en particulier l'argument de l'égal, est d'ailleurs relevée explicitement par Alexandre (89.1). La différence est que dans ce passage l'objection met en œuvre la notion de participation ainsi que des difficultés concernant le statut des principes ; cette objection semble donc appartenir à une forme plus complète et plus systématique de la critique de la doctrine des Idées – une forme comparable à celle qu'on trouve dans le reste du chapitre A 9 et dans les livres M et N de la *Métaphysique* – ce qui, soit dit en passant, suggère par contraste que le *Peri Ideôn* se place encore dans la perspective d'une critique interne de la doctrine.

Il reste à savoir si et comment ces trois objections peuvent être présentées de façon plausible comme une explicitation de la formule obscure de la *Métaphysique* : les relatifs 'dont nous nions qu'il y ait un genre en soi (εἶναι καθ' αὐτὸ γένος)'. C'est ce qu'Alexandre tente de faire dans la dernière section :

[IV] [83.30] Ici encore, Aristote s'inclut dans cette opinion et la présente comme étant < aussi > la sienne, puisqu'il dit : '... dont nous nions qu'il y

ait un genre par soi' ; et il emploie 'genre' au sens d'existence' ou de 'nature', s'il est vrai que le relatif se présente comme un *surgeon*, comme il l'a écrit ailleurs.

En proposant de substituer la notion d'*existence* ou de *nature* à celle de *genre*, Alexandre règle d'un coup la question, et peut passer sans difficulté de l'énoncé de la *Métaphysique* à l'objection n°1 : les relatifs ne peuvent pas 'exister par eux-mêmes'. Mais on peut s'interroger sur cette façon d'interpréter le mot *γένος* ; nous ne connaissons pas de parallèle qui permette de la justifier. La phrase de l'*Éthique* à *Nicomache* dont Alexandre se prévaut pour la proposer : 'car le relatif semble bien être un *surgeon* et un accident de l'étant' (*παραφύαδι γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος*, 1096a 21-22) ne dit rien de tel. Le contexte dans lequel elle apparaît – la discussion de la doctrine des Idées au début du livre I du traité – est certes apparenté au nôtre, mais la métaphore du 'surgeon' sert simplement à illustrer la thèse que 'ce qui est par soi, c'est-à-dire la substance, est antérieur par nature à ce qui est relatif' : c'est précisément la thèse de l'objection n°1, ce qui ne nous avance guère. La raison pour laquelle Alexandre se réfère à ce passage précis – parmi tant d'autres dans lesquels Aristote rappelle le statut ontologiquement inférieur des relatifs – est probablement l'emploi du mot *παραφύας*, dont l'étymologie renvoie à la notion de nature (*φύσις*), de sorte que par le biais d'une équivalence entre 'nature' et 'existence', 'il n'en existe pas de genre par soi' voudrait dire 'c'est un genre d'objets qui n'existent pas par eux-mêmes' – ce qui paraît difficile à admettre.

Une interprétation plus conforme au sens ordinaire de *γένος* serait remarquer que 'égal' se dit à propos de traits et d'objets relevant de différentes classes naturelles, comme nous l'avons vu (on parle de longueurs égales, de poids égaux ou de temps égaux, etc.). Cette interprétation a été proposée par Ross dans son commentaire à la *Métaphysique*<sup>13</sup>. Ross ne la développe pas davantage ; mais si l'on considère que pour Platon (d'après le témoignage de *Métaphysique* B3, 998b 4-8) le genre est un élément de la définition et, au-delà, peut-être, un élément et un principe des choses elles-mêmes, on peut faire le lien avec les objections de notre passage. Le nerf de l'argument serait que seuls les prédicats du type *substance* s'organisent selon un emboîtement de classes (espèce et genres) bien ordonné ; dans cette perspective, les Idées de relatifs ne

<sup>13</sup> Ross 1924, I p. 194.

seraient pas régulières dans la mesure où elles ne sont pas susceptibles d'une analyse dialectique comme celles que l'on trouve dans le *Sophiste* ou le *Politique*.

On a pu<sup>14</sup> suspecter la critique d'Aristote d'être un *two-level paradox* et donc d'être déloyale, dans la mesure où elle demande qu'il n'y ait pas de contradiction entre ce que l'Idée est censée être *en tant qu'idée* et ce *dont* elle est l'Idée ; mais ces deux passages (celui du *Peri Ideôn* et celui de la *Métaphysique*) semblent signifier clairement qu'une confusion entre les deux niveaux était présente au moins implicitement dans la doctrine elle-même, ou du moins qu'Aristote (ou Alexandre) pouvait penser de bonne foi qu'elle s'y trouvait. Pour parler le langage de Descartes, on dira que Platon n'a probablement pas cherché, et en tout cas n'a pas réussi, à distinguer les prédicats 'formels' (ceux qui s'appliquent à l'Idée en tant qu'Idée) des prédicats 'objectifs' (ceux qui s'appliquent à l'Idée de X en tant qu'Idée *de X*, c'est-à-dire en tant qu'elle est 'X lui-même'). Lorsqu'il s'interroge sur les prédicats les plus généraux de la Forme en tant que Forme (comme dans le *Sophiste*), il tente de les atteindre au moyen des termes les plus généraux dans lesquels les Formes s'analysent. On peut donc penser que les *two-level paradoxes* ne sont pas utilisés ici contre Platon de façon malveillante, même si Aristote les a plus tard diagnostiqués comme des sophismes.

## 7. Bilan et conclusion

Nous espérons que la présente étude puisse permettre de mieux comprendre le texte d'Alexandre et de mieux se représenter l'argument de l'égal et sa signification dans une perspective platonicienne. Le principal obstacle à la compréhension du texte résidait à notre sens dans la formule difficile εἰ δὲ καὶ δεῖξάτο τις. Une fois ce nœud dénoué, et sur la base des hypothèses que nous avons posées, une analyse attentive au détail permet de reconnaître un argument cohérent et, pourrait-on dire, légitimement platonicien, parce qu'il met en œuvre des notions et des thèses que l'on retrouve dans les Dialogues. Deux points sont particulièrement intéressants de ce point de vue :

<sup>14</sup> Owen 1968.

- l'argument expose et argumente de façon précise le passage d'une conception purement dialectique de l'Idée, comme corrélatif des actes de connaissance réussis, à une conception ontologique et même physique comme objet existant par soi et comme cause ('formelle' et 'finale' dans le langage aristotélicien) ;
- pour ce faire, il utilise de façon particulièrement nette le schème du couple  $\{image, modèle\}$ , qui est un trait caractéristique de la doctrine des Idées, ou du moins de la façon dont Platon l'expose et entend la rendre plausible à des lecteurs ou auditeurs novices : son souci de déterminer le statut ontologique des images et d'intégrer cette ontologie de l'image à une ontologie globale, dont elle nous donne en quelque sorte la clef. On peut en effet se demander pourquoi Platon a accordé autant d'intérêt et d'importance à la question du statut ontologique des *images*, comme on le voit notamment au fait qu'en *République* VI, une section spéciale du diagramme ontologique de la Ligne leur est réservée. La réponse à cette question est que la relation qui existe entre l'image et son modèle dans le monde empirique, relation qui est censée être familière et claire pour tous ('sauf les aveugles, bien entendu' – cf. *Sophiste* 239e - 240a), nous donne la clef de l'ensemble du diagramme de la Ligne : car la relation (moins évidente) entre le visible et l'intelligible, et celle (encore moins évidente) qui existe au sein de l'intelligible entre les deux ordres de réalités qui le constituent, sont *analogues* à celle qui existe entre l'image et son modèle (elles s'expriment par le même rapport mathématique de deux grandeurs inégales, *République* VI, 509d).

La partie critique du passage d'Alexandre (83.22-33) est, on l'a vu, plus délicate à interpréter. Il est difficile de délimiter avec certitude ce qui, dans ce passage, est proprement aristotélicien et ce qui revient au commentateur. La difficulté tient notamment à la formule de la *Métaphysique* ὄν οὐ φαμεν εἶναι καθ' αὐτὸ γένος. L'explication proposée par Alexandre est peu convaincante, de sorte qu'on peut se demander si ce n'est pas par suite d'un malentendu que le commentateur en vient à introduire les trois objections qui sont la substance de la critique d'Aristote. Nous n'avons pas de réponse entièrement satisfaisante à cette question, qui demanderait peut-être une enquête plus poussée sur les usages et la valeur du terme γένος chez Aristote.

En revanche, le style de ces quelques lignes suggère fortement qu'Alexandre est en train d'exposer un matériau qu'il a trouvé chez Aristote (et dans cette hypothèse, le plus probable est que sa source soit le *Peri Ideôn*). Par ailleurs nous avons vu que l'idée sur laquelle reposent les deux premières objections se retrouve – sous une forme plus développée – quelques lignes plus loin dans la *Métaphysique*.

Enfin, sans nous engager plus profondément dans la discussion sur la valeur de ces objections, nous pensons avoir montré qu'on ne doit pas considérer qu'elles sont spécieuses ou de mauvaise foi.

*ARISTOTELIS DE IDEIS*  
THE FORMS DESTROY THE PRINCIPLES  
(ALEX., *IN MET.* 85.15 - 88.2)

Laura M. CASTELLI  
(University of Cambridge)

**1. Introductory remarks**

Alexander's commentary on Aristotle's *Met.* A9, 990b 17-22 (*In Met.*, 85.15 - 88.2) reports a series of arguments exposing some of the difficulties deriving from the arguments used in support of Ideas and concerning the "principles" (*ἀρχαί*). Whatever these principles are, the supporters of Ideas hold them in even higher esteem than Ideas themselves. In addition to the specific difficulties raised by the single arguments (on which see §3), three main overarching issues emerge.

Firstly, the arguments reported in the Commentary make it clear that in Alexander's view the "principles" alluded to in Aristotle's text are the One and the Indefinite Dyad, i.e. the pair of polar principles which figure prominently in Aristotle's reports about a development of Plato's metaphysics according to which the One and the Indefinite Dyad would turn out to be principles of all things that are by being the principles of Ideas themselves. For facility of reference, I shall henceforth refer to the One and the Indefinite Dyad as "Principles" (whereas I use "principles" for any other occurrence). Aristotle was familiar with various versions of this doctrine and it is therefore certainly not absurd to think that the "principles" alluded to in the passage in *Met.* A9 are the Principles (in fact, I think they are). However, not all modern interpreters have been ready to embrace this identification and this has had consequences not only for the interpretation of Aristotle's text, but also for the inclusion (or, rather, exclusion) of this portion of Alexander's commentary in what remains of

Aristotle's treatise *De ideis*. In particular, the discussion of whether Alex., *In Met.*, 85.15 - 88.2 reports argument stemming from the *De ideis* is intertwined in the literature with various assumptions about what Aristotle can or cannot have had in mind in the allusions to further arguments which show the incompatibility between Ideas and some more basic "principles" in *Met.* A9, 990b 17-22. I shall address these general and to some extent preliminary issues in §2.

Secondly, and apart from the consequences of the expectations about what can be legitimately alluded to by Aristotle in *Met.* A9, 990b 17-22, one can raise a more general question about how the arguments in Alex., *In Met.*, 85.15 - 88.2 are supposed to fit in the *De ideis* if they belong there in the first place – rather than, for example, in the *De bono*, which is mentioned at 85.17<sup>1</sup>. At 85.17, however, Alexander refers to the books *περι τὰγαθοῦ* as well as to a previous passage in the *Metaphysics* (presumably *Met.* A6, 987b 18-23, 988a 7-15) as the places where Aristotle has "said and recorded (εἶρηκε καὶ ἱστόρηκεν)" that the principles (ἀρχαί) are the One and the Indefinite Dyad. The issue of the relation between these arguments (and, more generally, the treatise *On ideas*) and the treatise *On the good* would deserve a much more detailed discussion than I can provide here, but at least one point must be mentioned. As far as we know, it does not look like the *De bono* was meant to be or include any polemical discussion of Plato's philosophy rather than a report of Plato's doctrine of the Principles, presumably stemming from his famous lecture *On the Good*. Furthermore, as we shall see in greater detail in the analysis of the arguments, the doctrine of the Principles as such is not really discussed or addressed in any detail: the focus remains on Ideas throughout. All arguments are supposed to show an inconsistency within Platonic metaphysics *due to the theory of Forms and the assumptions on which the latter rests* and the upshot of all arguments is that the arguments in support of Forms turn out to be self-refuting. By removing the "principles" they end up removing the Forms which are supposed to derive from those principles. In this respect, the arguments we find in Alexander's Commentary are quite different from the arguments Aristotle

<sup>1</sup> The view that this section of Alexander's commentary stems from the *De bono* rather than from the *De ideis* is argued for by Cherniss 1944, p. 300-302. Cherniss' arguments are accepted by Ackrill 1952, especially p. 103-104, while they are rejected by Mansion 1949, p. 197-198; Berti 1997, p. 153-154; Leszl 1975, p. 281-285. Fine 1993 does not comment on this section of Alexander's commentary.

resorts to elsewhere to address issues concerning the theory of the Principles as such and fit well in a treatise meant to emphasize the difficulties linked to the theory of Forms. I shall discuss the nature of the incompatibility between Principles and Forms as it emerges from these arguments in §4.

Thirdly, there is a general issue as to the precise identification of the philosophical backdrop of the arguments in this section. We know that different exponents of the old Academy came up with different accounts of how Forms and Principles fit together (if at all) within a unified metaphysical theory. In particular, it seems that a pivotal role in the conciliation of these two pieces of doctrine was played by the identification of Ideas with (some) numbers and this identification was carried out in very different ways, for example, by Plato (who distinguished between ideal numbers, which are to be identified with Ideas, and mathematical numbers) and by Xenocrates (who identified Ideas with numbers without distinguishing between ideal and mathematical numbers)<sup>2</sup>. In the course of §3 I shall clarify whether any specific doctrine among those circulating in the old Academy is presupposed by any of the arguments.

## 2. Aristotle, *Met.* A9, 990b 17-22, the “principles” and the inclusion of Alex., *In Met.* 85.15 - 88.2 in *De ideis*

Alexander’s *In Met.* 85.15 - 88.2 reports Alexander’s comments on Aristotle, *Met.* A9, 990b 17-22. This is what Aristotle’s text says<sup>3</sup>:

Ὅλως τε ἀναιρουσιν οἱ περὶ τῶν εἰδῶν λόγοι ἃ μᾶλλον εἶναι βουλόμεθα [οἱ λέγοντες εἶδη] τοῦ τὰς ιδέας εἶναι· συμβαίνει γὰρ μὴ εἶναι τὴν δυάδα πρώτην ἀλλὰ τὸν ἀριθμὸν, καὶ τὸ πρὸς τι τοῦ καθ’ αὐτό, καὶ πάνθ’ ὅσα τινὲς ἀκολουθήσαντες ταῖς περὶ τῶν ιδεῶν δόξαις ἤναντιώθησαν ταῖς ἀρχαῖς [and in general, the arguments about the Forms (εἰδῶν) remove the things which we, as proponents of the Forms (εἶδη), want to be even more than we want Ideas (ιδέας) to be: for it turns out that not the dyad, but rather number is first, and that what is relative to something is prior to what is in its own right, as well as all things that some people, following the opinions about Ideas, opposed to the principles]<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Both Speusippus and Aristotle rejected the theory of Forms.

<sup>3</sup> I translate the text of Primavesi’s edition in Steel 2012, p. 502-503.

<sup>4</sup> The parallel text in *Met.* M4, 1079a 14-19 is slightly different, not only in that verbs which in A9 are in the first person plural appear in the third person plural in M4, but also in that the unwelcome consequences of the theory of Forms are spelled out in a more

This short text is problematic in several respects. To start with, modern interpreters tend to distinguish between (at least) two versions of the theory. The first version, portrayed in Plato's middle dialogues, simply associates Forms with universals which are the objects of definition and stable (scientific) knowledge. The second version is a sort of Pythagorizing development of the first: Forms are identified with numbers of some sort. This version of the theory is mentioned by Aristotle at various places (e.g. in *Met.* A6) and it is this version of the theory which is usually linked to the identification of two ultimate Principles, the One and the Indefinite Dyad, which turn out to be principles of all there is by being principles of Ideas and numbers.

The distinction between these two versions or two phases of the theory of Forms seems to be backed up by the way in which Aristotle describes his plan of discussion of immobile substances in *Met.* M4. In particular, *Met.* M4, 1079a 14-19, which is parallel to *Met.* A9, 990b 17-22 (i.e. the passage on which Alexander comments), seems to fall under the explicit qualification at 1078b 10-12<sup>5</sup> that Aristotle is going to consider the nature of Forms as they were conceived of by their first supporters, i.e. without attaching the nature of numbers to them. This explicit qualification may make room for the expectation that the arguments alluded to in *Met.* M4, 1079a 14-19 (i.e. the arguments alluded to in *Met.* A9, 990b 17-22) are independent from the theory of Ideas as numbers. Although no similar explicit qualification can be found in *Met.* A9, modern interpreters tend to divide *Met.* A9 into two parts. The partition is based on the observation that the first part of the chapter (990a 33 - 991b 9) seems to deal with objections to the first version of the theory of Forms, while the second part (991b 9 - 993a 10) seems to deal with the second version of the theory<sup>6</sup>. If one takes this partition of the chapter seriously, this may

articulated form: “ὅλως τε ἀναιρουῦσιν οἱ περὶ τῶν εἰδῶν λόγοι ἅ μᾶλλον βούλονται εἶναι οἱ λέγοντες εἶδη τοῦ τὰς ἰδέας εἶναι· συμβαίνει γὰρ μὴ εἶναι πρῶτον τὴν δυάδα ἀλλὰ τὸν ἀριθμὸν, καὶ τούτου τὸ πρὸς τι καὶ τοῦτο τοῦ καθ' αὐτό, καὶ πάνθ' ὅσα τινὲς ἀκολουθήσαντες ταῖς περὶ τῶν εἰδῶν δόξαις ἤναντιώθησαν ταῖς ἀρχαῖς [and in general, the arguments about the Forms remove the things which the supporters of Forms want to be even more that they want Ideas to be: for it turns out that not the dyad, but rather number is first, and that what is relative to something is prior to the latter and that it is prior to what is in its own right, as well as all things that some people, following the opinions about Ideas, opposed to the principles]”.

<sup>5</sup> Cf. M1, 1076a 26-32 about the overall structure of the discussion.

<sup>6</sup> For a detailed analysis of the two parts of the chapter and some discussion of the distinction between the two versions of the theory of Forms see Frede 2012 and Crubellier 2012.

impact our expectations about what can and what cannot figure in the arguments alluded to in A9, 990b 17-22 and, indirectly, on the assessment of what we find in the corresponding part of Alexander's Commentary. For A9, 990b 17-22 falls within the first part of A9, i.e. the part in which Aristotle is allegedly dealing with the objections concerning the first version of the theory of Forms. It should be stressed, however, that it is far from clear that in A9 we can find any clear-cut partition at 991b 9 along the lines of M<sup>7</sup>.

A strictly related issue is what "the things which we, as proponents of the Forms, want to be even more than we want Ideas to be" and "the principles" in Aristotle's text refer to. As we shall see, Alexander (followed, for example, by Ross in his notes on the *Metaphysics*<sup>8</sup>) takes the reference to be to the Principles (the One and the Indefinite Dyad) often reported and criticised by Aristotle at different places in his writings. The reason why this point is directly related to the issue whether the theory of Ideas as numbers is presupposed by the arguments alluded to in this section is that the theory of Ideas as numbers can be regarded as a development of the earlier version of the theory of Forms with the precise aim of unifying the theory of Forms with the doctrine of the Principles<sup>9</sup>. Accordingly, if one approaches the text under the assumption that the arguments alluded to here are not supposed to have anything to do with the theory of Forms as numbers, one may also be sceptical about the inclusion of a reference to the theory of the Principles.

This is the line followed, for example, by Dorothea Frede in her analysis of the first part of A9<sup>10</sup>. D. Frede rejects Ross's (in my view: more natural) interpretation of Aristotle's text with the following argument:

Ross assumes that this section raises a new point: but he does so because he presupposes, with Alexander, that the 'two' in question is the infinite dyad, rather than the number 2, and therefore is not a continuation of the discussion of the middle theory of Forms. But given that the priority of 'number' *versus* 'two' is at stake, and that Aristotle frequently calls the

<sup>7</sup> See in particular Crubellier 2012, p. 298-304 about the continuous character of the discussion in A9.

<sup>8</sup> Ross 1924, p. 196.

<sup>9</sup> The general idea is that Forms as numbers are generated through the interaction of the One (in Aristotle's view: as a sort of formal cause) and the Indefinite Dyad (in Aristotle's view: a sort of matter).

<sup>10</sup> Frede 2012, p. 280-282. D. Frede's approach is in the wake of H. Cherniss and J.L. Ackrill's approach (see fn. 1).

number 2 ‘the dyad’, an anticipation of the discussion of the late mathemat-  
icised Forms is unlikely. (Frede 2012, p. 280).

However, it is not at all obvious that this section of Alexander’s commentary does not report arguments from the *De ideis*<sup>11</sup>. The text was added to what remains of the *De ideis* by Paul Wilpert on the basis of a detailed study of Alexander’s style and method of commentary<sup>12</sup>. Wilpert rightly stresses that Alexander is very careful in marking as tentative his own suggestions on how to interpret a problematic passage whenever he cannot rely on other texts by Aristotle to spell out allusions to further arguments or to solve philosophical issues emerging from Aristotle’s text. The certainty and the details with which the arguments in Alex., *In Met.* 85.15 - 88.2 are presented to spell out a mere allusion in Aristotle’s text strongly suggest that Alexander is relying on certain source. Wilpert’s assumption, that the source is the same as that from which the other arguments against the Ideas are drawn, seems quite natural and economical<sup>13</sup>, but let me emphasize that we are not in possession of conclusive evidence either way. Alexander may have had at his disposal a different source for Aristotle’s arguments and may have thought that he was in a position to identify the arguments alluded to in A9 with some confidence.

If Alex., *In Met.* 85.15 - 88.2 does report arguments from *De ideis*, then Alexander’s comments on Aristotle’s text do not simply reflect a “presupposition” which Ross shares: rather, they give an indication about the nature of the arguments Aristotle might be alluding to. But independently of whether one intends to use Alexander’s to interpret Aristotle’s A9, there does not seem to be any good reason to deny the Aristotelian origin of the arguments mentioned by Alexander’s in his commentary. In fact, in what follows I intend to show that Alexander’s text gives us a series of philosophically interesting arguments about a far-reaching difficulty within Platonic metaphysics and I also intend to show that the arguments reflect genuine Aristotelian worries and intuitions.

<sup>11</sup> See fn. 1 for references to the debate about the inclusion. The text is included both in Harlfinger’s edition in Leszl 1975 and in Golitsis’ new edition (and, for the reasons I explained in §1, in my opinion rightly so). The section was not included in Rose’s 1886 edition, p. 148-152.

<sup>12</sup> Wilpert 1940, p. 369-371 and p. 378-385.

<sup>13</sup> See p. 152 on why *De bono* seems a less likely candidate.

### 3. Alex., *In Met.* 85.15 - 88.2: An analysis of the arguments

Alex., *In Met.* 85.15 - 88.2 can be divided into two main parts. In the first part (85.15 - 86.23, Sections I-III below) he spells out the arguments leading to the unwelcome results explicitly mentioned by Aristotle, i.e. that the dyad loses its priority and that what is relative turns out to be prior to what is in its own right. In the second part (87.4 - 88.2 corresponding to Sections IV-VIII below) Alexander sums up the further arguments alluded to but not explicitly mentioned by Aristotle in the final lines of the passage in A9. In this sense there is no evidence in Aristotle's text on which we can rely in order to assess whether these arguments were those alluded to by Aristotle himself.

#### Section I (85.15-21): Alexander's introduction

The way in which Alexander introduces his comments on Aristotle's passage is relevant in that it spells out the general upshot of the arguments:

[I] Μᾶλλον μὲν καὶ μάλιστα βούλονται τὰς ἀρχὰς εἶναι· αἱ γὰρ ἀρχαὶ αὐτοῖς καὶ αὐτῶν τῶν ἰδεῶν εἰσιν ἀρχαί. ἀρχαὶ δὲ εἰσι τό τε ἓν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ὡς πρὸ ὀλίγου τε εἴρηκε καὶ ἰστόρηκεν αὐτὸς ἐν τοῖς Περὶ τὰγαθοῦ· ἀλλὰ καὶ τοῦ ἀριθμοῦ ἀρχαὶ αὐταὶ κατ' αὐτούς. ταύτας δὴ φησι τὰς ἀρχὰς τοὺς λόγους τούτους τοὺς κατασκευάζοντας τὰς ἰδέας ἀναιρεῖν· ἀναιρουμένων δὲ τούτων ἀναιρεθήσεται καὶ τὰ μετὰ τὰς ἀρχὰς, εἴ γε ταῦτα ἐκ τῶν ἀρχῶν, ὥστε καὶ αἱ ἰδέαι [even more <than Ideas> and most of all they want the principles to be: for them the principles are also principles of the Ideas. And principles are the One and the Indefinite Dyad, as he himself said a little earlier<sup>14</sup> and spelled out in the books *About the Good*; and these are, according to them, also the principles of number. He says, then, that arguments of this sort, which are meant to establish the Ideas, remove such principles, and, once these are removed, also the things that come after them will be removed, if indeed the latter are from the principles; so that Ideas <will be removed> as well].

Although in the course of the arguments Alexander emphasizes that Forms themselves are meant to be some sort of principles, “the principles” Aristotle mentions in the corresponding passage are meant to be principles of Ideas as well as of numbers. The vocabulary of “removing” (85.20: ἀναιρεῖν) and “establishing” (85.19-20: κατασκευάζειν) derives from Aristotle's description of dialectical exchanges in the *Topics*, where

<sup>14</sup> Presumably in *Met.* A6, 987b 18-23, 988a 7-15.

one discussant typically tries to “remove” the claim that the opponent intends to uphold or to “establish” the claim that the opponent intends to deny. The vocabulary is adopted by Alexander throughout his writings<sup>15</sup>. In this passage these verbs have as their direct object Ideas and Principles (rather than claims). One possible reading of these constructions is that the arguments that are meant to establish the claim that Ideas exist end up removing the claim that such Principles exist and, thereby, the claim that Ideas exist.

This reading emphasizes the relations of logical dependence between claims, and, in particular, between claims of existence. However, it is not completely obvious that this “logical” reading fully captures the argumentative strategy of this section. Firstly, one might wonder whether it is actually true that the claim that Ideas exist depends logically on the claim that Principles exist. In fact, it seems perfectly possible to assert that Forms exist while denying that Principles exist. Secondly, the general line of argument is based on the Platonic intuition that, if A has priority over B, B can be removed without removing A but, once A is removed, B is removed with it. This criterion of priority is mentioned by Aristotle in connection with what he calls priority “in nature” (φύσει)<sup>16</sup>, which suggests that the criterion was conceived of as a criterion for ontological (rather than merely logical) priority. In this sense, the claims about the things that “come after” the principles or are “from” them are perhaps better understood in the sense of ontological dependence between different types of objects (the principles and what they are principles of) rather than in the sense of logical dependence between claims. This seems in line also with the use of “removing” and “establishing” objects (rather than claims) in the constructions described above.

As we shall see in the next sections, the problems deriving from the theory of Forms to the theory of the Principles as such are not the final focus of the arguments. Rather, the final target of the arguments is the theory of Forms itself, as Alexander explicitly states: “so that Ideas will be removed as well”.

<sup>15</sup> On Alexander’s use of the vocabulary and methodology of the *Topics* see Castelli 2014.

<sup>16</sup> Arist., *Met.* Δ11, 1019a 2-4; cf. *Cat.* 12, 14a 29-35.

## Section II (85.21 - 86.3): Number turns out to be prior

[II.1] Εἰ γὰρ ἐπὶ πάντων ὧν τὸ κοινὸν κατηγορεῖται χωριστόν τε καὶ ἰδέα, κατηγορεῖται δὲ καὶ κατὰ τῆς ἀορίστου δυάδος ἢ δυάς, εἴη ἂν αὐτῆς πρῶτόν τι καὶ ἰδέα· οὕτως δὲ ἂν οὐκέτι ἀρχὴ εἴη ἢ ἀόριστος δυάς [for if in all cases in which what is common is predicated <what is common is> separate and is an Idea, and the dyad is predicated also of the indefinite dyad, there would be something, i.e. an Idea, which is prior to it; but in this way the indefinite dyad would not be a principle anymore].

[II.2] Ἄλλ' οὐδὲ ἢ δυάς πάλιν εἴη ἂν πρώτη τε καὶ ἀρχή· πάλιν γὰρ κἀκεῖνης ὁ ἀριθμὸς κατηγορεῖται ὡς ἰδέας· αἱ γὰρ ἰδέαι ἀριθμοὶ αὐτοῖς κεῖνται· ὥστε εἴη ἂν αὐτοῖς πρῶτον ὁ ἀριθμὸς, ἰδέα τις ὧν [but on the other hand, not even the dyad would be first and a principle: for number is in turn predicated of it in that the latter is an Idea (for they posit that Ideas are numbers); so that number, being a certain Idea, would be prior to it].

[II.3] Εἰ δὲ ταῦτα, ἔσται τῆς ἀορίστου δυάδος, ἣτις ἐστὶν αὐτοῖς ἀρχή, ὁ ἀριθμὸς πρῶτος, ἀλλ' οὐ τοῦ ἀριθμοῦ ἢ δυάς· εἰ δὲ τοῦτο, οὐκέτι ἂν ἀρχὴ ἐκεῖνη, εἴ γε μετασχεσει τινός ἐστι τοιαύτη [but if this is so, number will be prior to the indefinite dyad, which for them is a principle, and not the dyad to number. And if this is so, that [*scil.* the Indefinite Dyad] would not be a principle anymore, if indeed it is the sort of thing it is by participation into something<sup>17</sup>].

II.1-3 are based on the application of a series of assumptions about Ideas: (1) if x is predicated of several things, then x is separate and is an Idea; (2) if x is predicated of y, this is because y participates in x, i.e. y is what it is in virtue of its participation in x; (3) if y participates in x, x has ontological priority over y; (4) priority comes with generality: a higher degree of generality corresponds to a higher degree of priority; (5) Ideas are numbers.

I take it that none of these assumptions is uncontroversial, but some are more controversial than others at least in this context. (1) is familiar from the One Over Many. (2) and (3) capture relatively common assumptions about the relation between predication and ontological dependence

<sup>17</sup> “By participation into something” translates Golitsis’ text μετασχεσει τινός, which is Brandis’ conjecture, whereas the manuscripts have μετὰ σχέσεως τινός, “by means of some relation”. Michel Crubellier has pointed out to me that the conjecture is not necessary and rather unlikely, since μετασχεσις is a rare word, whereas σχέσις (which also occurs later in the next arguments) is the usual expression to indicate the category of the relatives in the imperial age. I agree on the linguistic point, but it seems to me that μετασχεσει gives a more perspicuous argument. In fact, the arguments in section III (86.3-23), where relation plays a pivotal role, do not rely (at least not primarily) on universal or common predication.

in the theory of Forms. None of (1)-(3) is questioned in the course of sections I-VIII. (4), however, seems at least superficially in contrast with the assumption at 87.9-10 that there are no relations of priority among Ideas and, more generally, among principles (see section V for some comments on this point). For Aristotle, however, (4) expresses a typical Platonic stance, despite the difficulties it involves. See, for example, *Met.* B3, 998b 14 - 999a 23 and, in particular, 998b 17 about the priority of genera and, more generally, of what is universal. More specifically, the argument in II.2 can be directly linked to a remark in *Met.* N1, 1087b 21-26. In N1 Aristotle discusses various versions of the theory of the Principles and, in this context, he specifies that the argument leading to the claim that what exceeds and what is exceeded, rather than the great and the small, should be assumed as principles is the same as the argument leading to the claim that number, rather than the dyad, is a principle. The argument rests on the assumption that what is more universal has priority: what exceeds and what is exceeded are more general than the great and the small in the same way in which number is more general than the dyad. However, Aristotle continues, this line of reasoning is not consistently followed by some Platonists who endorse the claim that what exceeds and what is exceeded are a principle but do not endorse the claim that number is a principle.

The argument in II.1 is based on (1)-(3) (the final line in II.3 makes the application of (3) explicit)<sup>18</sup>. One might wonder, however, whether a Platonist would accept the claim that the dyad (i.e.: being two) can be predicated of the Indefinite Dyad. Note that the way in which the relation between the Indefinite Dyad and the dyad is described in terms of predication of the latter of the former and in terms of participation of the former in the latter makes it clear that the dyad which is predicated of the Indefinite Dyad is an ideal dyad. At different places, Aristotle emphasizes that the Indefinite Dyad is conceived of as a sort of dual principle in the sense that it works as a principle of plurality (M7, 1081b 21-22, 1082a 13-15; M8, 1083a 11-14), but this does not make of it a two, i.e. a compound of two distinct items. Two comes to be once the duality in the Indefinite Dyad is “equalized” (e.g. *Met.* M7, 1081a 23-25; N4, 1091a 24-26) and the primary two or the definite dyad is kept distinct from the Indefinite Dyad (M7, 1081b 21-22, 1082a 13-15). Each of these

<sup>18</sup> But see fn. 17.

assertions is problematic and difficult to spell out in detail, but the general impression is that the Platonists who endorse the Indefinite Dyad as a Principle could have the resources to block the application of (1)-(3) to the case of the Indefinite Dyad and could in this way disarm the first argument. They would of course be left with the difficulty of explaining what the duality of the Indefinite Dyad is about if it is not about the Indefinite Dyad's being two, but this is a further problem.

The argument in II.2 builds on II.1, moving from the conclusion reached in II.1 that the Indefinite Dyad is a dyad, i.e. two. It then brings in (4) and (5) as further assumptions. The generality of the claim in the parenthesis ("for they posit that Ideas are numbers") suggests that this is not a restricted or specific assumption about some particular Ideas (e.g. the Ideas of numbers). If this is right, the argument as it is presented in Alexander's commentary does rely on the identification of Ideas with numbers, but does not seem to require any specific version of it. Once it is assumed that Ideas are numbers, one can apply (1)-(3) and end up with an Idea (the Idea of number) which is predicated of other Ideas, including the Idea of the dyad which, based on II.1, is in its turn predicated of the Indefinite Dyad. Based on (4), the Idea of number will enjoy priority over the Idea of the dyad and, a fortiori, over the Indefinite Dyad, which was assumed as a principle. II.3, which wraps up the whole section, makes it clear that what triggers the whole chain of arguments in II.1-3 (and later in III.1) is the application of (1)-(3) to the analysis of the Indefinite Dyad. As mentioned before, it is debatable whether a Platonist would have granted this application of (1)-(3) to the Indefinite Dyad, but it seems fair to ascribe (1)-(3) to a "standard" Platonist and it also seems fair to expect some explanation as to what the Infinite Dyad is supposed to be if it is not a standard dyad, i.e. a two.

### Section III (86.3-23): What is relative turns out to be prior

[III.1] Ἐτι δὲ ὑπόκειται μὲν εἶναι ἀρχὴ τοῦ ἀριθμοῦ, γίγνεται δὲ ὁ ἀριθμὸς κατὰ τὸν προειρημένον λόγον πρῶτος αὐτῆς· ἀλλ' εἰ ὁ ἀριθμὸς πρὸς τι (πᾶς γὰρ ἀριθμὸς τινὸς ἐστὶ), καὶ ἔστι πρῶτος ὁ ἀριθμὸς τῶν ὄντων, εἴ γε καὶ τῆς δυάδος ἣν ἀρχὴν ὑπέθεντο, εἴη ἂν κατ' αὐτοὺς τὸ πρὸς τι πρῶτον τοῦ καθ' αὐτὸ ὄντος. τοῦτο δὲ ἄτοπον· πᾶν γὰρ τὸ πρὸς τι δεύτερον. σχέσιν γὰρ προὑποκειμένης φύσεως τὸ πρὸς τι σημαίνει, ἥτις πρώτη τῆς συμβεβηκυίας σχέσεως αὐτῆ· παραφυσάδι γὰρ ἔοικε τὸ πρὸς τι, ὡς εἶπεν ἐν τοῖς Ἡθικοῖς [furthermore, it is assumed that it <scil. the Indefinite Dyad> is a principle of number, but number turns out to be

prior to it based on the previous argument. And if number is relative to something (for every number is <a number> of something), and number is the first among beings, if it is indeed even prior to the dyad which was assumed as a principle, then what is relative to something would be prior to what is in its own right according to them. But this is absurd: for all that is relative to something is secondary: for what is relative to something indicates a condition of a nature that is there before and which is prior to the condition which happens to belong to it. For what is relative to something resembles a side-growth, as he said in the Ethics].

[III.2] Ἄλλ' εἰ καὶ λέγοι τις εἶναι τὸν ἀριθμὸν ποσὸν ἀλλὰ μὴ πρὸς τι, εἴη ἂν ἐπόμενον αὐτοῖς τὸ ποσὸν τῆς οὐσίας πρῶτον εἶναι [but even if someone said that number is a quantity and not a relative, it would still follow that quantity is prior to substance].

[III.3] Ἔτι ἐπεται αὐτοῖς τὸ πρὸς τι τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρχὴν τε καὶ πρῶτον λέγειν εἶναι, καθ' ὅσον ἀρχὴ μὲν ἡ ἰδέα κατ' αὐτοὺς τῶν οὐσιῶν, ἔστι δὲ τῇ ἰδέᾳ τὸ εἶναι ἰδέα ἐν τῷ παραδείγματι εἶναι, τὸ δὲ παράδειγμα πρὸς τι· τινὸς γὰρ τὸ παράδειγμα παράδειγμα [furthermore, the claim that what is relative to something is a principle and prior to what is in its own right is a consequence of their position insofar as the Idea is, according to them, a principle of substances, but being an Idea for the Idea consists in being a paradigm, and the paradigm is relative to something: for a paradigm is a paradigm of something].

[III.4] Ἔτι εἰ ταῖς ἰδέαις τὸ εἶναι ἐν τῷ παραδείγμασιν εἶναι, εἴη ἂν τὰ πρὸς αὐτὰς γινόμενα καὶ ὧν εἰσιν αἱ ἰδέαι εἰκόνες εἰκόνων, οὕτως τε λέγοι ἂν τις πάντα τὰ κατὰ φύσιν συνεστῶτα πρὸς τι γενέσθαι κατ' αὐτούς· πάντα γὰρ εἰκόνες καὶ παραδείγματα [and again, if being an Idea consists in being a paradigm, the things that come to be with respect to them and of which there are Ideas would be images of them, and in this way one would claim that all things that are constituted according to nature turn out to be relative according to them; for all are images and paradigms].

[III.5] Ἔτι εἰ τὸ εἶναι ταῖς ἰδέαις ἐν τῷ παραδείγμασιν εἶναι ἔστι, τὸ δὲ παράδειγμα τοῦ πρὸς αὐτὸ γινομένου χάριν ἔστι, τὸ δὲ δι' ἄλλο ὄν ἀτιμότερον ἐκείνου, ἔσονται αἱ ἰδέαι ἀτιμότεραι τῶν γινομένων πρὸς αὐτάς [furthermore, if being for Ideas consists in being paradigms, and the paradigm is for the sake of what comes to be with respect to it, and what is in virtue of something else is less honourable than that, Ideas will be less honourable than the things which come to be with respect to them].

III.1-5 aim at one basic result: the theory of Forms ends up ascribing priority to what is relative over what is in its own right. All arguments presuppose that their subjects (the Dyad in III.1-2 and the Forms in III.3-5) are essentially something relative (a number in the case of the Dyad, paradigms in the case of Forms). This assumption is made explicit in III.3 (“being an Idea for the Idea consists in being a paradigm”).

III.1-2 move from the conclusion of section II that the Indefinite Dyad turns out to be a number and that number turns out to have priority over it. In this respect, III.1 builds on the criticism of the theory of Forms based on the unwelcome results that it has for the Principles. III.3-5, on the other hand, rest on the assumption that Forms are paradigms or models. There is a question as to how III.1-2 relate to III.3-5 and, in particular, as to why III.3-5 figure among the arguments which, within the framework of Alexander's commentary, relate to the Principles. More generally, there is an issue as to whether and in what way the very basic assumption of the priority of what is in its own right over what is relative to something else and the categorial distinction on which it is based relate to some conception of the Principles. Margherita Isnardi Parente, for example<sup>19</sup>, argues that the categorial distinction between what is in its own right and what is relative as well as the corresponding relations of priority and posteriority are strictly connected to the conception of the relation obtaining between the One and the Indefinite Dyad as well as to the relation obtaining between Ideas and sensible beings as they are developed by Xenocrates. The idea would be that the very nature of the Principles grounds the partition of beings into what is in its own right (or by nature) and what is relative to something as well as the relation obtaining between Ideas as paradigms and things participating in them. If this is true, this could give a reason to mention these arguments about the relations of priority between what is in its own right and what is relative in the context of the arguments concerning unwelcome consequences for the Principles. Since there might be further reasons to take at least some of the arguments in this section as addressing some specific aspects of Xenocrates' doctrines, one could take the arguments leading to the unwelcome ascription of priority to what is relative as linked to a specific version of the doctrine of the Principles and, correspondingly, of Ideas. At the same time, the categorial distinction between what is in its own right and what is relative to something else as well as the ascription of a paradigmatic role to Forms can be clearly found in Plato's Dialogues quite independently of any detailed elaboration of the metaphysics of the

<sup>19</sup> Isnardi Parente 1981, p. 139-142. See also p. 139 and p. 142-144 about Xenocrates' revisions of the conception of Ideas as paradigms. If this is taken as a distinctive Xenocratean development of the theory of Ideas, III.3-5 would address an aspect of Xenocrates' metaphysics and of its attempt at reconciling a theory of the Principles, a theory of Ideas and a theory of categorial differentiation.

Principles. In this sense, one could argue that III.1-5 are not so much about the Principles but rather against some very basic assumptions (and, in this sense, against some basic principles) of Platonic metaphysics.

We can now take a closer look at the text. Two shifts in terminology throughout the passage are worth emphasizing. First, Alexander systematically switches (both in III.1-2 and in III.3) between referring to the “Platonic/Academic” category of what is in its own right and the “Aristotelian” category of substance. Secondly, in III.3 he switches from the two-fold Platonic/Academic distinction between what is in its own right/what is relative to something else to a more articulated Aristotelian differentiation into substance/quantity/relative. The first shift does not seem to carry particular implications as to the Aristotelian origin of the argument(s) in which it appears in that Aristotle seems to take the primacy of substance over other categories as fairly uncontroversial, independently of whether and how further and more specific categorial distinctions are formulated (cf. *Met.* Δ1, 1069a 19-24; cf. Z1, 1028b 2-7). The second shift is more problematic in that it is used within an argument (the one in III.2) which is essentially based on Aristotelian ontology, whereas the other arguments seem to resort to conceptual tools all internal to Platonic/Academic ontology. This has led some interpreters to take III.2 as an additional comment by Alexander rather than as the report of an argument in Aristotle’s *De ideis*<sup>20</sup>.

I do not have a strong opinion on this point, but it should be emphasized that, although it is true that III.2 is framed in typical Aristotelian terms, both III.1 and III.2 voice Aristotelian views which a Platonist may want to resist. The claim that number belongs in the category of quantity can be found in *Cat.* 6, 4b 22-23, and *Met.* Δ13, 1020a 13, where quantity is defined as what is divisible into individual constituents, what is divisible into non-continuous parts is identified with plurality, and number is defined as a definite plurality. Different versions of the claim that number is a relative can be found in *Met.* A9, 991b 13-21; I6, 1056b 19-25, 1056b 32 - 1057a 7; cf. N1, 1088a 4-6. In A9 Aristotle spells out the claim that numbers are always numbers ‘of something’ in a similar way as in III.1: numbers are always determinations of the amounts of some

<sup>20</sup> According to Wilpert 1940 (p. 294, ll. 33-35) the passage in III.2 should be added to those collected by V. Rose. D. Harlfinger (in Leszl 1975, p. 34 ll. 1-2) and P. Golitsis, 71.16-17 print it as part of the *De ideis*. Mansion 1948, p. 197-198, and 1950 p. 408, Leszl 1975, p. 288, argue against the inclusion of these lines in the text of the *De ideis*.

substrate which is characterized by its own nature. In I6 and N1 number is described as what is measurable or measured by a (unit of) measure and as a plurality of units of a certain kind or characterised by a certain nature.

There is an issue as to the sort of theory which would be a suitable target for III.1-2. For Aristotle, there is only one type of number, i.e. the number which is the object of mathematical thought and sciences. Numbers and, more generally, quantitative determinations are ultimately determinations of substances which are thought of in isolation from any other property of substances<sup>21</sup>. The accounts of numbers as something relative or as quantities in III.1 and III.2 respectively must be understood with reference to this picture. However, it is far from obvious that a Platonist would concede either account of numbers. In his reports about Academic doctrines of numbers, Aristotle distinguishes between ideal numbers, i.e. Ideas conceived of as numbers, and numbers as intermediate entities between Ideas (with which they share the feature of being eternal) and perceptible beings (with which they share the feature of being indefinitely many, whereas each Idea is a unique specimen). With reference to this picture, intermediate numbers would be the object of mathematical sciences.<sup>22</sup> Note that Aristotle refers not only to ideal numbers, but also to intermediate numbers in a way which clearly suggests that they too are regarded as substances by their supporters<sup>23</sup>. Be this as it may, the chain of arguments in II.1-III.2 seems to require both the admission of ideal numbers and the acknowledgement that such numbers respond to the Aristotelian characterisation(s) of number. According to Aristotle's reports, Plato, Speusippus and Xenocrates held different views about the ontology of numbers: Plato clearly distinguished between ideal numbers and mathematical numbers. Speusippus only admitted mathematical numbers (and, more generally, gave up Ideas), with the consequence that the arguments in II.1-3 and, a fortiori, in III.1-2 would not apply to his views. Xenocrates is the only one who would have conflated ideal and mathematical numbers. Aristotle's criticism of the problematic ontology of ideal numbers in *Met.* M2-8 strongly suggests that it is far from obvious that ideal numbers are supposed to share the same properties

<sup>21</sup> A concise presentation of this approach can be found in *Met.* M3.

<sup>22</sup> For the distinction between ideal and mathematical number see, e.g., *Met.* N2, 1088b 34-35.

<sup>23</sup> See e.g. *Met.* M1, 1076a 10-32; N4, 1092a 7-8; cf. B1, 996a 13-15.

as mathematical numbers. In this respect, if my analysis of the arguments in III.1-2 and of the assumptions on which they are based is correct, it seems that the only plausible target for the arguments in III.1-2 would be Xenocrates' theory.

The use of the arguments based on the ontology of *number* and leading to the priority of *number* over the Indefinite Dyad as a step to argue for the unacceptable result that what is relative turns out to have priority over what is in its own right is a characteristic feature of these arguments. However, the criticism that the principle opposed to the One is ill-conceived in that it makes of some non-substance a principle of substances is voiced several times in Aristotle's writings. In *Met.* N1, 1088a 15 - 1088b 4, for example, Aristotle stresses that, no matter how one spells out the Indefinite Dyad (either as a dyad of the great and the small or as a dyad of the much and the few, etc.), one ends up saying that attributes of quantities or relatives grounded in quantities, i.e. non-substances, play the role of a principle of substances<sup>24</sup>. Aristotle also adds that since the Indefinite Dyad is relative, it cannot be the matter of anything – contrary to the assumption that makes the Indefinite Dyad the matter on which the One acts as a form. The latter piece of criticism might testify to Aristotle's interest in the interplay between categorial distinctions and the distinction of causal functions which may be alluded to in section III (see considerations above about the relation between the categorial distinction between what is in its own right and what is relative, the Principles and the paradigmatic role of Forms).

Note that, while the arguments in III.1-2 and III.3-5 focus on the Dyad and on Forms, Aristotle has in store further arguments to show that a similar conclusion, i.e. that what is not a substance ends up being a principle of substances, can be reached by analysing the function of the One. For if the One is understood as the measure, it is a relative, since a measure is always a measure of what is measurable or measured by it<sup>25</sup>. In this perspective, it seems that, *mutatis mutandis*, III.3-5 could be turned into tantamount arguments about the essential characterisation of the One as the measure and of anything else as what is measured or measurable by the measure.

<sup>24</sup> See also *Met.* N2, 1088b 28-35 about the attempts at avoiding the difficulties deriving from positing the unequal, i.e. a relative, as the principle opposed to the One.

<sup>25</sup> *Met.* N1, 1087b 33 - 1088a 14; see also references on p. 164 about number as a relative.

#### Section IV (87.4-8): Element and Principle as prior to elements and principles

[IV.1] Τοιοῦτοί τινές εἰσιν οἱ λόγοι οἱ διὰ τῆς τῶν ἰδεῶν θέσεως τὰς ἀρχὰς αὐτῶν ἀναιροῦντες [and the arguments which remove their principles through the hypothesis of Ideas are some arguments of this sort].

[IV.2] Εἰ τὸ κοινῶς τινῶν κατηγορούμενον ἀρχὴ τε καὶ ἰδέα ἐκείνων, κατὰ δὲ τῶν ἀρχῶν κοινῶς ἢ ἀρχὴ κατηγορεῖται καὶ κατὰ τῶν στοιχείων τὸ στοιχεῖον, εἴη ἂν τῶν ἀρχῶν πρῶτόν τι καὶ ἀρχὴ καὶ τῶν στοιχείων· οὕτως δὲ οὔτε ἀρχὴ οὔτε στοιχεῖον εἴη [if what is predicated in common of some things is a principle and an Idea of them, and the principle is predicated in common of the principles and the element of the elements, there would be something first and a principle of the principles and of the elements: but in this way <what was supposed to be a principle and an element> would neither be a principle nor an element].

IV.1 marks the beginning of the comments on the last sentence of Aristotle's passage (see p. 153): "as well as all things </results> that some people, following the opinions about Ideas, opposed to the principles". From now on Alexander presents arguments which are not explicitly hinted at in Aristotle's text.

The first of these arguments is the one we find in IV.2. The formulation of IV.2 is interesting in several respects. To start with, at 87.5-6 the phrasing 'a principle and an Idea' may be taken as assimilating principles and Ideas. This phrasing occurs within a formulation of assumption (1)<sup>26</sup>. The precise relation between principles and Ideas is a problem throughout sections I-VIII. For if it is true that Ideas are principles in that they are introduced as principles and causes of sensible objects, it is not that obvious that the Principles are supposed to be Ideas – rather than something beyond or over and above Ideas. In fact, the assumption of the One and the Indefinite Dyad as principles and elements of Ideas and of numbers may suggest precisely that the One and the Indefinite Dyad are not supposed to be Ideas to start with<sup>27</sup>. The problem of the identification (or

<sup>26</sup> See p. 159.

<sup>27</sup> Wilpert 1949, in part. p. 113-114, says that only the identification of the Dyad with an Idea is controversial, whereas the identification of the One with the Idea of the one is not particularly problematic. I am not sure this is true. In fact, even in Plato's Dialogues (*Resp.* 509b) room is made for a principle (the Good) "beyond what is" and it is not completely obvious that the Good in *Resp.* is an Idea along with other Ideas. Given that in Aristotle's report (see, e.g. *Met.* A6, 988a 14-15, where he is talking about Plato and not about some other exponent of the Academy) the One is identified with the Good, the identification of the One with something within the domain of Ideas rather than beyond

lack thereof) of the Principles with Ideas is particularly evident in section VI. The very fact that in VI.2 we find an argument explaining why the denial that the Indefinite Dyad is not an option suggests that the view that the Indefinite Dyad is not an Idea was an option envisaged by the supporters of the Principles.

More generally, all arguments in II, III and IV assume that the One Over Many can be applied without qualification independently of what the subject of a linguistic formulation refers to and of what the predicate expresses about that subject. For example, in the arguments we are considering, it does not seem to make a difference whether one considers claims about particulars or about the Principles nor whether the predicate is supposed to express an essential rather than an accidental property of it. In particular, in IV.2 ‘principle’ and ‘element’ are general predicates which can be said of the Principles and elements of Ideas and numbers, but being a principle or being an element are hardly essential properties of anything. Interestingly enough, Aristotle himself makes this point precisely about the general predicates ‘element’, ‘principle’ and ‘cause’ in *Met.* Z16, 1040b 18-29 and *Met.* I1, 1052b 1-15. In these passages, he stresses that the predicates ‘one’ and ‘being’ behave in a similar way as the predicates ‘element’, ‘principle’ and ‘cause’. None of these predicates can express what something is; they rather refer to (a plurality of) properties which objects characterized by a certain nature happen to have. For example, being an element consists in being a constituent of something else; but things that are elements are characterized by their own nature (they are fire, water, air, etc.) and being a constituent of something else is a (relational) property they happen to have which does not express what they essentially are.

Given that both in *Met.* Z16 and in I1 the discussion of ‘element’, ‘principle’ and ‘cause’ as general predicate-words which do not express the essence of anything is strictly connected to the discussion of ‘one’ and ‘being’, it is probably not a matter of chance that precisely ‘element’ and ‘principle’ figure in IV.2. These seem to be predicate-words more or less regularly mentioned in conjunction with a certain piece of criticism against the Platonic resort to universality as a criterion to identify the highest principles and, in particular, against the choice of the One as

that domain is at least not uncontroversial. For some discussion see Krämer 1969 and Szlezák 2000.

a Principle. The choice of these two predicate-words could allude to the idea that, if one of the reasons why the One is singled out as a Principle is that it is predicated of all other things, then there seem to be predicates which might share similar credentials in that they can be predicated of the One and of the Indefinite Dyad themselves. If the Platonists share Aristotle's reservations about such predicates as 'principle' and 'element' and deny that they pick a genuine cause and principle of things, all the better: they will have to come up with some reasons why the same reservations do not apply to other predicates such as 'one'.

### Section V (87.9-12): Relation of priority between Ideas as principles

[V] Ἔτι ἰδέα ἰδέας οὐκ ἔστι πρότερον· ὁμοίως γὰρ αἱ ἰδέαι ἅπασαι ἀρχαί. ἔστι δὲ τὸ αὐτοὲν καὶ ἡ αὐτοδυάς ὁμοίως ἰδέα καὶ αὐτοάνθρωπος [10] καὶ αὐτοῖππος καὶ ἐκάστη τῶν ἄλλων ἰδεῶν· οὐκ ἔσται ἄρα αὐτῶν ἄλλη ἄλλης πρώτη, ὥστε οὐδὲ ἀρχή· οὐκ ἄρα ἀρχή τὸ ἐν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς [furthermore, no Idea is prior to another Idea: for all Ideas are principles in a similar way. But the One itself and the Dyad itself are Ideas in a way similar to the Human Being itself and the Horse itself and each of the other Ideas. Therefore, it will not be the case that one of them is first in relation to another, so that it will not be a principle either. Therefore, the One and the Indefinite Dyad are not principles].

The argument rests on the assumptions that (6) there are no relations of priority among Ideas *qua* Ideas and that (7) the Principles are Ideas. Both these assumptions are controversial for various reasons. As for (7), I have already mentioned above that these arguments tend to assimilate Ideas and principles in the sense that Ideas and only Ideas can be principles. The question is why a Platonist should grant that the Principles are Ideas. One answer is perhaps suggested by the argument in section VI. In that section (see below for the details) we find an argument resting on the assumption that (8) if *x* is not an Idea, *x* is what it is by participating in an Idea. Therefore, there will be something prior to *x* (based on (1)-(3)). (8) in its turn seems to be based on two further assumptions: (9) there is only one way in which something can be something without being an Idea, i.e. by "failing" to be an Idea or by being "less" than an Idea; (10) no non-Idea is prior to Ideas. I take it that both (9) and (10) could be rejected by someone for whom Principles are beyond Ideas. There remain, however, some general difficulties concerning the ontological status of the Principles, on which see Section VI.

As for (6), some Dialogues suggest that some order(s) of priority among Ideas and among causes and principles of different kinds can be established<sup>28</sup>. However, the text need not deny that some ordering and hierarchy can be introduced among Ideas. What the text denies is that Ideas can be principles in different ways and that there can be a hierarchy among Ideas with respect to their function as principles. Taken in this way, (6) is better rephrased as (6\*): there are no relations of priority among Ideas insofar as they are regarded in their function as principles. This sounds like a plausible assumption. If so, the main difficulties for the conception of the Principles derive from (7).

### Section VI (87.12-19): Neither is the Dyad an Idea nor is it not an Idea

[VI.1] Ἔτι ιδέαν ὑπὸ ιδέας εἰδοποιεῖσθαι ἄτοπον· πᾶσαι γὰρ εἶδη· εἰ δὲ εἰσιν ἀρχαὶ τὸ ἐν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ἔσται ιδέα ὑπὸ ιδέας εἰδοποιουμένη· ἢ γὰρ αὐτοδύας ὑπὸ τοῦ αὐτοενός· οὕτως γὰρ αὐτὰς ἀρχὰς λέγουσιν εἶναι, ὡς τοῦ μὲν ἑνὸς εἶδους ὄντος, ὕλης δὲ τῆς δυάδος· οὐκ ἄρα ἀρχὴ ταῦτα [furthermore, it is absurd that an Idea is endued with form by another Idea (for they are all forms). But if the One and the Indefinite Dyad are principles, one Idea will be endued with form by another Idea: for the Dyad itself will be endued with form by the One itself. For they say that they are principles in this way, i.e. assuming that the One is form and the Dyad is matter. Therefore, these things are not principles].

[VI.2] Εἰ δὲ μὴ φήσουσι τὴν ἀόριστον δυάδα ιδέαν εἶναι, πρῶτον μὲν ἔσται πρῶτόν τι αὐτῆς οὐσης ἀρχῆς· ἢ γὰρ αὐτοδύας, ἧς κατὰ μετουσίαν καὶ αὐτὴ δυάς, ἐπεὶ μὴ ἔστιν αὕτη ἢ αὐτοδύας· κατὰ μετουσίαν γὰρ κατηγορηθήσεται αὐτῆς ἢ δυάς, ἐπεὶ καὶ τῶν δυάδων [and if they deny that the Indefinite Dyad is an Idea, there will be something first in relation to it in the first place (even though it is supposed to be a principle), i.e. the Dyad itself, by participation in which this [*scil.* the Indefinite Dyad] is a dyad too, since this is not the Dyad itself: for the dyad will be predicated of it by participation, since <it is predicated by participation> of the <other> dyads too].

VI.2 perhaps gives us access to the reasoning behind the repeated assimilation of Principles and Ideas which we have seen in the previous sections. The argument only mentions the case of the Indefinite Dyad,

<sup>28</sup> The idea that there might be a hierarchy among Forms based on their generality can be perhaps found in the identification of the highest genera in the *Sophist*, while the *Timaeus* makes room for the acknowledgement of different causal roles (the demiurge, the models, the receptacle, contributing causes). It seems however true to say that no distinction is drawn among different causal roles for Ideas.

but a similar argument can be given for the One<sup>29</sup>. The starting point of the argument is the claim that the Indefinite Dyad is a dyad, i.e. it is two (as any other pair of items). As we have seen, this is a controversial assumption<sup>30</sup>. However, if one accepts the starting point that the Indefinite Dyad is a dyad, there are only two options: either it is a dyad primitively, by being precisely what it is – in which case the Indefinite Dyad is an Idea; or it is a dyad derivatively, in that it participates in the Form of the dyad, i.e. the Dyad itself. In the latter case, however, in virtue of (2)-(3), the Form of the dyad will be prior to the Indefinite Dyad, against the assumption that the Indefinite Dyad is a Principle. As we saw in section V, in order for this argument to go through, one has to assume that there is only one way in which something is not an Idea, i.e. by being “less than” an Idea (see (9) in section V).

As for VI.1, the argument emphasizes some crucial differences between the theory of Forms and the theory of the Principles. Although both theories deal with a plurality of principles (in the case of the theory of Principles: two), while all principles in the theory of Forms, i.e. Ideas, are supposed to play exactly the same causal role (presumably, within Aristotle’s framework of the four causes, that of formal causes), the theory of the Principles introduces a basic causal asymmetry between the two Principles. At different places in his writings Aristotle stresses that, of the two Principles, the One is supposed to play the role of a formal cause which acts on the Indefinite Dyad as its matter<sup>31</sup>. Aristotle has in store several objections to this picture of the Principles within the framework of Platonic philosophy (although he might well think that the distinction between what he takes to be a formal and a material causal role is well found<sup>32</sup>). He emphasizes, for example, that the Indefinite Dyad turns out to be a sort of relative and this is no adequate characterization

<sup>29</sup> On the issue of the identification of the One with the Idea of the one see fn. 27.

<sup>30</sup> See p. 160.

<sup>31</sup> See e.g. *Met.* A6, 987b 18-21, 988a 9-14; A7, 988a 23-26.

<sup>32</sup> Pretty much all interpreters emphasize this point. See, in particular, Wilpert 1949, p. 107, 117-118; Berti 1997, p. 158-159. Leszl 1975, p. 302-304, rightly stresses that Aristotle’s alleged preference for the Principles over Ideas is far from being a complete adhesion to a theory of Principles. In §4 of this paper I shall return to this view and suggest that a complementary claim, that Aristotle’s criticism of Ideas need not be taken as a full rejection. I shall suggest that this has some consequences for the overall interpretation of I-VIII.

of matter, i.e. of what is something in potentiality<sup>33</sup>. In our passage, however, the argument is different and is based on the assumption that the Indefinite Dyad must be identified with the Form of the dyad or with the Dyad itself. If this is assumed – the argument goes – the different causal function characteristic of the two Principles cannot be retained in that Ideas cannot work as matter for other Ideas.

One problem in the argument is the precise meaning of the verb *eidopoeisthai* at 87.13. I take it that it could mean either of (at least) two different things: (a) to make of something the form it is; (b) to impose a formal determination on something (in order to make something else). In the reconstructions of the interaction between the theory of Forms and the theory of Principles which Aristotle gives, the impression is that the One plays role (b) with respect to the Indefinite Dyad and role (a) with respect to the Forms. The argument in VI.1 seems to say that the One cannot play role (b) with respect to the Forms. This is, I think, a claim that a Platonist could accept without giving up on the distinction between the causal roles of the One and the Indefinite Dyad once the assimilation of Principles and Ideas is rejected and the distinction between Principles and Ideas is kept in place.

From a more general point of view, VI.1 puts forth the assumption that **(11)** Ideas are forms (and cannot work as matter) (87.13-14). The formulation of **(11)** is clearly in Aristotelian terms and it is hard to tell whether and how a Platonist could come up with a corresponding formulation of this tenet. One might also question whether the basic idea in **(11)**, namely that forms cannot work as matter, is generally true even in Aristotle's philosophy. In particular, at different places Aristotle seems to suggest a picture in which formal determinations such as genera and differentiae can stand to each other in a relation at least analogous to that of matter (the genus) to form (the species or the difference)<sup>34</sup>. These texts may cast doubt on the general validity of **(11)** independently of the specific context of the argument in VI.1.

Despite its difficulties, the argument in VI may allude to a genuine worry of Aristotle's. If the first principles of all things that are are supposed to be principles that are each numerically one, then they are supposed to be separate substances (as Aristotle himself believes and as

<sup>33</sup> *Met.* N1, 1088b 1-2.

<sup>34</sup> *Met.* Z12, 1038a 6-8; H6, 1045a 23-25; I8, 1058a 21-24.

his unmoved movers show). But if so, the theory of Forms rather than the theory of the Principles conveys a better picture of the principles in this respect: Forms understood as separate substances all play the same causal role and cannot be ascribed opposite causal functions. The problem with Forms, as Aristotle emphasizes explicitly in *Met.* M9<sup>35</sup>, is that Forms are supposed to do double duty due to a sort of lack of resources on the part of the Platonists: they are at the same time introduced as universals, which share their definition with the particulars of which they are forms, and as separate immobile substances. However, qua universals they cannot be separate and qua separate substances they must be essentially different from the perceptible particulars of which they are causes, while they end up being eternal duplicates of the latter. In this respect, the Platonists end up with a wrong theory of universals and with a wrong theory of separate immobile substances. However, the crucial intuition that one needs separate immobile substances as principles and that the causal role that these can play in case they are more than one is the same is basically correct. This intuition is rather reflected in the theory of Forms than in the theory of the Principles, and this is true even if the latter may well reflect other intuitions which also find a place within Aristotle's metaphysics.

### Section VII (87.19-20): Simplicity

[VII] Ἔτι εἰ ἀπλαῖ αἱ ἰδέαι, οὐκ ἂν [20] ἐξ ἀρχῶν διαφόρων εἶεν, διάφορα δὲ τὸ ἓν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς [furthermore, if Ideas are simple, they would not be from different principles; but the One and the Indefinite Dyad are different].

VII is based on the assumption that (12) Ideas are simple (87.20; cf. 98.14-15). This assumption is, to a certain extent, uncontroversial, but it is not completely clear what simplicity is meant to be exactly. Aristotle challenges the simplicity of Forms through at least three different arguments based on the introduction of Ideas as entities characterised by a hybrid ontological status as at the same time universals and immaterial substances. (a) If one considers Ideas as universals, it is not clear how e.g. the composition of species out of genera and differentiae is compatible

<sup>35</sup> See p. 178 for more details.

with simplicity<sup>36</sup>. (b) If one considers Ideas as immaterial substances, there are two possible lines of criticism. (b1) Specifically, if Ideas are identified with numbers, it is not clear how the simplicity of Ideas is supposed to relate to the ontological structure of numbers, which, in the usual understanding, are made of units<sup>37</sup>. Do Ideas add to each other and, more generally, are they subject to the same operations as numbers? If, say, 3 is the number of the Animal Itself and 5 the number of the Human Being itself, in what way will the Animal itself be in the Human Being itself? These difficulties can presumably be met by a Platonist who clearly distinguishes between the ontology of ideal numbers and the ontology of mathematical numbers, but Aristotle is sceptical about the possibility of coming up with an account of the ontology of numbers other than the account of mathematical numbers to start with. (b2) More generally, immaterial substances cannot be made out of two (in whatever sense) opposite principles in the same way in which material substances are made of form and matter<sup>38</sup>.

Here again, as in section VI, we can probably find an echo of some genuine Aristotelian worries about the combination of the theory of the Forms and the theory of the Principles. If Forms are supposed to be immaterial substances (as, in some sense, they are), it is right to assume that they are ontologically simple (as Aristotle's unmoved movers are). The doctrine of the Principles is problematic, among other things, because it supports the identification of the ultimate principles of things (including immaterial substances) with principles which, for Aristotle, can only be principles of material substances. Neither contraries nor form and matter, i.e. neither of the pairs of polar principles which Aristotle acknowledges, can be principles of immaterial substances.

### **Section VIII (87.20 - 88.2): Multiplication of entities *praeter necessitatem***

[VIII.1] Ἐτι τὸ πλῆθος τῶν δυάδων θαυμαστὸν ἔσται, εἰ ἔστιν ἄλλη μὲν ἡ αὐτοδυάς, ἄλλη δὲ ἡ ἀόριστος δυάς, ἄλλη δὲ ἡ μαθηματικὴ, ἣ ἀριθμοῦντες χρώμεθα, οὐδεμιᾶ ἐκείνων ἡ αὐτὴ οὐσα, καὶ ἔτι παρὰ ταύτας ἡ ἐν τοῖς ἀριθμητοῖς καὶ αἰσθητοῖς [furthermore, the multitude of dyads will

<sup>36</sup> *Met.* Z12; Z13, 1039a 3-14; Z15, 1040a 22-25

<sup>37</sup> See e.g. *Met.* A9, 991b 21-27.

<sup>38</sup> *Met.* N2, 1088b 14-28.

be stupefying if one thing is the Dyad itself, another thing the Indefinite Dyad, another still the mathematical dyad, which we use when we count and which is not the same as either of those, and again, apart from these, the dyad which is in numbers and in sensible things].

[VIII.2] Ἄτοπα δὲ ταῦτα, ὥστε δηλονότι αὐτοῖς τοῖς τιθεμένοις [88] ὑπ' αὐτῶν περὶ τῶν ἰδεῶν ἔνεστιν ἀκολουθοῦντας ἀναιρεῖν τὰς ἀρχάς, αἱ εἰσὶν αὐτοῖς προτιμότεραι τῶν ἰδεῶν [but these things are absurd, so that it is evident that, by following the very things they posit about the Ideas, it is possible to remove the principles, which they hold in even higher esteem than the Ideas].

VIII.1 is based on the assumption that (13) Ideas are different from mathematical objects as well as from sensible objects (87.22-23). This is a tenet of the “standard” theory of Form as ascribed to Plato and is the starting point of a standard argument against the theory of Forms: the theory introduces a series of duplicates. The point here seems to be that if the Dyad which is a Principle (i.e. the Indefinite Dyad) is distinct from the Dyad which is an Idea (the Dyad itself), since the latter is in its turn distinct from mathematical dyads and from sensible dyads, there will be one further entity (and one further type of entity) in addition to the usually denounced multiplication of entities. One might wonder whether the argument hides any more specific metaphysical concerns or is simply based on a general principle of ontological economy.

VIII.2 concludes Alexander’s text devoted to the criticism of the relation between Forms and Principles. I shall discuss the nature of the preference accorded to the Principles over Ideas in §4.

#### 4. Conclusions

To conclude this analysis of the arguments concerning the incompatibility between Forms and Principles, I would like to address the issue of the nature of this incompatibility as it emerges from the arguments discussed in §3. This issue is intertwined with the assessment of the preference allegedly accorded to the Principles by the very same supporters of Forms (see texts I and VIII.2). Despite differences, all interpreters who have tried to make sense of this section of Alexander’s commentary as a part of the *De ideis* are unanimous in ascribing to Aristotle himself a preference for the Principles over the Forms. In what follows I intend to challenge or, at least, to stress the need for some crucial qualifications of this view about Aristotle’s own position.

Two main ideas about the incompatibility of the approaches reflected respectively in the theory of the Principles and in the theory of Forms have been developed in the literature. The first idea, originally sketched with reference to this section of the *De ideis* by Paul Wilpert, is that according to Aristotle the theory of the Forms reflects a logical approach which identifies the principles of reality with what is more general or universal. The theory of Principles, on the other hand, would reflect a sort of physicalist approach, which identifies the principles of reality with the basic ontological constituents of things<sup>39</sup>. On Wilpert's interpretation, Aristotle would reject the former approach and, with it, the theory of Forms in that this approach is based on an unwarranted shift which ascribes ontological priority to what enjoys at most logical priority.

Wilpert's interpretation of the nature of the incompatibility between Forms and Principles has been (in my opinion: correctly) criticised by Walter Leszl<sup>40</sup>. Leszl emphasizes that Aristotle's criticism (at least in this section of the *De ideis*) does not consist in rejecting the move from the logical level to the ontological level (a move which Wilpert regards as characteristic of the theory of Forms). Rather, Aristotle's arguments bring to the fore the fact that the theory of Forms and the theory of the Principles rest on conflicting intuitions about the criteria of priority which should be used in order to identify what is primary. The theory of Forms is based on the idea that priority comes with generality or universality, whereas the theory of the Principles is based on the idea that priority is associated with the position that something occupies in an ordered series. These two approaches turn out to be incompatible in that objects that come in ordered series (such as numbers) do not fall under one genuine universal. Therefore, there cannot be something which is a principle by being at the same time the first item in an ordered series and a universal under which the whole series falls.

It seems to me that Leszl's account captures some of the aspects emerging from the arguments in *De ideis*, but not all arguments emphasize

<sup>39</sup> Wilpert 1949, p. 103-106; see also p. 107 and p. 117-18 about Aristotle's preference for Principles over Forms. About the presence of two different trends in Plato's philosophy, i.e. the trend of a "logical" enquiry into the possibility of definition and scientific knowledge leading to the theory of the Forms and the trend of a "physicalist" enquiry into the elements of things leading to the theory of the Principles, see also Krämer 1973. The distinction between the two perspectives can be explicitly found in Aristotle: see *Met.* B3, 998a 20 - 998b 14; cf. M8, 1084b 2-20.

<sup>40</sup> Leszl 1975, in particular p. 299-304.

this sort of incompatibility between Forms and Principles. In particular, Leszl's interpretation seems to be based on two assumptions about Principles and Forms respectively: first, it requires taking the Principles as parts of a theory of ideal numbers, which, as we have seen, is not presupposed by all arguments; second, it requires taking the kernel of the theory of Forms to be a theory of universals. The latter requirement corresponds to what Leszl takes to be the basic conception of the Forms addressed in *De ideis* as a whole<sup>41</sup>. One might wonder, however, whether this is the aspect or the only aspect of the theory of Forms which plays a role in I-VIII and it seems to me that this is not the case.

In order to see this, let us take a look at the assumptions about Forms which appear in my analysis of the arguments in §3. In the course of the analysis, I have distinguished the following assumptions:

- (1) if  $x$  is predicated of several things, then  $x$  is separate and is an Idea;
- (2) if  $x$  is predicated of  $y$ , this is because  $y$  participates in  $x$ , i.e.  $y$  is what it is in virtue of its participation in  $x$ ;
- (3) if  $y$  participates in  $x$ ,  $x$  has ontological priority over  $y$ ;
- (4) priority comes with generality: a higher degree of generality corresponds to a higher degree of priority;
- (5) Ideas are numbers;
- (6\*) there are no relations of priority among Ideas insofar as they are regarded in their function as principles;
- (7) the Principles are Ideas;
- (8) if  $x$  is not an Idea,  $x$  is what it is by participating in an Idea;
- (9) there is only one way in which something can be without being an Idea, i.e. by "failing" to be an Idea or by being "less" than an Idea;
- (10) no non-Idea is prior to Ideas;
- (11) Ideas are forms (and cannot work as matter);
- (12) Ideas are simple;
- (13) Ideas are different from mathematical objects as well as from sensible objects.

<sup>41</sup> See in particular Leszl 1975, p. 305-313, where he makes explicit that the character of Ideas as what is such and such *haplos* is the basic feature of the theory which is the target of the *De ideis*. The other characters of Ideas such as separation, eternity, immutability, self-sufficiency, etc. are taken as derivative from that basic character. According to Leszl this is a version of the theory of Forms which is taken as particularly representative of Plato himself (p. 279 ff.).

Not all these assumptions are at work in all arguments. While some of these assumptions (e.g. **(1)**, **(2)**, arguably **(4)**) mainly concern the conception of Forms as universals, some others seem rather to reflect the conception of Forms as separate substances. In order to make room for the idea that the conception of Ideas as separate substances might play a role here, it might be worth recalling that according to Aristotle Forms are conceived of at the same time as universals *and* as separate substances. This is made particularly clear in Aristotle's report about the origin of the doctrine of Ideas in *Met.* M9<sup>42</sup>. The ambiguous ontological status of Forms as universals and particulars at the same time is due precisely to the fact that, allegedly due to some lack of intellectual resources, Forms end up playing the role of objects of definitions *and* of immobile substances at the same time. One important consequence of this is that while the theory of Ideas is inadequate both as a theory of universals and as a theory of immobile substances, it still reflects some valuable intuitions about some of the features which immobile substances should enjoy. In particular, it is true that immobile substances should be separate (as Ideas are supposed to be), but they should be essentially different from sensible substances (whereas each Idea shares its definition with the corresponding particulars). At least some of the assumptions figuring in the arguments analysed in §3 seem to belong together with this side of Aristotle's interpretation of the doctrine of Ideas. If so, the incompatibility with the theory of Principles turns out to be the incompatibility between the assumptions of Ideas as principles *qua* immobile substances and the assumptions about some other types of principles, such as a form and matter, which are supposed to be principles of Ideas themselves.

In this perspective all of **(9)**-**(13)** reflect what Aristotle takes to be valuable intuitions about the ontology of immobile substances which are incompatible with the assumption of the Principles as principles of Ideas. As for **(9)** and **(10)**, it is true that anything that is not an immobile substance can be only by being "less" than an immobile substance and that nothing can be ontologically prior to immobile substances. **(11)** and **(12)** reflect the intuition that immobile substances are simple in the sense that they cannot be compounds of matter and form<sup>43</sup>; it is precisely for this

<sup>42</sup> I have given a detailed analysis of Aristotle's report in M9 and of its consequences in Castelli 2013.

<sup>43</sup> The formulation of (11) is somewhat problematic in that in Aristotle's philosophy form and matter are complementary. In this respect it is not clear how one could speak of

reason that it does not make sense to assume that there are principles such as the Principles of Ideas as immobile substances. (13) voices a requirement which, in Aristotle's view, the various versions of the theory of Forms do not respect enough: the various versions of the theory either introduce duplicates which basically share the same definition (while Ideas, qua separate substances, should be essentially different from sensible objects as well as from mathematical objects – which for Aristotle are not even substances to start with) or identify immobile substances with mathematical objects, which are not even substances to start with.

If these remarks are on the right track, then we can see that there might be more to say about the incompatibility between Forms and Principles than a relatively simplistic ascription of preference for the theory of the Principles as Aristotle himself may suggest. It is perhaps worth noticing that, even in Aristotle's mature metaphysics (where, as interpreters have repeatedly emphasized, the theory of the Principles is taken over, albeit in a revised version), the unification of a theory of separate immobile substances as principles of being and the theory of matter and form as principles of being is not completely unproblematic. In fact, such a unification requires a rather complex story about how different kinds of principles enjoying different kinds of unity can all figure in the same causal account of being<sup>44</sup>. In this story, not only form and matter (i.e. Aristotle's revised version of the Principles) but also separate substances (i.e. what one can take as Aristotle's revised version of Forms *qua* immobile substances) find a place. In this respect at least some of the arguments in this part of the *De ideis* might reflect a genuine concern about the inconsistencies deriving from the hybrid role of Ideas, introduced both as universals and as separate substances, with reference to the additional theory of the Principles. Such a concern might well be the concern of someone who is still interested in rescuing what can be rescued from the doctrine of Ideas.

immobile substances just as forms (which Aristotle does not do anyway). The formulation in the text might allude to what Aristotle takes to be a further difficulty in the theory of Forms, i.e. the ambiguities concerning the causal role they are supposed to play. While they seem to be conceived of as formal causes, they cannot play this role *qua* separate substances; but whether and how they are supposed to play any other causal role is also unclear.

<sup>44</sup> The full story is summed up in *Met.* A4-5.



## LE MÉLANGE DES IDÉES AUX CHOSES : THÉORIE EN QUÊTE D'AUTEUR

Victor GYSEMBERGH  
(CNRS / Sorbonne-Université, UMR 8061)

Dans la *Métaphysique* (A, 9, 991a 8-19 = Eudoxe de Cnide, D1 Lasserre), Aristote critiquait ensemble Anaxagore et Eudoxe comme représentant une théorie du « mélange » dans le domaine de la causalité<sup>1</sup> :

Πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἂν τις τίποτε συμβάλλεται τὰ εἶδη ἢ τοῖς αἰδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ τοῖς φθειρομένοις· οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστὶν αἴτια αὐτοῖς. Ἀλλὰ μὴν οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐθὲν βοηθεῖ τὴν τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν), οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν· οὕτω μὲν γὰρ ἂν ἴσως αἴτια δόξειεν εἶναι ὡς τὸ λευκὸν μεμιγμένον τῷ λευκῷ, ἀλλ' οὗτος μὲν ὁ λόγος λίαν εὐκίνητος, ὃν Ἀναξαγόρας μὲν πρῶτος Εὐδοξος δ' ὕστερον καὶ ἄλλοι τινὲς ἔλεγον (ῥάδιον γὰρ συναγαγεῖν πολλὰ καὶ ἀδύνατα πρὸς τὴν τοιαύτην δόξαν).

Surtout, on pourrait critiquer (*sc.* la théorie des formes) en demandant ce que les formes apportent aux choses sensibles, qu'elles soient éternelles ou qu'elles adviennent à l'être et soient corrompues. Car elles ne sont pas causes de mouvement ou de changement pour ces choses. Mais elles ne sont pas non plus un secours pour la connaissance des autres choses – car celles-là (*sc.* les formes) ne sont pas même l'essence de celles-ci, elles (*sc.* les formes) seraient en effet en elles (*sc.* les autres choses) – ni pour leur être, étant donné qu'elles ne sont pas inhérentes à ce qui participe à elles. Ainsi, on pourrait peut-être croire qu'elles sont des causes de la même manière que le blanc pour la chose blanche, une fois qu'il y est mêlé ; mais ce discours, qu'a d'abord tenu Anaxagore, ensuite Eudoxe et d'autres, est trop

<sup>1</sup> Ce passage présente un doublet en *Mét.* M, 5, 1079b 12-24. La seule variante significative est l'ajout du participe διαπορῶν pour qualifier la position d'Eudoxe (Εὐδοξος δὲ ὕστερος ἔλεγε διαπορῶν).

facile à renverser (car il est facile de réunir bien des impossibilités contre une telle opinion).

D'emblée, le rapprochement qu'il fait entre Anaxagore et Eudoxe suggère qu'Aristote n'avait peut-être pas à l'esprit une théorie des idées semblable à celle de Platon. Ce ne serait pas cohérent avec l'ontologie qu'il attribue par ailleurs à Anaxagore, articulée autour du concept d'homéomères. D'autre part, hormis les commentaires à ce passage, aucune autre tradition relative à Eudoxe n'atteste de lien entre celui-ci et Anaxagore, si bien que l'attribution à Eudoxe et Anaxagore d'une conception commune de la causalité comme mélange semble être l'invention du Stagirite.

Commentant ce passage, Alexandre d'Aphrodise en donne une paraphrase dans laquelle il présuppose qu'Eudoxe était l'auteur d'une théorie des idées alternative à celle de Platon. Il énumère ensuite dix objections pouvant être adressées à cette théorie<sup>2</sup> (*in Metaph.* 97.17 - 98.24 Hayduck = 79.30 - 80.28 Golitsis = Eudoxe de Cnide, D2 Lasserre) :

Καὶ Εὐδοξὸς τῶν Πλάτωνος γνωρίμων μίξει τῶν ἰδεῶν ἐν τοῖς πρὸς αὐτὰς τὸ εἶναι ἔχουσιν ἡγεῖτο ἕκαστον εἶναι, καὶ ἄλλοι δέ τινες, ὡς ἔλεγε. Τοῦτον δὲ τὸν λόγον λίαν φησὶν εὐέλεγκτον εἶναι τὸν μεθέξει τινὸς ἕκαστον τῶν ὄντων τὸ εἶναι τόδε τι ἔχειν λέγοντα. Καὶ ὅτι μὲν οὐχ οὕτως ἔχει καθόλου ἢ τῶν ὄντων φύσις, ἐδειξεν ἐν οἷς πρὸς Ἀναξαγόραν εἶπεν. Οὐτε γὰρ πᾶν παντὶ μεμίχθαι πέφυκε· τῶν γὰρ κεχωρισμένων καὶ καθ' αὐτὸ ὑρίστασθαι δυναμένων ἢ μίξις, οὐ τοιαῦτα δὲ τὰ συμβεβηκότα. Εἰ δὲ τὸ μεμιγμένον οἶόν τε χωρισθῆναι, χωριστὰ ἂν εἶη τὰ πάθη τῶν οὐσιῶν. Ἀναιρεῖται τε καὶ γένεσις καὶ φθορὰ κατὰ τοὺς οὕτω λέγοντας, καὶ ὅσα ἄλλα εἶπεν ἐν τῷ πρώτῳ τῆς Φυσικῆς ἀκροάσεως πρὸς τήνδε τὴν δόξαν. Ὅτι δὲ μὴ ὡς Εὐδοξὸς ἡγεῖτο καὶ ἄλλοι τινὲς μίξει τῶν ἰδεῶν τὰ ἄλλα, ῥαδίον φησὶν εἶναι συναγαγεῖν πολλὰ καὶ ἀδύνατα ἐπόμενα τῇ δόξῃ τῇδε.

Εἶη δ' ἂν τοιαῦτα. Εἰ μίγνυνται αἱ ἰδέαι τοῖς ἄλλοις,

- 1) [1] πρῶτον μὲν σώματα ἂν εἶεν· σωμάτων γὰρ ἢ μίξις.
- 2) [2] Ἐτι ἔξουσιν ἐναντίωσιν<sup>3</sup> πρὸς ἀλλήλας· ἢ γὰρ μίξις κατ' ἐναντίωσιν ἔστιν.

<sup>2</sup> La division en dix arguments est reprise de Cherniss 1944, p. 525-526. Entre crochets est indiquée la division en sept arguments retenue par W. Leszl et D. Harlfinger dans Leszl 1975, p. 49-50.

<sup>3</sup> Ici, la leçon ἐναντίωσιν, transmise par les manuscrits A et O et retenue par Hayduck, nous semble préférable à la leçon ἐναντίωσεις, transmise par le manuscrit P et retenue par Golitsis, car elle est plus conforme à l'usage d'Aristote : ἐναντίωσιν ἔχειν a de nombreux parallèles dans le corpus aristotélicien, tandis que ἐναντίωσεις ἔχειν n'en a aucun à ma connaissance.

- 3) [3] Ἔτι οὕτως μυχθήσεται ὡς ἡ ὅλην ἐν ἐκάστω τῶν οἷς μίγνυται εἶναι ἢ μέρος. Ἄλλ' εἰ μὲν ὅλη, ἔσται ἐν πλείοσι τὸ ἐν κατὰ τὸν ἀριθμὸν· ἐν γὰρ κατὰ τὸν ἀριθμὸν ἡ ἰδέα· [a] εἰ δὲ πρὸς μέρος, τὸ μέρους τοῦ αὐτοανθρώπου μετέχον, οὐ τὸ αὐτοανθρώπου, ἔσται ἄνθρωπος.
- 4) [b] Ἔτι διαιρεται ἂν εἶεν αἱ ἰδέαι καὶ μερισταί, οὐσαι ἀπαθεῖς.
- 5) [c] Ἐπειτα ἔσται μὲν ὁμοιομερῆ, εἰ γε πάντα τὰ ἔχοντά τι μέρος ἐξ αὐτοῦ ὁμοιά ἐστιν ἀλλήλοις· πῶς δὲ οἷόν τε τὰ εἶδη ὁμοιομερῆ εἶναι; Οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ μέρος τοῦ ἀνθρώπου ἄνθρωπον εἶναι, ὡς τὸ τοῦ χρυσοῦ μέρος χρυσοῦν.
- 6) [4] Ἔτι, ὡς καὶ αὐτὸς ὀλίγον προελθὼν λέγει, [a] ἐν ἐκάστω οὐ μία ἔσται ἰδέα μειγμένη ἀλλὰ πολλαί· εἰ γὰρ ἄλλη μὲν ζῶου ἰδέα ἄλλη δὲ ἀνθρώπου, ὁ δὲ ἄνθρωπος καὶ ζῶον ἐστι καὶ ἄνθρωπος, ἀμφοτέρων ἂν μετέχοι τῶν ἰδεῶν. [b] Καὶ ὁ αὐτοάνθρωπος δὲ ἰδέα<sup>4</sup>, ἣ μὲν καὶ ζῶον ἐστι, μετέχοι ἂν καὶ αὐτοῦ<sup>5</sup> τοῦ ζῶου· οὕτως δὲ οὐκέτι ἂν ἀπλαῖ αἱ ἰδέαι εἶεν, ἀλλ' ἐκ πολλῶν συγκείμεναι, καὶ αἱ μὲν αὐτῶν πρῶται αἱ δὲ δευτέραι. Εἰ δὲ μὴ ἐστι ζῶον, πῶς οὐκ ἄτοπον ἄνθρωπον λέγειν μὴ εἶναι ζῶον;
- 7) [5] Ἔτι τε, εἰ μίγνυται τοῖς πρὸς αὐτὰ οὔσι, πῶς ἂν ἔτι εἶεν παραδείγματα, ὡς λέγουσιν; Οὐδὲ γὰρ οὕτως τὰ παραδείγματα ταῖς εἰκόσι τῆς ὁμοιότητος τῆς πρὸς αὐτὰ αἴτια τῶ μεμίχθαι.
- 8) [6] Ἔτι τε καὶ συμφθείροιντο ἂν τοῖς ἐν οἷς εἰσι φθειρομένοις.
- 9) Ἄλλ' οὐδὲ χωρισταί ἂν εἶεν αὐταὶ καθ' αὐτάς, ἀλλ' ἐν τοῖς μετέχουσιν αὐτῶν.
- 10) [7] Πρὸς δὲ τούτοις οὐδὲ ἀκίνητοι ἔτι ἔσονται, καὶ ὅσα ἄλλα ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ἰδεῶν τὴν δόξαν ταύτην ἐξετάζων ἔδειξεν ἄτοπα ἔχουσαν. Διὰ τοῦτο γὰρ εἶπε τὸ « ῥᾷδιον γὰρ συναγαγεῖν πολλὰ καὶ ἀδύνατα πρὸς τὴν δόξαν ταύτην ». Ἐκεῖ γὰρ συνῆκται.

Et Eudoxe, un des familiers de Platon, ainsi que d'autres, comme il (*sc.* Aristote) le disait, jugeaient que chaque chose existait par le mélange des idées dans les choses qui ont leur être par rapport à elles. Il (*sc.* Aristote) dit que le raisonnement qui dit que chaque chose qui existe a son être- ceci par la participation de quelque chose est trop facile à réfuter. Et que la nature de ce qui est en général n'est pas ainsi, il l'a montré dans ce qu'il a dit contre Anaxagore. En effet, tout n'est pas de nature à pouvoir être

<sup>4</sup> Ici, la leçon *ιδέα*, transmise par les manuscrits A et O et retenue par Hayduck, nous semble préférable à la leçon plus difficile *ἡ ιδέα*, transmise par le manuscrit P et retenue par Golitsis, laquelle ne respecte pas la règle selon laquelle l'attribut du sujet, même déterminé, ne prend pas l'article.

<sup>5</sup> Ici, la conjecture de Bonitz *αὐτοῦ*, qui s'appuie sur la version latine de Sepúlveda (*ipsi animali*), nous semble préférable à la leçon *αὐτὸ* des manuscrits, retenue par Golitsis, car l'expression *αὐτὸ τοῦ ζῶου* ne respecte pas la règle d'accord de l'adjectif avec le nom (l'explication de Golitsis – p. 223\*, n. 62 – selon laquelle il s'agirait d'un idiomatisme aristotélicien équivalent à *τοῦ αὐτοζῶου*, n'allègue aucun parallèle à cet usage, et nous n'en avons trouvé aucune attestation dans le corpus aristotélicien).

mélangé à tout, car le mélange concerne ce qui est séparé et capable de subsister en soi, or les accidents ne sont pas comme cela. Si ce qui est mélangé est en mesure d'être séparé, les accidents seraient séparables des essences. Ceux qui parlent ainsi suppriment aussi la génération et la corruption, et toutes les autres choses qu'il a dites contre cette opinion dans le premier livre de la *Leçon physique*. Il dit qu'il est facile de réunir beaucoup d'impossibilités qui découlent de l'opinion que c'est par le mélange des idées que les autres choses existent, comme le pensaient Eudoxe et d'autres. Elles pourraient être comme ceci. Si les idées sont mélangées aux autres choses,

- 1) [1] tout d'abord elles seraient des corps ; car le mélange est le propre de corps<sup>6</sup>.
- 2) [2] Et puis elles seront en contradiction les unes par rapport aux autres ; car le mélange se produit selon la contradiction<sup>7</sup>.
- 3) [3] Et puis ainsi elles seront mélangées soit comme un tout dans ce à quoi elles seront mélangées, soit comme une partie. Mais si c'est un tout, il y aura dans la multiplicité l'un selon le nombre ; [a] et si c'est selon la partie, c'est ce qui participe à une partie de l'homme-en-soi, et non de l'homme-en-soi, qui sera l'homme<sup>8</sup>.
- 4) [b] Et puis elles seraient divisibles et sécables, alors qu'elles sont impassibles.
- 5) [c] Ensuite elles seront composées de parties identiques entre elles et au tout, si du moins toutes choses ayant quelque partie d'une idée sont semblables entre elles ; et comment est-il possible que l'idée soit composée de parties identiques entre elles et au tout ? Il n'est pas possible, en effet, que la partie de l'homme soit un homme, comme la partie de l'or est de l'or.
- 6) [4] Et puis, comme il l'a dit un peu auparavant (*sc. Metaph. 997a 27 - 997b1*), [a] dans chaque chose, il n'y aura pas qu'une idée de mélangée, mais plusieurs ; car si l'idée de l'homme et celle de l'être vivant sont différentes, et que l'homme soit à la fois un être vivant et un homme, il participerait à l'une et à l'autre des deux idées. [b] Et l'homme-en-soi est une idée, mais dans la mesure où c'est bien aussi un être vivant, il participerait aussi à l'être vivant en soi ; ainsi les idées ne seraient plus simples, mais composées d'une multiplicité, et certaines premières, d'autres secondes. Et si ce n'est pas un être vivant, comment n'est-ce pas absurde de dire que l'homme n'est pas un être vivant ?
- 7) [5] En outre, si on les mélange à ce qui est par rapport à elles, comment seraient-elles encore, comme ils disent, des paradigmes ? En effet, ce n'est

<sup>6</sup> Cette objection est proche de celle formulée par Aristote, *GC I*, 10, 327b 20-22 (cf. *Metaph.* 1092a 24-25).

<sup>7</sup> Cette objection est proche de celle formulée par Aristote, *GC I*, 10, 328a 31-32.

<sup>8</sup> Les objections 3-5 (= objection 3 selon Leszl) sont proches des arguments de Parménide dans le dialogue éponyme de Platon, 131a-d.

pas par le fait d'être mélangé que les paradigmes causent la ressemblance de leurs images.

- 8) [6] De plus, elles périraient en même temps que ce dans quoi elles sont.
- 9) Et elles n'auraient même pas une existence séparée, elles-mêmes en elles-mêmes, mais existeraient dans ce qui participe à elles.
- 10) [7] De surcroît, elles ne seront plus immobiles, et toutes les autres absurdités dont il a montré dans le deuxième livre *Sur les Idées* que cette opinion les contenait. C'est pourquoi il a dit qu'il est facile de réunir beaucoup d'impossibilités concernant cette opinion. C'est là qu'elles sont réunies.

Pour Alexandre, Eudoxe et d'autres défendaient donc une théorie selon laquelle « chaque chose existait par le mélange des idées dans les choses qui ont leur être par rapport à elles ». C'est une interprétation forte des propos d'Aristote, qui dit seulement que pour Eudoxe et d'autres, les idées « sont des causes de la même manière que le blanc mêlé au blanc ». Cette thèse ne saurait constituer à elle seule une « théorie des idées ». Il n'est pas même possible de dire si, dans l'esprit d'Aristote, Eudoxe faisait sienne cette thèse ou bien s'il la critiquait (comme le suggère la variante *διαπορῶν* de *Metaph.* M 5)<sup>9</sup>. Aucune autre source n'attribue à Eudoxe une « théorie des idées ». Ce qui incite à poser la question en ces termes : Aristote avait-il composé, dans le second livre de son traité *Sur les idées*, une liste d'objections contre une hypothétique théorie des idées développée par Eudoxe ?

La liste de critiques adressées à la théorie des idées mélangées aux autres choses est généralement considérée comme une citation authentique, bien que probablement abrégée, du traité d'Aristote *Sur les idées*<sup>10</sup>. La référence finale d'Alexandre à ce traité constitue en effet une indication forte d'authenticité. En revanche, l'intégrité de la liste a parfois été mise en doute, supposant qu'une partie des arguments avaient été inventés par Alexandre<sup>11</sup> ; toutefois, de tels raisonnements reposent sur des arguments spéculatifs, qui consistent à dire que telle ou telle objection *n'a pas pu* être formulée par Aristote, et dont la faiblesse a été montrée par H. Cherniss<sup>12</sup>. Plus surprenante est la formule introduisant la même

<sup>9</sup> Cf. supra, n. 1.

<sup>10</sup> Cf. notamment von Fritz 1927 ; Cherniss 1944, p. 531 ; Lasserre 1966, p. 150 ; Leszl 1975, p. 36-39 ; Isnardi Parente 1994, p. 46 ; Fine 1993, p. 256-257, n. 24 et p. 258, n. 34 ; Moraux 2001, p. 454, n. 120.

<sup>11</sup> Cf. Karpp 1934, p. 29-30 ; Dancy 1991, p. 53.

<sup>12</sup> Cf. Cherniss 1944, p. 525-539.

liste, qui n'a guère été commentée : εἴη δ' ἂν τοιαῦτα, « elles (sc. les impossibilités dont parle Aristote) pourraient être comme ceci ». Or, l'étude des cas où Alexandre emploie le potentiel du verbe être avec une forme de τοιοῦτος permet de préciser le statut de la citation tirée du περιῖδεῶν.

Le parallèle le plus significatif se trouve dans le commentaire d'Alexandre aux *Topiques* (91.15-16 Wallies) :

χρηῖσθαι δεῖ καὶ ταῖς τοιαύταις προτάσεσιν ὡς ὁμολογουμέναις καὶ ἀρχαῖς, κἄν μὴ ἐπὶ πάντων οὕτως πρὸς ἀλήθειαν τὸ λεγόμενον ἔχη. τοιαῦτα δ' ἂν εἴη· “τὸ τῷ μείζονι ἀγαθῷ ἐναντίον μείζον ἐστὶ κακόν”.

Il faut employer les propositions de ce genre comme faisant accord et comme principes, même si ce qui est dit n'est pas vraiment ainsi en toutes circonstances. Elles (sc. ces propositions) pourraient être comme ceci : « le contraire du plus grand bien est un plus grand mal ».

La phrase entre guillemets constitue en effet une quasi-citation d'Aristote, *Topiques*, VIII, 2, 157b 18-19 : τῷ μείζονι ἀγαθῷ μείζον ἀντικεῖται κακόν, « au plus grand bien s'oppose un plus grand mal ». Dans la paraphrase qu'Alexandre donne de ce passage, il glose de manière répétée ἀντικεῖσθαι par ἐναντίον (*in Top.* 536.6-18). Ce parallèle montre donc que la formule introductive εἴη δ' ἂν τοιαῦτα peut être employée pour introduire une quasi-citation d'Aristote provenant d'un contexte sans rapport immédiat avec le passage commenté par Alexandre.

Cela étant, il ne semble y avoir aucun autre cas où une (quasi-)citation d'Aristote soit introduite de la sorte par Alexandre. Ailleurs, au contraire, Alexandre paraît employer l'expression pour signaler qu'il formule prudemment l'interprétation d'un passage obscur ou illustre d'exemples le sens d'un passage vague.

- 1) Alex. Aphr. *in Apr.* 270.11 : λέγοι ἂν τὰς ἄλλας κατηγορίας τὰς παρὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους· εἶεν δ' ἂν τοιαῦται, εἰ ψεῦδος τὸ συμπέρασμα <ἦ> εἰ ἀδύνατον. « Il pourrait vouloir dire, les autres catégories à côté des modes déjà énoncés ; elles pourraient être comme ceci : si la conclusion est fautive, <ou> si elle est impossible. »<sup>13</sup>
- 2) Alex. Aphr. *in Metaph.* 338.4 : τὸ λεγόμενον ἀσαφῶς μὲν εἴρηται, εἴη δ' ἂν τοιαῦτα. « Le propos n'est pas formulé clairement, ce pourrait être comme ceci. »<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Alexandre commente Aristote, *Apr.* I 24, 41b 31 : ἐπισκέψασθαι δὲ δεῖ καὶ τὰς ἄλλας κατηγορίας. « Il faut examiner les autres catégories. »

<sup>14</sup> Cf. également [Alex. Aphr.] *in Metaph.* 641.36 : ἢ μὲν τῶν λεγομένων ἔννοια τοιαύτη ἂν εἴη. « Le sens des propos serait comme ceci. » Cette formulation pourrait

- 3) Alex. Aphr. in *Top.* 283.6 : τῶν δὲ ἀπὸ τῶν φθορῶν τε καὶ γενέσεων τόπων καθόλου μὲν παραδείγματα εἶη ἂν τοιαῦτα. « Des exemples de lieux tirés de la génération et de la corruption pourraient être comme ceci. »
- 4) Alex. Aphr. in *Top.* 333.2 : εἶη δ' ἂν τοῦ λεγομένου καὶ τὰ τοιαῦτα παραδείγματα. « Des exemples du propos pourraient être comme ceci ».

La quasi-citation de *Top.* 157b 18-19 par Alex. in *Top.* 91.15-16 constitue un cas de figure semblable. Alexandre cherche en effet à illustrer par un exemple le propos vague de *Top.* I, 14, 105b 10 : ἔτι ὅσα ἐπὶ πάντων ἢ τῶν πλείστων φαίνεται, ληπτέον ὡς ἀρχὴν καὶ δοκοῦσαν θέσιν, « En outre, tout ce qui paraît s'appliquer à la totalité ou la quasi-totalité des cas, on doit le poser comme un principe et une thèse admise ».

À bien y regarder, la citation du *περὶ ἰδεῶν* par Alex. in *Metaph.* peut relever du même cas de figure. Alexandre y cherche à illustrer par des exemples l'affirmation vague d'Aristote prétendant qu'il serait facile de « réunir bien des impossibilités contre cette opinion ». Par « cette opinion » (ταύτην τὴν δόξαν), Alexandre entend la théorie des idées qu'il attribue à Eudoxe.

Or, dans le reste du corpus aristotélicien, on ne trouve guère de critique argumentée des positions philosophiques attribuées à Eudoxe<sup>15</sup>. Dans un seul cas, à la suite du développement sur son hédonisme, Aristote critique brièvement un de ses arguments (*EN X*, 2, 1172b 25-35) avant de critiquer en détail les objections des anti-hédonistes radicaux (*EN X*, 2, 1172b 36 - 1174a 8). Cette attitude est cohérente avec le jugement d'Aristote au sujet d'Eudoxe : « ses raisonnements persuadaient plus à cause de l'excellence de son caractère que par eux-mêmes » (*EN X*, 2, 1172b 15-16 : ἐπιστεύοντο δ' οἱ λόγοι διὰ τὴν τοῦ ἡθους ἀρετὴν μᾶλλον ἢ δι' αὐτούς).

Ces considérations conduisent à réexaminer l'interprétation développée par Walter Leszl<sup>16</sup>. Selon ce dernier, Aristote n'aurait pas formulé une critique de la « théorie des idées » d'Eudoxe, laquelle n'aurait sans doute pas existé. Dans la *Métaphysique*, il aurait simplement esquissé, sur la base d'un rapprochement entre Anaxagore et Eudoxe, que la définition

remonter à Alexandre si l'on adopte les conclusions de di Giovanni & Primavesi 2016 (le texte grec serait dû à une révision antique du commentaire d'Alexandre).

<sup>15</sup> Arist., *EN I*, 12, 1101 b 27-31 : Arist., *EN X*, 2, 1172 b 9-32 : Arist., *Metaph.* A, 9, 991a 8-20 (// M, 5, 1079b 12-24) : Arist., *Metaph.* Λ, 8, 1073b 17-32.

<sup>16</sup> Leszl 1975, p. 335-340.

en termes de mélange du rapport entre idées et choses conduit à bien des impossibilités. Dans le second livre du traité *Sur les idées*, il aurait énuméré des objections contre cette théorie sans nécessairement la lier à des personnes. Il reviendrait à Alexandre (ou à un maillon antérieur de la tradition exégétique) d'avoir rapproché les deux passages et d'avoir dirigé les objections aristotéliennes contre ce qu'il imaginait être la théorie des idées d'Eudoxe.

A l'appui de cette position, Leszl avançait trois types d'arguments :

- 1) Alexandre prend ailleurs des libertés similaires, voire encore plus grandes, par exemple *in Metaph.* 83, 17-22 H. = 69, 2-7 G., où il fournit des arguments de son propre cru pour illustrer ce que seraient les arguments « plus exacts » (ἀκριβέστεροι) auquel Aristote fait référence en *Metaph.* A 9, 990b 15-17<sup>17</sup>. L'étude de la formule introductive εἴη δ' ἄν τοιαῦτα menée ci-dessus renforce cet argument en montrant qu'Alexandre avertit explicitement le lecteur des libertés qu'il prend avec cette citation du traité *Sur les idées*.
- 2) L'adoption d'une théorie des idées n'est pas compatible avec la position hédoniste qu'Aristote attribue explicitement à Eudoxe (*EN* X, 2, 1172b 9 sq.)<sup>18</sup>. En particulier, l'argument principal donné par Eudoxe en faveur de la thèse que le plaisir est le plus grand bien fait appel à l'expérience sensible (ὄρᾶν, « voir ») plutôt qu'à l'intellection, tout en omettant de distinguer entre bons et mauvais plaisirs : Εὐδοξος μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τὰγαθὸν ᾧετ' εἶναι διὰ τὸ πάνθ' ὄρᾶν ἐφιέμενα αὐτῆς, « Eudoxe pensait que le plaisir est le bien parce qu'il voyait toutes choses tendre vers celui-ci ». Aux arguments énumérés par Leszl, on pourrait ajouter des indices suggérant qu'Eudoxe défendait une ontologie arithmétique proche du pythagorisme<sup>19</sup>, courant philosophique dont il se revendiquait par ailleurs<sup>20</sup> : une telle

<sup>17</sup> Leszl 1975, p. 183-184 et p. 336 avec n. 8.

<sup>18</sup> Cf. déjà Leszl 1975, p. 337-339.

<sup>19</sup> En particulier, Aristote paraît critiquer cette ontologie en *EE* I, 8, 1218a15-32, où l'argument de la tendance universelle vers le Bien joue un rôle central, cf. Gysembergh 2015, p. 385-386, dont la version remaniée paraîtra sous peu.

<sup>20</sup> Cf. notamment Porph., *VP* 7, où Eudoxe, dans une citation tirée de son *Circuit de la Terre*, se présente lui-même comme un Pythagoricien : Καὶ ταῦτα μὲν σχεδὸν πολλοὺς ἐπιγινώσκειν διὰ τὸ γεγράφθαι ἐν ὑπομνήμασιν, τὰ δὲ λοιπὰ τῶν ἐπιτηδεύματων ἤττον εἶναι γνώριμα· πλὴν τοσαύτη γε ἀγνεία φησὶν Εὐδόξος ἐν τῇ ἐβδόμῃ τῆς Γῆς περιόδου κεχρησθαι καὶ τῇ περὶ τοὺς φόνους φυγῇ καὶ τῶν φονευόντων, ὡς μὴ μόνον τῶν ἐμπύχων ἀπέχεσθαι, ἀλλὰ καὶ μαγείροις καὶ θηράτορσι μηδέποτε πλησιάζειν.

ontologie devait probablement être incompatible avec l'idéalisme platonicien.

- 3) Eudoxe ne faisait pas, comme on le lit encore souvent, partie de l'Académie<sup>21</sup>. Cet argument est pleinement confirmé par les témoignages papyrologiques et épigraphiques attestant l'existence d'une école d'Eudoxe à Cyzique<sup>22</sup>.

« Ces choses (*sc.* les rituels pour les dieux), beaucoup les reconnaissent parce qu'ils sont écrits dans les *Mémoires*, mais les autres préceptes (*sc.* concernant le mode de vie) sont moins connus, si l'on fait exception du témoignage d'Eudoxe qui déclare, dans le septième livre du *Circuit de la terre*, avoir fait preuve d'une si grande pureté et avoir à ce point évité les meurtres et les meurtriers que, non content de s'abstenir des êtres animés, il ne s'approche jamais des bouchers et des chasseurs. »

<sup>21</sup> Leszl 1975, p. 339-340. Leszl discute en particulier la valeur du témoignage de la *Vita Aristotelis Marciana*, 11 Düring (= 60 Gigon). L'auteur de cette biographie rapportait que, selon une affirmation polémique d'Aristoxène de Tarente, reprise ensuite par Aristide Quintilien, Aristote n'avait rejoint Platon qu'à l'âge de quarante ans, « à l'époque d'Eudoxe ». Ce nom d'archonte n'est pas attesté à Athènes pour l'époque concernée. F. Jacoby proposa donc d'y voir Eudoxe de Cnide, lequel aurait été invité par Platon à diriger l'Académie pendant le second voyage en Sicile (*cf.* Jacoby 1902, p. 324, n. 18.). Cette hypothèse souvent reprise reconstruit un moment de l'histoire de l'Académie qui n'est attesté par aucune autre source. Elle se heurte de surcroît à une difficulté linguistique : après la série d'archontes énumérée au § 10, on s'attend à ce que l'expression ἐπ' Εὐδόξου désigne également un archontat. Il revient à H.-J. Waschkies d'avoir critiqué l'hypothèse de Jacoby et proposé une solution plus satisfaisante, que nous reprenons dans ses grandes lignes (*cf.* Waschkies 1977, p. 41-50) : Εὐδόξου est en fait la corruption de Εὐβούλου, nom de l'archonte éponyme pour l'année 355/354a. Cette année est la quarantième de la vie d'Aristote, en maintenant son année de naissance communément admise, 384/383a. Ce témoignage perd ainsi toute valeur historique au sujet d'Eudoxe.

<sup>22</sup> *Cf.* Sedley 1976. La reconstruction de Sedley et l'existence même d'une école d'Eudoxe à Cyzique a été remise en cause par Podolak 2010. Cependant, Podolak n'a pas pris en compte la statue dédiée par les Cyzicènes à Callippe, l'élève d'Eudoxe, dans le sanctuaire panhellénique de Delphes (*Carmina epigraphica graeca*, n°881 = Bousquet 1992, p. 180-183) : Οὐτινά σοι μερόπων, ἄστρων περὶ θεῖον ἀριθμόν, / Κάλλιππ' Εὐίππου, Κύζικος ἔσχε πάτρα / θνητῶν ἴσον, ὅσους τε φέρει Διὸς ἄμβροτος αἰῶν' / Φοῖβῳ δ' ἔνθα σέθεμ μνήμα πέλ' εἰν ἐτάροις. « Aucun mortel, versé dans la science du nombre divin des astres, ô Callippos fils d'Euhippus, ta patrie Cyzique n'en a connu d'égal à toi parmi les hommes, ceux que fait naître l'immortelle éternité de Zeus. Là où s'élève ton monument, trouve ta place parmi les compagnons de Phébus. » (trad. J. Bousquet) La statue n'est pas conservée, mais l'épigramme suffit à montrer que son œuvre scientifique était suffisamment reconnue à Cyzique pour que ses concitoyens assument le coût d'une telle dédicace. Dans le vers final, le thème usuel du défunt quittant les rayons du soleil est inversé : Callippe, tel un dieu, un héros ou un nouveau Ganymède, est désormais en compagnie du dieu-soleil. Cette inversion frappante illustre non seulement l'existence de l'école de Cyzique, mais aussi son importance aux yeux des Cyzicènes.

Si l'interprétation de Leszl sort renforcée de cet examen, il ne semble pas possible d'identifier plus précisément qu'il ne l'a fait la position visée par Aristote dans le *Περὶ ἰδεῶν*. Le « mélange » entre idées et choses faisait bel et bien l'objet de discussions dans l'Académie, mais en l'état actuel de nos connaissances, il demeure impossible d'y associer un protagoniste historique<sup>23</sup>.

Corollairement, l'attribution à Eudoxe d'une version de la théorie platonicienne des idées articulée autour du concept de « mélange » paraît définitivement caduque. En effet, tous les autres témoignages en ce sens dérivent de celui d'Alexandre étudié ici<sup>24</sup>. C'est donc sur la base d'autres sources qu'il faut chercher à reconstruire sa philosophie.

<sup>23</sup> Cf. Leszl 1975, p. 348.

<sup>24</sup> Alex. Aphr. in *Metaph.* 201.18-20 ; Syrian. in *Metaph.* 117.3-6 : Ascl. in *Metaph.* 86.10-28 ; Théophile Corydalée, *Commentaires à la Métaphysique d'Aristote*, 77.35 - 79.9.

## ON ARISTOTLE'S *DE IDEIS* (ΠΕΡΙ ΙΔΕΩΝ)

W. LESZL  
(Università di Firenze)

This paper attempts to survey the main issues raised by the reconstruction and interpretation of Aristotle's *Περὶ ἰδεῶν*, a work which has not come to us directly and in its entirety and is thus a lost work. Of course, being this a general survey, details, such as the close interpretation of the arguments in that work, will be left out. The focus will be in Aristotle's overall strategy and, more generally, the overall framework of the arguments.<sup>1</sup>

### I. Evidence for Aristotle's Lost Work

**The first question to be asked is: what do we know about there being a *Περὶ ἰδεῶν*?**

Our main source of information on this work is Alexander of Aphrodisias who quotes some arguments from it (accompanied by some objections to them) when commenting on a passage from *Metaphysics* I (A) 9 containing a list of arguments meant to prove the existence of (Platonic)

<sup>1</sup> An early version of this paper was submitted to one of a series of meetings on the *Περὶ ἰδεῶν* held some fifteen years ago in Edinburgh under the direction of Theodore Scaltsas. A largely revised version (parts IV and VI are almost wholly new) was submitted in 2016 at a colloquium on the same work held in Lille under the direction of Michel Crubellier and Leone Gazziero (at the conclusion of a *séminaire* with various meetings). The present version contains further revisions, in part suggested by the discussion at that colloquium and by the written comments made, again, by Michel Crubellier, who acted as an (initially anonymous) referee and by Leone Gazziero on his free (and friendly) initiative. Many thanks to both of them, as well as to a third anonymous reviewer (who stayed anonymous).

ideas (cf. 990b 8-17 quoted below).<sup>2</sup> As we shall see, Alexander makes three explicit references to this work, two of which are to book I, at the beginning and the end of his exposition of some arguments contained in this book (cf. 79.4 and 85.11). The third reference is to book II, at the end of his exposition of arguments contained in this other book (cf. 98.22). It appears that he had direct access to Aristotle's lost work.<sup>3</sup>

Another source of information is Syrianus, who, in his commentary on the *Metaphysics* makes two references to the work under the slightly different title Περὶ (τῶν) ἰδεῶν, with the indication that it is in two books. Probably this little difference is of no importance, but it is not clear from his remarks whether he had independent access to the Aristotelian work. He is commenting on two passages in which Aristotle rejects the theory of ideas, one at the end of ch. 5 in book XIII (M), another close to the end of ch. 6 in book XIV (N), i.e. at the end of the *Metaphysics*.<sup>4</sup> In the first passage, Aristotle remarks that “περὶ μὲν τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ διὰ λογικωτέρων καὶ ἀκριβεστέρων λόγων ἔστι πολλὰ συναγαγεῖν ὅμοια τοῖς τεθεωρημένοις [concerning the Ideas it is possible both in this manner and by means of more logical and more accurate arguments (διὰ λογικωτέρων καὶ ἀκριβεστέρων λόγων) to collect many <objections> similar to those we have considered]” (1080a 9-11). The gist of what Syrianus says in his commentary is that Aristotle makes use of what are at bottom the same objections (ἐπιχειρήματα) as in our work and in the various passages of the *Metaphysics* in which he criticizes the ideas (I think it is clear from his use of the Greek word, which is a variant of the Aristotelian ἐπιχειρήματα, and from the general drift of his comments relating to the passage quoted, that he has in mind Aristotle's objections and not the arguments in favour of the forms). The other Aristotelian passage commented on is rather similar: “ὥστε διὰ γε ταῦτα εἶδη οὐ ποιητέον. τὰ μὲν οὖν συμβαίνοντα ταῦτά τε κἂν ἔτι πλείω συναχθεῖη [so, at least for these <reasons>, Ideas should not be posited. These, then, are the consequences which follow, and yet more may be

<sup>2</sup> References are to Hayduck 1891 edition.

<sup>3</sup> The evidence about the work collected by W.D. Ross as *Testimonia* under I and II in his *Aristotelis Fragmenta Selecta*, p. 121-122, goes back to Rose's 1886 edition of Aristotle's fragments, (no. 185-186, p. 148-49). Ross adds (at. p. 120-121) a *testimonium* attributed to Ps.-Philoponus, on which see *infra*, n. 5.

<sup>4</sup> Cf. *Syriani in Aristotelis Metaphysica commentaria*, 120.33 - 121.4 and 195.10-15 (= *Testimonia* under I in Ross).

collected]” (1093b 23-25). Syrianus remarks that these are the objections Aristotle adduces against the views of the Pythagoreans and the Platonists, including those found in *Metaphysics* A, as also remarked by Alexander. Thus, the objections being very much the same, Syrianus does not regard himself as having neglected (in his commentary on book N) those objections which appear elsewhere, including those “ἐν τοῖς Περὶ εἰδῶν δύο βιβλίοις [in <his> two books on Ideas]”. Since Syrianus does not offer any significant information about the contents of the work, he is likely to be relying on Alexander for his knowledge of them, as his explicit reference to this commentator suggests. But it is sufficiently clear that he is not interested in discussing the arguments in detail, for he is openly opposed to Aristotle’s objections to the theory of ideas. Whatever the source of his information, he is clearly convinced that the work had the purpose of demolishing the theory, as is also shown by his remarks that Aristotle “πειρᾶται τοὺς πρεσβυτέρους ἑαυτοῦ φιλοσόφους εὐθύνειν [tries to correct (εὐθύνειν) his elders in philosophy]”.

Another source is Ps.-Alexander. Commenting on this same passage at the end of the *Metaphysics*, he is concerned with Aristotle’s assertion that “καὶ ἔτι πλείω τούτων συναχθεῖη [yet more <consequences> may be collected]”, and remarks that these (or some of these) are to be found “τὰ περὶ τῶν εἰδῶν γραφέντα αὐτῷ δύο βιβλία [in the two books written by him <scil. Aristotle> on Ideas]”, these being different from those to be found in books M and N of the *Metaphysics*, belonging as they do to a treatise (σύνταξις) outside the *Metaphysics*. One can see that this testimony tends to contradict Syrianus’ comments on the same passage, but this may only reflect greater attention to the testimony of Alexander in his commentary on *Metaphysics* A 9. The testimony, in Latin, attributed to Ps.-Philoponus, is not independent of the one now considered, since it is just a translation into Latin of the Greek text.<sup>5</sup> Perhaps slightly more interesting is the remark by a scholiast on Dionysius Thrax (= *testimonium* under 2 in Ross), for he does not merely say that Aristotle produced a Περὶ ἰδεῶν against Plato’s Ideas, but adds that he there had stated that “οἱ ὅροι τῶν καθόλου καὶ ἀεὶ μενόντων [definitions are of

<sup>5</sup> Hence it cannot be treated as an independent testimony, as happens in Ross’ edition. This was already pointed out by Allan 1956, p. 225 (see now Luna 2001, p. 196, who quotes the whole passage). This review unfortunately escaped my attention, and so I followed Ross in the collection of *Testimonia* included in Leszl 1975, p. 53. (At present my attention has been drawn to the texts of Allan and Luna by Leone Gazziero.)

things universal and always remaining the same]”. Now, this is a point that is implicit (I think) in some of the arguments but is not stated explicitly anywhere in the text as we have it. On the other hand, this is common good, for statements to this effect are to be found for instance in *Metaphysics* book I, ch. 6. So it can be doubted that the scholiast is an independent source for an information which in any case is of modest value.

What about the *recensio altera* and its relation to the *Περὶ ἰδεῶν*? (This *recensio* extends, of course, to an important part of Alexander’s commentary.) It has been argued that this so-called *recensio* (as it is presented in Hayduck’s edition of Alexander’s commentary on the *Metaphysics*) is a much later work, since it contains quotations from Asclepius’ commentary on the *Metaphysics* (VI century), though not in the part concerning the *Περὶ ἰδεῶν*. Hence it would be at least misleading to present this text as a *recensio altera* of Alexander’s commentary.<sup>6</sup> However, this view has been challenged (at our colloquium by S. Fazzo) because it assumes complete independence of Asclepius’ commentary from Alexander’s, which is not the case. Awaiting further research, we have to suspend our judgment. All that can be said of this so-called *recensio altera* is that it omits two of the three references to the *Περὶ ἰδεῶν* found in Alexander and it differs in important ways from the version of the latter only in the case of the argument of relatives (these differences, in my view, being no improvement on that version)<sup>7</sup>. As to Asclepius’ commentary, anyhow, we do have the part concerning the relevant passage of *Metaphysics* I (A) 9, and the least that can be said is that it is rather disconcerting apart from not containing explicit references to the *Περὶ ἰδεῶν*.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> See Golitsis 2014, p. 199-230. (Silvia Fazzo has attracted my attention to this article.)

<sup>7</sup> See Leszl 1975, p. 191.

<sup>8</sup> Among other things he offers a peculiar version of the arguments from the sciences, since he supposes that postulating Ideas for artifacts amounts to postulating them for things that are ‘against nature’ (*παρὰ φύσιν*); the argument leading to the ‘third man’ is quoted in various versions (not including those attributed by Alexander to the sophists), *before* and after the argument of relatives, and the latter is practically omitted, since only Aristotle’s objections are considered. On the other hand, the ‘one over many’ argument and the argument from the object of thought are presented with only slight (mainly verbal) differences with respect to Alexander’s version, which may show a dependence on Alexander’s testimony.

The most likely conclusion to be drawn from this examination of the evidence is that only Alexander had direct access to Aristotle's lost work and that the other commentators depend, either directly or indirectly, on his testimony.<sup>9</sup>

Finally, the title Περὶ τῆς ἰδέας α' appears in the catalogue of Aristotle's writings preserved, in two different versions, by Diogenes Laertius (V 23, no. 54) and by Hesychius (no. 45, without the article). The use of the singular instead of the plural does not seem to make a significant difference. More surprising is the fact that the work is mentioned as being composed of just one book. Still, explanations can be found for this difference, such as that the work was divided into two books at a later stage. So, on the whole, it is likely that the reference is to our work and constitutes a confirmation of its existence.

The conclusion is that, without Alexander, all we would know is that Aristotle wrote a work against the theory of ideas which perhaps was in two books. We rely very much on him. But of course, there are no reasons why he himself should have invented the contents of the work, nor (for what I know) was this his normal practice. There are no reasons, either, why he should have attributed to Aristotle a work that was not his. Nothing in its contents suggests that the work could not be by Aristotle.

### **What Evidence Is there that Alexander Is Giving Us Excerpts from Aristotle's Περὶ ἰδεῶν?**

Our point of departure is the recognition that Aristotle, in the relevant passage of book I, ch. 9 of the *Metaphysics* (to be quoted below), where he is criticizing the Platonic theory of Ideas, is not giving us (as happens elsewhere) the full arguments in favour of the postulation of certain Ideas, but only mentions them in a summary fashion, together with his objections. The full arguments are given by Alexander in his commentary on the passage, together with the full objections, and this material corresponds to Aristotle's rapid presentation. Alexander does not explicitly declare that the series of arguments he is giving is drawn from Aristotle's Περὶ ἰδεῶν, but he does declare that he is giving the arguments to which Aristotle makes allusion in the *Metaphysics* passage. And when he gives

<sup>9</sup> The same conclusion, with extension to other Aristotelian lost works, is drawn by Luna 2001, p. 41 and p. 45, and Luna 2003, p. 251.

us the first series of arguments he mentions Aristotle's lost work because it contains Aristotle's assertion that the Platonists "πλεοναχῶς μὲν ταῖς ἐπιστήμασι πρὸς τὴν τῶν ἰδεῶν κατασκευὴν προσεχρήσαντο [used the sciences in many ways for the establishment of ideas]". But of course, this other work can be the only source for the arguments that Alexander quotes. It would, in fact, be very odd if he had used another, unstated, source for arguments that are not reproduced in full in the *Metaphysics*. Further, in explaining what sort of arguments Aristotle could have in mind when saying that they lead to the 'third man', he remarks that the last of the arguments quoted by him is an exposition (ἐξήγησις) that is to be found in the *Περὶ ἰδεῶν*. (The passage will be quoted below.) This not only confirms that his source is that work but makes it very likely that all the arguments quoted in between (except for some of those leading to the third man, which are attributed to some sophists) come from that Aristotelian lost work.

That Alexander is drawing from some source distinct from Aristotle's *Metaphysics*, which it is natural to identify with that work, is shown by the fact that in this part of his commentary he proceeds differently from the rest of the commentary, since he is not trying to offer his own interpretation of what Aristotle means in the passage commented upon, but declaredly just adduces the arguments which Aristotle appears to have in mind in the relevant passage. He does not, however, proceed in a wholly different way, since his purpose is still to clarify the Aristotelian text.<sup>10</sup>

It should be added that this much concerns book I of Aristotle's *Περὶ ἰδεῶν*. It is likely that, for similar reasons, Alexander is drawing from the second book as well, to which, as we shall see, he makes an explicit reference in 98.21-22 in connection with Aristotle's criticism of Eudoxus' postulation of Ideas. While this part of Alexander's commentary is likely to depend on the second book, it is hard to say what else could have belonged to that book, for there is no other part of his commentary that can plausibly be associated with it.

<sup>10</sup> The general principle of interpretation tacitly adopted by Alexander of Aphrodisias is that of explaining Aristotle with Aristotle (on the analogy of the well-known principle *Homerom ex Homero saphenizein*), thus giving attention to all Aristotelian passages which appear to be of help in throwing light on the passage to be interpreted. (See Donini 1995a, p. 107-129.) From this point of view there is no substantial difference between drawing from the lost (for us) *Περὶ ἰδεῶν* and drawing from some text of the extant corpus.

As to Alexander's procedure, it would seem that, in adducing evidence, his normal practice was to give not literal quotations but summaries in his own words. In any case he does not seem to be always quoting literally from the *Περὶ ἰδεῶν*, since occasionally later terminology appears in his exposition (thus in the objection to the argument 'from relatives' he uses the verbal form ὑφ'εστάναι and the substantive σχέσις which, at least in the sense in which they are used, are posterior to Aristotle, cf. 83.25-26). That Alexander is, at least sometimes, paraphrasing, is also betrayed by the fact that he occasionally does not just expound the objections to the arguments but attributes them expressly to Aristotle, for it is, of course, not to be supposed that the Stagirite would have spoken of himself, like General De Gaulle, in the third person. This happens in the following two passages: “φησὶ δὴ τοῦτον τὸν λόγον καὶ τῶν φθειρομένων [he says, then, that this argument also establishes that there are Ideas even of things that are perishable ...]” (82.1), and: “τοῦτον δὴ τὸν λόγον φησὶ καὶ τῶν πρὸς τι ἰδέας κατασκευάζειν [he says, then, that this argument establishes that there are Ideas even of relatives]” (83.22-23). In fact, it is rather likely that in these passages Alexander is recalling what Aristotle had said in the *Metaphysics* passage he is commenting upon. As these passages, however, are well-embedded in the text of the *Περὶ ἰδεῶν*, since they introduce the objections Aristotle made to the arguments which were just expounded before, one cannot regard them as an aside. So it must be admitted that Alexander proceeds with a certain freedom in relation to the text he is using as his source. Still, though he sometimes (or perhaps always) paraphrases or summarises, there are no strong grounds for supposing that he is unreliable in doing so; however, apart from the fact that, of course, there is no sure way of verifying this, in some cases (as we shall see) suspicions about his not complete reliability do arise. Anyhow his reliability in making excerpts from other works of Aristotle when commenting on a given work like the *Metaphysics* has been defended by some scholars.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> See e.g. Wilpert 1940, p. 385-387; cf. also Fine 1993, p. 34.

## II. Towards a Reconstruction of Aristotle's Lost Work

**The question to be asked now is: what is the extension of the work? Or, in other words, which parts of Alexander's commentary on *Metaphysics* I 9 go back to Aristotle's *Περὶ ἰδεῶν*?**

An implicit reply to this question is found in recent editions of the *Περὶ ἰδεῶν*, but of course, a justification must be offered.<sup>12</sup> Here we have to look at the text. Alexander, when starting to comment on the *Metaphysics* passage which briefly presents the arguments stated in full in that work, i.e. the passage which begins with line 990b8 (though the comment is on lines 11-13, and the comment on lines 8-11 comes earlier, in a passage to be examined below), says what follows: “πλεοναχῶς μὲν ταῖς ἐπιστήμαις πρὸς τὴν τῶν ἰδεῶν κατασκευὴν προσεχρήσαντο, ὡς ἐν τῷ πρώτῳ *Περὶ ἰδεῶν* λέγεται· ὧν δὲ νῦν μνημονεύειν ἔοικε λόγων, εἰσι τοιοῦτοι [they used the sciences in many ways (or in more than one way: πλεοναχῶς) for the establishment of ideas (εἰς κατασκευὴν τῶν ἰδεῶν = to establish that there are ideas)<sup>13</sup>, as he says in the first book of *On Ideas*. And the arguments he seems to have in mind (or: to recall) here are the following]” (79.3-5) The understood subject of the verb in the plural must be that of the *Metaphysics* passage quoted by Alexander a little earlier (*cf.* 76.6-7): “οἱ δὲ τὰς ἰδέας αἰτίας τιθέμενοι [those who posit the ideas as causes]” (990a 34), for in what follows this quotation he takes up this subject: “αἰτιᾶται τῶν τὰς ἰδέας αἰτίας θεμένων πρώτον μὲν ὅτι ... [he accuses (or criticizes) those who posit the ideas as causes in the first place (πρῶτον) because ...]” (76.8). The objections introduced in the *Metaphysics* passage which begins with line 990b 8 are

<sup>12</sup> The article by Wilpert quoted in n. 11 offers an edition of the text (*cf.* Wilpert 1940, p. 391-395), with justifications for his reconstruction: this is complemented on some points by Wilpert 1949. Wilpert's contribution is the point of departure for all recent research, and his reconstruction is adopted with some limited changes by Ross in his edition in the *Fragmenta selecta* and by me in Leszl 1975 (D. Harlfinger, in the critical edition of the text included there, followed my indications as to the extension of the text). These changes will be pointed out in some of the following notes. Before Wilpert, V. Rose, though collecting not only the evidence about the work (see n. 3) but also excerpts from Alexander (no. 187-189, p. 149-152, was sceptical about Alexander's reliability. Both Zeller 1921, p. 65 n. 3, and Jaeger 1923, p. 177, regard Alexander as reliably drawing from Aristotle's *Περὶ ἰδεῶν*, but show no interest in reconstructing and interpreting this lost work.

<sup>13</sup> *Cf.* *Metaph.* A 9, 990b 9: δαίκνυμεν ὅτι ἔστι τὰ εἶδη, *cf.* also *recensio altera*.

clearly regarded by Alexander as a second group of objections directed against the same people, to whom the commentator alludes in 78.6-7 and 10-11, when remarking that they employ arguments “κατασκευαζόντων ιδέας καὶ ὧν οὐ βούλονται λέγειν [which posit Ideas even of things for which they did not wish there to be Ideas]”. (To the sense of this remark I will come back below.) The implication is that the target of the criticism is the same in both the *Metaphysics* passage and the *Περὶ ἰδεῶν*. Which is this target I will attempt to give a reply to this question at the end of this paper, but for the moment I want to point out that Plato, in particular, is not named by either Aristotle or Alexander when they mention or expound the arguments. On the other hand, Alexander, in commenting on lines 990b 8-9, says (in a passage to be quoted below) that what is at issue is Plato's doctrine (δόξα ... Πλάτωνος, 78.1-2).

In what follows this introductory passage, the commentator expounds the arguments from the sciences and then gives in succession the remaining arguments (or groups of arguments), following the order in which they are mentioned in the *Metaphysics*, together with Aristotle's objections. We thus have: (1) the arguments from the sciences (79.5 - 80.6); (2) the ‘one over many’ argument (80.8 - 81.22); (3) the ‘object of thought’ argument (81.25 - 82.7); (4) the argument of relatives (82.11 - 83.30); (5) some arguments introducing the ‘third man’ (83.34 - 85.3). There is the complication that the group constituted by (4) and (5) is apparently said by Aristotle to be represented by arguments that are ‘more accurate’ (or ‘more precise’: ἀκριβέστεροι, 990b 15) than the group constituted by (1) to (3). It will have to be asked: why?

For the moment I leave out this and other complications and only mention the fact that Alexander adduces more than one argument (or perhaps we should say: more than one variant of the argument) introducing the ‘third man’, some of them in a formulation which is not due to Aristotle or which in any case was not to be found in the *Περὶ ἰδεῶν*. The second and the third argument (which are reported from 84.7 to 84.21) are in fact expressly attributed to sophists, while the first, attributed to the Peripatetic Eudemus (and is reported from 83.34 to 84.7), is said to be identical (ὁ αὐτός, 85.4) with the last expounded (the fourth, from 84.22 to 85.3), which is attributed to Aristotle himself. (We shall see, however, that, in the case of the first argument, what is thus presented as *one* argument is expounded in two variants with some significant differences.) So, Alexander's procedure here is somewhat different from the procedure followed

in the previous exposition, which apparently was based exclusively on the *Περὶ ἰδεῶν*. (Presumably, it is suggested by the fact that, in 990b 17, Aristotle uses the plural: “οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν [other arguments state the ‘third man’]”, but only one argument could be found in the *Περὶ ἰδεῶν*.) Anyhow Alexander feels the need to offer some clarification about what he is doing, and this is to be found in 85.4-12. At the end of this piece, there is the following passage: “τῆ μὲν οὖν πρώτῃ τοῦ τρίτου ἀνθρώπου ἐξηγήσει ἄλλοι τε κέχρηται καὶ Εὐδημος σαφῶς ἐν τοῖς *Περὶ λέξεως*, τῆ δὲ τελευταία αὐτὸς ἐν τε τῷ πρώτῳ *Περὶ ἰδεῶν* καὶ ἐν τούτῳ μετ’ ὀλίγον [others have in fact made use of the first exposition (ἐξήγησις) of the ‘third man’, and Eudemus clearly does so in his work *On Diction*; he himself <scil. Aristotle> uses the last exposition in the first book of *On Ideas* and also, a little later, in the present work]” (85.9-12). The reference at the end of the passage is clearly to the work which Alexander is commenting on, i.e. the *Metaphysics*. Concerning the reference to the *Περὶ ἰδεῶν*, there is the annoying fact that the uncorrected text (of line 11) reads “ἐν τε τῷ τετάρτῳ *Περὶ ἰδεῶν* [in the fourth book of *On Ideas*]”, but it seems reasonable to follow the suggestion, made by various scholars, that the text should be corrected, for Alexander had declaredly started with the first book, the arguments are given in a continuous succession, and never is any sign given that a jump is being made to another book. All the evidence, as we have seen, points to the work including no more than two books; the extension to four books is in any case unlikely for this kind of work. (Perhaps the error is not by a copyist<sup>14</sup> but is just a slip by Alexander, who in the context is talking about the ‘third man’ argument, and was induced to speak of a ‘fourth’ because, in an infinite regress, after the third comes the fourth – though, of course, the fourth man and not the fourth book.)

It should be noticed that in this case we can be quite sure that Alexander quotes an argument – or a version of an argument – which was found in the *Περὶ ἰδεῶν*, for he explicitly says that it was found there, with the intent of keeping this version distinct from that which was given by Eudemus and which apparently is quoted because differing only in verbal formulation from the Aristotelian version. Further, Alexander

<sup>14</sup> The confusion between Α and Δ is in any case easy, as suggested by Wilpert 1940, p. 379, n. 6.

makes a distinction between the version of the argument as quoted by him from the *Περὶ ἰδεῶν* and the version of the argument as it appears in Aristotle's *Metaphysics*. It is kept distinct also from the two other 'third man' arguments which, as we have seen, are attributed to the sophists and which for this reason clearly cannot belong to Aristotle's work, though it is hard to understand why Alexander quotes them at all. That this part is a sort of excursus even in the commentator's own eyes is suggested by the fact that, in a passage to be quoted below, he refers to Aristotle's version of the argument as the *second* (evidently after that by Eudemus) and not as the fourth. (The apparent error committed by Alexander on this point could rather be taken as a sign that this part of the text is a later interpolation.)<sup>15</sup> If Alexander is the author, perhaps he makes this sort of excursus with the intent of explaining to the reader that the 'third argument' which Aristotle is mentioning should not be confused with some other arguments which (rather accidentally) had received the same denomination.<sup>16</sup>

It would seem, then, that Alexander in this part of his commentary gives priority to the need he feels to offer a full survey of all possible versions of the 'third man' argument rather than sticking to giving the arguments as they were to be found in the *Περὶ ἰδεῶν*. In any case, he does say that the Aristotelian version is to be found in that work. Now, taking this evidence in the strictest way, it only establishes that just one argument, that which introduces the 'third man', comes from the *Περὶ ἰδεῶν*. But of course, the most plausible view is that this reference to the first book of the work is related to the other reference to it at the beginning of the exposition and that this book constitutes the source of all the arguments reproduced by the commentator. Hence, we can conclude that Alexander has expounded the contents (or some of the contents) of the first book, with a clear delimitation of its extension.

<sup>15</sup> As reminded to me by Leone Gazziero, it is a suggestion made by Cherniss 1944, Appendix IV (related to p. 290, n. 194), p. 500-502, who adduces some other arguments in its favour; he is followed by Ebbesen 1981, I, p. 201-202, who suspects Michael of Ephesus.

<sup>16</sup> The critical edition of the text by D. Harlfinger includes the part reproducing the arguments attributed to the sophists (i.e. 84.7-21) which was omitted in the edition of the *Περὶ ἰδεῶν* provided by Wilpert 1940 and, following him, by W.D. Ross in his *Fragmenta selecta*. As is clear from my comments, however, this passage is quoted for completeness' sake and is not meant to give a fragment of Aristotle's lost work.

I shall now make a brief excursus on an issue of some importance. Alexander, as we have seen, declares that Aristotle made use of an exposition (ἐξήγησις) of the so-called ‘third man’ argument ‘a little later’ in the *Metaphysics*. If one reads the text down to the end of the first book, one does not find any explicit mention of this argument, such as it is to be found in 990b 17 (“other arguments state the ‘third man’”, this being, we shall see, an unwanted consequence). If however one goes on reading the commentary by Alexander, one realizes that he supposes that the argument introducing the ‘third man’ is to be found in 991a 2-5. (“καὶ εἰ μὲν ταῦτὸ εἶδος τῶν ἰδεῶν καὶ τῶν μετεχόντων, ἔσται τι κοινόν [and if the form of the Ideas and of the things that participate in them is the same, there will be something common <to these> ...]”) In commenting on this passage (cf. 92.30 ff.) Alexander maintains that this is an argument which leads to an infinite regress (cf. 93.6), this being in fact “τὸ νῦν λεγόμενον ὑπ’ αὐτοῦ, ὃ ἐξηγούμενοι τὸν τρίτον ἄνθρωπον δεύτερον ἐθήκαμεν [the second argument we gave in explaining the third man]” (i.e. it is the argument introduced in 84.21-27). This is, in fact, the argument that Alexander himself had said can be found in Aristotle’s *Περὶ ἰδεῶν*. What has to be remarked is that it seems plausible to connect this *Metaphysics* passage with what immediately precedes, where the formulation used (“τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν [the one over many]”, 991a 2) suggests that the argument is of the ‘one over many’ type. (Alexander himself does not state this in an explicit way, but the use of the formula ‘over these’ [ἐπὶ τούτοις] in 93.3 suggests that this is also his view.) If this is right, the result is that the argument which is said to introduce the ‘third man’ is just a version of the ‘one over many’ argument. Of course, this conclusion is based on Alexander’s testimony, but, as we shall see below (in part V of this paper), the explanation that Aristotle himself gives of the error involved in the ‘third man’ argument assumes an identity between this argument and the ‘one over many’ argument. How can then Aristotle say (in 990b 15-17) that the second group of arguments, i.e. those including the argument which introduces the ‘third man’, is composed of ‘more precise’ arguments, when one of these arguments is the same ‘one over many’ argument which had already been introduced in the first group of arguments, those supposedly less precise?

This is not the only puzzling thing concerning the reconstruction or interpretation of Aristotle’s lost work. After the exposition of what is explicitly presented as a ‘one over many’ argument (in 80.8-15) Alexander

illustrates Aristotle's claim (in the *Metaphysics* passage he comments on) that "καὶ τῶν ἀποφάσεων [<there will be Ideas> even of negations]", this being clearly understood as the main objection to which the argument is open. This objection, together with the reasons why Ideas of negations cannot be admitted, is reported by Alexander in the passage from 80.15 to 81.10. After this passage (in lines 81.10-20) Alexander, rather unexpectedly, adduces a new argument, explicitly attributed to those "οἱ βουλόμενοι δεικνύνασι ὅτι ἔν τι τὸ κοινῶς κατηγορούμενόν ἐστι πλείονων καὶ τοῦτό ἐστιν ἰδέα [who want to show that what is predicated in common of many things is some one thing, and that this is an Idea]", the reference being manifestly to the Platonists. The argument appears to be formulated in such a way as to avoid Aristotle's objection, since it starts from negations (ἀποφάσεις) not in the sense of negative expressions like "not man" (as assumed in that objection) but in the sense of negative sentences (like "a man is not white"). Since negative sentences just deny what positive sentences affirm, namely that e.g. white is predicated of man, no negative expressions are used and thus there is no need to postulate Ideas of negations (i.e. Ideas corresponding to negative expressions). The other surprise in this part is that, in the brief reply that Alexander apparently attributes to Aristotle (in lines 81.20-22), the main objection is purely restated, with a complete misunderstanding of the point of the Platonic argument.<sup>17</sup> This objection is below the standard of the treatment of negations to be found in *De interpretatione* and other Aristotelian works. Given that in the *Metaphysics* passage the reference seems to be to *one* 'one over many' argument, one wonders whether Alexander is introducing the argument from a source other than the Περὶ ἰδεῶν, as he does in the case of some versions of the argument leading to the 'third man', in which case the objection to the argument would be due to the commentator himself. Certainly, one cannot exclude the alternative that the argument comes from our work and that Aristotle is particularly unfair in his objection to it, by an equivocation on the meaning of the Greek ἀποφάσις (either negative expression or negative sentence).

<sup>17</sup> In his contribution to this colloquium (he kindly gave me a copy of the text), P. Crivelli tries to defend the objection, but on the assumption that the Platonists could not do without negative expressions. However, the argument itself is intended to get rid of these expressions. Whether the Platonists could do without them in general is another question. If they could not the objection then is not to the argument in its actual formulation but to what the Platonist had to admit, without making clear that this is so.

For the moment I will go on with the more tedious task of determining what in Alexander's commentary belongs to Aristotle's Περὶ ἰδεῶν. In what immediately follows the *Metaphysics* passage in which he mentions the arguments expounded in full in his Περὶ ἰδεῶν, Aristotle makes the following remark: “ὅλως τε ἀναιροῦσιν οἱ περὶ τῶν εἰδῶν λόγοι ἃ μᾶλλον εἶναι βουλόμεθα τοῦ τὰς ἰδέας εἶναι [and in general the arguments for the Ideas destroy those things whose existence we desire more with respect to the existence of the Ideas]” (990b 17-19). This is one of the passages in this chapter where Aristotle uses the verbal form with an understood pronoun ‘we’ which suggests that he continued to include himself among the Platonists. It will be seen that Alexander gives some importance to this fact. For the moment I would notice that, in the passage immediately following this remark, Aristotle offers a brief explanation of the incompatibility he is asserting there is between the theory of Ideas and the theory of principles. In his commentary on this passage, Alexander offers a much more detailed explanation of this incompatibility. There is the question whether in this part of the commentary he is drawing from Aristotle's Περὶ ἰδεῶν, as was admitted by some scholars, including myself at the time of writing my book. As I will point out below, the reasons that can be offered in favour of this suggestion are not compelling, because they unnecessarily assume that Alexander is not just offering his comments but drawing from some source.

In the *Metaphysics* there follows a rather long passage (from 990b 22 to 991a 8) in which Aristotle asserts that, while the Platonists have reasons for postulating Ideas not only of substances but of many other things, there are also reasons (which he seems to regard as stronger) for postulating Ideas only of substances. Hence this passage concerns the issue of the extension of the world of Ideas. And this issue is clearly relevant to what is to be found in the Περὶ ἰδεῶν, for one main objection there to the arguments which serve to establish the Ideas is that they have the undesirable consequence of introducing Ideas which were not admitted by the Platonists. It has to be asked, of course, if what we obtain, once all these other Ideas are excluded, are only Ideas of substances, according to Aristotle's suggestion in this *Metaphysics* passage.

For the moment I shall leave this other issue unsettled, just remarking that in his commentary on this *Metaphysics* passage Alexander not only does not make any explicit reference to the Περὶ ἰδεῶν, but (contrary to what happens with the previous passage) does not seem to draw from any

special source of information: his commentary is just what it is normally expected to be like.

After this long passage, there is a change of point of view in the discussion, which is introduced by Aristotle with the following words: “πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἂν τις τί ποτε συμβάλλεται τὰ εἶδη τοῖς αἰδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ φθειρομένοις [but above all one might raise this difficulty: what do the Ideas contribute to sensible things, either to those that are eternal or to those that come to be and perish?]” (991a 8-10). Aristotle then makes it clear that the difficulty concerns the contribution the Ideas make either to explaining change in the physical world (since they are not the causes of any such change) or to rendering sensible things accessible to knowledge (ἐπιστήμη). He goes on to suggest that the difficulty is insuperable whether one assumes that the Ideas are not *in* sensible things, i.e. that they are separated, or that they are *in* sensible things. On this second assumption one could indeed think that the Ideas are causes, just as whiteness is a cause when it is blended in the white thing. “ἀλλ’ οὗτος μὲν ὁ λόγος λίαν ἐδκίνητος, ὃν Ἀναξαγόρας μὲν πρῶτος Εὐδοξος δ’ ὕστερον καὶ ἄλλοι τινὲς ἔλεγον (ῥάδιον γὰρ συναγαγεῖν πολλὰ καὶ ἀδύνατα πρὸς τὴν τοιαύτην δόξαν) [but – he adds – this argument, first used by Anaxagoras and then by Eudoxus and some others, is very easily upset; for it is easy to collect many impossibilities against such a view]” (991a 16-19; for the sense of the last words see Alexander’s comment quoted below). In what follows Aristotle does not say in any way which are the objections that have the effect of upsetting the argument he is discussing, for he moves on to another issue. It is Alexander who in his commentary gives us this information, evidently drawing from some source unavailable to the modern reader of the *Metaphysics*. Hence, we must have a look at this part of his commentary.

Alexander introduces this part with the following words: “ὅτι δὲ μὴ ὡς Εὐδοξος ἤγειτο καὶ ἄλλοι τινὲς μίξει τῶν ἰδεῶν τὰ ἄλλα, ῥάδιον φησιν εἶναι συναγαγεῖν πολλὰ καὶ ἀδύνατα ἐπόμενα τῇ δόξει τῆδε. εἴη δ’ ἂν τοιαῦτα [but <to prove> that the other things do not exist by an admixture of the Ideas, as Eudoxus and some others thought, it is easy, he says, to assemble many impossible consequences of this opinion; and they would be as follows]” (97.27-30). He then goes on to expound these impossible consequences, for instance that the Ideas would be bodies, ‘σωμάτων γὰρ ἢ μίξις (for a mixture is of bodies)’. I shall not here

discuss this part, but only want to point out that the commentator drops the association between Eudoxus and Anaxagoras to be found in the *Metaphysics* passage, on the basis of the consideration (made explicit in the previous part of his commentary, cf. 97.12 ff.) that it is only Eudoxus who postulated Ideas and admitted there is a mixture of them and sensible things, while Anaxagoras spoke of mixture in the case of physical bodies (this view being open to other objections, which are in fact to be found in *Physics* I 4, as Alexander points out). That Aristotle himself is much inclined to adopt the easy-going procedure of associating thinkers whose overall views are very distant (for instance Democritus and Xenocrates) is something that is known to anyone familiar with his works. Thus Alexander's tacit correction of Aristotle's assertion does not deserve criticism and is not a reason for doubting that he is drawing objections that concern Eudoxus exclusively from some source, if this is what he does. But that this is what he does is suggested by what Alexander says at the conclusion of this passage.

I quote: “καὶ ὅσα ἄλλα ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ἰδεῶν τὴν δόξαν ταύτην ἐξετάζων ἔδειξεν ἄτοπα ἔχουσαν. διὰ τοῦτο γὰρ εἶπε τὸ ῥᾶδιον γὰρ συναγαγεῖν πολλὰ καὶ ἀδύνατα πρὸς τὴν δόξαν ταύτην. ἐκεῖ γὰρ συνῆκται [and there are all the other absurd consequences contained in this opinion that Aristotle pointed out in the second book of *On Ideas*. This is why he says here, ‘It is easy to assemble many impossible consequences of this opinion’, for they have been assembled there]” (98.21-24). Even in this passage Alexander does not strictly say that he is quoting from the *Περὶ ἰδεῶν*, but he does say that the objections were contained in the second book of that work, so that this must evidently be the source he draws from.<sup>18</sup> The fact that we can be pretty sure, in this case, that he is quoting from that work tends to confirm the hypothesis that he is quoting from that work also when giving the arguments that must belong to its first book.

It should be recalled that for each argument or group of arguments in favour of the existence of Ideas there follow some objections reflecting Aristotle's own position. From Aristotle's presentation in the relevant *Metaphysics* passage (i.e. A 9, 990b 8-17 quoted below) it is sufficiently

<sup>18</sup> Wilpert 1940, in spite of his recognition that the passage contains a reference to the *Περὶ ἰδεῶν*, does not reproduce 97.27 - 98.24 (= fr. 189 Rose) in his edition, without adducing any clear motivation, while Ross includes it as fr. 5 in his *Fragmenta selecta*; it is included in Harlfinger's edition.

clear that he has in mind those objections and not just the arguments, since he claims that the arguments, of which he offers a list, fail to obtain the result for which they are formulated. The objections, as expounded by Alexander, immediately follow the arguments, with no significant variations of style, and are clearly calibrated on the arguments themselves. Thus there is no reason to doubt that this part of the Alexandrian text also comes from the *Περὶ ἰδεῶν*.<sup>19</sup>

At this point it is convenient to take a step back. I left the question open whether the objections that Alexander gives as showing the incompatibility between the theory of Ideas and the theory of Principles have their source in the *Περὶ ἰδεῶν*. So we should consider if there are reasons for supposing that this is the case. I quote the passage by Alexander which introduces this part of his commentary and which comments on 990b 17-19 (quoted above): “μᾶλλον μὲν καὶ μάλιστα βούλονται τὰς ἀρχὰς εἶναι· αἱ γὰρ ἀρχαὶ αὐτοῖς καὶ αὐτῶν τῶν ἰδεῶν εἰσιν ἀρχαί. ἀρχαὶ δὲ εἰσι τό τε ἓν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ὡς πρὸ ὀλίγου τε εἶρηκε καὶ ἰστόρηκεν αὐτὸς ἐν τοῖς *Περὶ τὰγαθοῦ*· ἀλλὰ καὶ τοῦ ἀριθμοῦ ἀρχαὶ αὗται κατ’ αὐτούς [what they <scil. the Platonists> desire more, and desire above all else, is that the principles should exist; for the principles are, for them, also the principles of the Ideas themselves. These principles are the One and the indefinite dyad, as Aristotle said a little earlier and as he reported in his *On the Good*; moreover, these are according to them principles of number as well]” (85.15-18). This passage clearly explains the assertion by Aristotle that the Platonists gave some priority to the principles with respect to the Ideas, so that if the arguments which serve to establish the Ideas are damaging for the postulation of the principles, this becomes a reason for admitting that they cannot be cogent. In what follows, Alexander develops the short explanation that Aristotle gives, in 990b 19-22, for asserting that there is this incompatibility between the two theories.

It can be seen that in the passage just quoted there is no reference to the *Περὶ ἰδεῶν*. Instead, there is a reference to the *Περὶ τὰγαθοῦ*, but this reference is clearly on the same level as the reference to what

<sup>19</sup> See also Wilpert 1940, p. 382. It should be noticed that Wilpert in his edition of the text there given omits the objection to the argument from the object of thought, i.e. 82.1-7, but in Wilpert 1949, p. 72, n. 85, recognizes that this omission was an error. In his *Fragmenta Selecta*, p. 124, Ross still omits the passage, evidently unaware of the correction. The passage of course is included in Harlfinger’s edition.

Aristotle had said on the principles “a little earlier”. (The reference must be to *Metaphysics* A 6, 987b 18 ff.) Hence the fact that Alexander is only referring to the *Περὶ τὰγαθοῦ* is not in itself a strong reason for supposing that this is his source, though it cannot be excluded that this is, in fact, his source. Assuming that the commentator is drawing from some source, there are three reasons for supposing that his source is the *Περὶ ἰδεῶν*: (1) it is more economical to suppose that he is always using the same source; (2) since the reference to the theory of the principles has the effect of showing that the arguments used to establish the Ideas do not obtain this result<sup>20</sup>, it is plausible to suppose that they were introduced in our work; (3) the division of the work into two books, whether due to Aristotle himself or not, has some justification if there has been a change of topic. (But this third reason is weakened by the fact that Eudoxus’ position is discussed in book II and this has no connection with the theory of Principles). These reasons, though certainly not decisive, carry some weight, and they were those that induced me (following other scholars)<sup>21</sup> to insert the passage from Alexander’s commentary in an edition of the *Περὶ ἰδεῶν*, as I did in my book 40 years ago. However the very assumption that the commentator is drawing from some source can be questioned. He proceeds in accordance with his purpose of clarifying the Aristotelian text, expounding it in the light of what can be gathered from passages belonging to available works (there is an explicit reference, even if the only one, to a passage of the *Nicomachean Ethics*), no doubt also making some rather speculative inferences, but not so far-fetched that we have to think their source is a lost work. Thus, it has to be concluded that the relevant passage of Alexander’s commentary (i.e. 85.15 - 86.24) very likely does not come from the *Περὶ ἰδεῶν*.

<sup>20</sup> See how Alexander introduces this passage: “ταύτας δὴ φησι τὰς ἀρχὰς τοὺς λόγους τούτους τοὺς κατασκευάζοντας τὰς ἰδέας ἀναιρεῖν· ἀναιρουμένων δὲ τούτων ἀναιρεθήσεται καὶ τὰ μετὰ τὰς ἀρχὰς, εἴ γε ταῦτα ἐκ τῶν ἀρχῶν, ὥστε καὶ αἱ ἰδέαι [now these arguments, he says, that establish the Ideas destroy these principles; but if the principles are destroyed, the things after the principles will also be destroyed, on the supposition that they come from the principles, so that the Ideas too will be destroyed]” (85.18-21)

<sup>21</sup> The passage (85.20-88.2) is included by both Wilpert and Ross (as part of fr. 4) in their editions. Fine 1993 reproduces Harlfinger’s edition (on p. 2-11) accompanied by her translation (on p. 13-19); she omits the part that is to be attributed to book II, apparently however not because she has reservations on this point (in her preface, p. vii, she makes an allusion to these contents and associates them with book II of the work) but because she regards this part as having no genuine philosophical interest.

There is a group of arguments, quoted by Alexander in 78.13-18, which illustrate how arguments could be inconclusive in the sense of being wholly false or invalid. (The passage is given below in translation when quoting his comment on the introductory passage of *Metaph.* A 9, 990b 8.) This text is omitted by both Wilpert and Ross in their editions, but the former scholar came to think it derives from the *Περὶ ἰδεῶν* in Wilpert 1949 (*cf.* p. 48 and n. 55); it was included among the *dubia* in the Harlfinger edition (p. 38). I am now more inclined to exclude that the passage comes from the *Περὶ ἰδεῶν*. Aristotle makes no mention of these arguments in the *Metaphysics*, nor does Alexander suggest (even indirectly) that they come from that work. They appear in a fuller and more systematic way in the later commentary by Asclepius (*cf.* 71.29 ff.) who, as already remarked, does not appear to have direct access to Aristotle's lost work, hence must be drawing them from another source. Their rapid mention by Alexander is surprising if they came from the *Περὶ ἰδεῶν*.

Similar to this is another group of arguments quoted by Alexander in 88.20-89.7. This passage is included by both Wilpert and Ross in their editions (*cf.* p. 395 and p. 128 respectively); it was included among the *dubia* in the Harlfinger edition (*cf.* p. 38). It belongs to a context in which the commentator is explaining why Aristotle (in A 9, 990b 22 ff.) observes that “κατὰ μὲν τὴν ὑπόληψιν καθ’ ἣν εἶναί φαμεν τὰς ἰδέας οὐ μόνον τῶν οὐσιῶν ἔσται εἶδη ἀλλὰ πολλῶν καὶ ἐτέρων [according to the supposition by which we say that the Ideas exist, there will be Forms not only of substances but of many other things as well]”. Alexander first recalls some of the arguments from the *Περὶ ἰδεῶν*, namely the object of thought argument and the arguments from the sciences. Next, he mentions Ideas of the virtues, the ‘one over many’ argument, “ὁ τῶν τεταγμένως γινομένων αἰτίαν λέγων τὸ πρὸς ἑστῶς γίνεσθαι τι παράδειγμα [the argument that says that the reason things come to be in an orderly way is that they come to be by reference to a fixed model]”, and a final argument having to do with truth and hard to understand. He usually does so in order to show that the Platonists adopt arguments or conceptions according to which they are induced to postulate Ideas of entities which are not substantial – a postulation that according to Aristotle puts them in a difficult position. The passage in question includes the last two arguments mentioned by Alexander. Clearly, these last two arguments cannot be isolated from the rest. Yet the whole is a rather mixed bag, put together just for the mentioned purpose, hence reference

is made to arguments previously introduced, including those which we know come from the *Περὶ ἰδεῶν*. Though it cannot wholly be excluded that the rest as well comes from that work, it seems more likely that the commentator is exploiting a repertoire of arguments he had at hand, just as he must have done in the other passage considered above.

**A final question: Is a faithful and complete reconstruction of Aristotle's lost *Περὶ ἰδεῶν* possible?**

The following is the final question to be asked concerning the reconstruction of Aristotle's lost work: is the relevant *Metaphysics* passage just a faithful mirror of what is to be found in that work, or is Alexander picking up, from a wider collection of arguments contained in that work, those which serve to illustrate the arguments mentioned in that passage. It seems that the second alternative is more likely. In the first place, Alexander manifestly had not the purpose (unlike Simplicius a good deal later, in quoting certain passages of the Presocratics) to make Aristotle's work available to his readers, for probably the work in his times was still (relatively) easily available. His purpose was simply to make the Aristotelian passage he comments on understandable to his readers, by quoting precisely those arguments (no less and no more) which are mentioned by Aristotle. There is a change in his way of commenting, in that he offers excerpts and paraphrases, but only a partial change, for his aim remains the intelligibility of the Aristotelian text he is commenting on (see above, n. 10). In the second place, it is rather clear that Aristotle in that *Metaphysics* passage adopts some divisions of the arguments in groups which were not present in the *Περὶ ἰδεῶν*, for Alexander was not able to find them there. This conclusion is suggested by the fact that the commentator runs into trouble when he tries to explain those divisions: if they had been present in the *Περὶ ἰδεῶν*, probably their meaning would have been clear to him. (It is indeed conceivable, but not very likely, that those divisions were present without any explanation or anything in the context that made their meaning clear.) Thus it is quite possible that the order and the number of the arguments were quite different in the lost work. In the third place Aristotle perhaps had in mind arguments which were not to be found exclusively in the *Περὶ ἰδεῶν*, since he speaks in the plural of arguments of relatives and of arguments leading to the 'third man', but Alexander apparently could only find one argument of relatives

and one argument leading to the 'third man', in this particular instance he was induced to quote under that denomination arguments from other sources. It appears, then, that from this point of view Aristotle's work is lost forever unless by a near miraculous chance some papyrus reproducing it is found in Egypt or elsewhere.

The second point I have just made requires some attention, so I quote the *Metaphysics* passage:

*Aristotelis Metaphysica* A 9, 990b 8-17: "ἔτι δὲ καθ' οὗς τρόπους δείκνυμεν ὅτι ἔστι τὰ εἶδη, κατ' οὐθένα φαίνεται τούτων· ἐξ ἐνίων μὲν γὰρ οὐκ ἀνάγκη γίγνεσθαι συλλογισμόν, ἐξ ἐνίων δὲ καὶ οὐχ ὧν οἰόμεθα τούτων εἶδη γίγνεται. κατὰ τε γὰρ τοὺς λόγους τοὺς ἐκ τῶν ἐπιστημῶν εἶδη ἔσται πάντων ὧν ἐπιστῆμαι εἰσὶ, καὶ κατὰ τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν καὶ τῶν ἀποφάσεων, κατὰ δὲ τὸ νοεῖν τι φθαρέντος τῶν φθαρτῶν· φάντασμα γὰρ τι τούτων ἔστιν. ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρὸς τι ποιούσιν ἰδέας, ὧν οὐ φαμεν εἶναι καθ' αὐτὸ γένος, οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν [further (ἔτι), of the ways in which we demonstrate that the Ideas exist, none appears <to achieve this result>; for from some a syllogism is not necessarily generated, and from some Ideas are generated even of things of which we think there are no Ideas. For (1) according to the arguments from the sciences there will be Ideas of all the things of which there are sciences; (2) and according to the 'one over many' <argument> there will be Ideas even of negations; (3) and according to <the argument that> there is something to be thought of even when the thing has perished, there will be Ideas of perishable things. Further (ἔτι), as to the more accurate arguments (οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων)<sup>22</sup>, (4) some produce Ideas of relatives, of which we say there is no genus existing by itself, (5) and others state the 'third man']".

From the first part of this passage one gets the impression that Aristotle is adopting a distinction between two types of arguments: arguments that are not conclusive, and arguments that establish the existence of Ideas which are unwanted. These arguments, it would seem, must be kept distinct, for they are presented as distinct and the arguments of the second

<sup>22</sup> Some MSS of the *Metaphysics* have the superlative ἀκριβέστατοι ("as to the most accurate arguments") instead of the comparative, and this reading is adopted by O. Primavesi in his edition of the text of book A included as a supplement to Steel 2012, p. 502. I stick to the other reading, but the general sense of the passage does not change, except in suggesting that all the arguments are accurate, and that some are preeminently so. The comparative could also be taken in the sense of the 'too accurate arguments', evidently giving a depreciative tenor to ἀκριβές (see *infra* for this), but nothing in the texts to be considered suggests that this is the sense.

type should be regarded as conclusive, since they do establish something, though they establish something that is unwanted.

Now Alexander does discuss this distinction, but he clearly is in some difficulty, for he first advances a suggestion, then he advances another suggestion, which is a revision of the former. Finally he comes back to the first suggestion, but presenting it with some modifications. His uncertainty extends to the question as to what Aristotle intends to say when he claims that ‘from some a syllogism is not necessarily generated’. Does he intend to say that the syllogism is not conclusive at all, i.e. that for some reason it is invalid, or does he intend to say that the syllogism does not prove what it is intended to prove (namely the existence of Ideas) but proves something else? Clearly, this uncertainty is not on a secondary question.

The final part of the quoted passage introduces another distinction, that between ‘more accurate arguments’ and those that, by implication, are less accurate, with the apparent suggestion that those which follow are more accurate, so that the previous ones are less accurate. Here again Alexander attempts an explanation, and here again he runs into trouble, as we shall see.

Coming back to the first distinction, Alexander does not discuss it as such in a direct way, but makes a comment on the introductory passage (“of the ways in which we demonstrate that the Ideas exist, none appears <to achieve this result>” [990b 8]), as follows:

*Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, 78.1-25:  
 “τὸ δείκνυμεν δηλωτικόν ἐστι τοῦ ὡς πρὸς οἰκειάν δόξαν λέγειν αὐτόν, λέγοντα τὰ Πλάτωνος· οὐ γὰρ ὡς ἄλλοτριῶν ἀντιλέγων λόγοις καὶ δόγμασιν, ἀλλ’ ὡς οἰκειάν δόξαν βασανίζων τε καὶ ἐξετάζων, οὕτως ποιεῖται τὴν ἀντιλογίαν τῆς τοῦ ἀληθοῦς εὐρέσεως χάριν. πειρᾶται δὲ δεικνύουσι ὅτι οὐδεὶς τῶν λόγων τῶν εἰς κατασκευὴν τῶν ἰδεῶν φερομένων εἶναι δείκνυσιν ἰδέας. οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν οὔτε συλλογίζονται οὔτε συνάγουσι τὸ προκειμένον, πρὸς τῷ καὶ ὧν μὴ βούλονται ἰδέας εἶναι, καὶ τούτων τίθεσθαι· οἱ δὲ καὶ δοκοῦντες συλλογίζεσθαι τι περὶ ἰδεῶν οὐκ ἐκφεύγουσι τῶν ὧν οὐ βούλονται εἶναι ἰδέας, καὶ τούτων κατασκευάζειν· οὐ γὰρ ὡς ἄλλων πάντη ὄντων τῶν ἀσυλλογίστως ἐρωτωμένων, ἄλλων δὲ τῶν κατασκευαζόντων ἰδέας καὶ ὧν οὐ βούλονται λέγειν, ἀλλ’ ὅτι τῶν αὐτῶν λόγων οἱ μὲν κατ’ ἄμφω ἡμάρτηνται, οἱ δὲ πάντως καθ’ ἕτερον. ἢ τινος τῶν λεγομένων λόγων ὑπ’ αὐτῶν ὡς τέλειον ψευδεῖς καὶ μηδὲν δεικνύοντας αἰτιᾶται, οἷος εἶη ἂν ὁ λέγων, εἰ ἔστι τι τάληθές, εἶη ἂν τὰ εἶδη· τῶν γὰρ ἐνταῦθα οὐδὲν ἀληθές· καὶ εἰ μνήμη ἔστιν,

ἔστι τὰ εἶδη· ἢ γὰρ μνήμη τοῦ μένοντος· καὶ ὁ τὸν ἀριθμὸν ὄντος εἶναι λέγων, ταῦτα δὲ οὐκ ὄντα· εἰ δέ, τῶν εἰδῶν· ἔστιν ἄρα τὰ εἶδη· ὁμοίως καὶ ὁ τοὺς ὀρισμοὺς τῶν ὄντων εἶναι λέγων, τούτων δὲ μηδὲν εἶναι. οἱ δὲ τοιοῦτοι λόγοι ψευδεῖς τε καὶ τὸ δέον οὐδὲν δεικνύντες, διὸ τῶν μὲν τοιούτων οὐδενὸς μνημονεύει νῦν, εὐθύνει δὲ τινὰς τῶν δοκούντων τι δεικνύναι, καὶ πρῶτόν γε τὸν ἀπὸ τῶν ἐπιστημῶν τὰς ἰδέας κατασκευάζοντα. εἰ δὲ αὐτοῖ οἱ λόγοι οἱ ὑπὲρ αὐτῶν λεγόμενοι εἰς κατασκευὴν τῶν ἰδεῶν εἰσι τοιοῦτοι ὡς ἢ μὴ συλλογίζεσθαι τὸ προκείμενον ἢ ἄλλων τινῶν ἰδέας εἰσάγειν καὶ μὴ ὧν βούλονται, οὐδὲν ἔξωθεν ἄλλων δεῖ λόγων, ἀλλ' αὐταρκες πρὸς ἀναίρεσιν τοῦ δόγματος τὸ τὴν ἀσθένειαν δεῖξαι τῶν λεγομένων [the words 'we demonstrate' show that in stating the doctrine of Plato, Aristotle is speaking as if in reference to a doctrine of his own; for it is not as one opposing another's arguments and doctrines, but as one testing and examining his own doctrine, that he elaborates his dispute in order to discover the truth. He attempts to show that none of the arguments adduced to establish the Ideas demonstrates that there are Ideas. For some of them neither are conclusive (οὔτε συλλογίζονται) nor introduce what is <their> proposed result (τὸ προκείμενον), in addition to the fact that they posit Ideas even of things for which they <scil. the Platonists> did not wish there to be Ideas; and others, although they seem (δοκοῦντες) to prove something (οὔτε συλλογίζεσθαί τι) about the Ideas, do not escape the charge of establishing Ideas even of things for which they did not wish there to be Ideas. For the case is not that some of these arguments are stated in a completely non-conclusive way (ἀσυλλογίστως), while others establish Ideas even of things for which they do not wish to say there are Ideas, but that some of the arguments fail in both these respects and others fail, at any rate, in one or other of them. – Or else Aristotle is charging that some of the arguments stated by them are totally false and demonstrate nothing, such as would be the one that says: if there is anything true, the Forms must exist, for none of the things in this world is true. And: if there is memory, there are Forms, for memory is of that which is permanent. And the one that says: number is of being (ὄντος), but the things here below are not beings (ὄντα); but if that is so, <number is> of the Forms; therefore the Forms exist. And similarly the one saying that definitions are of things that are, but that none of the things here below *is*. But arguments such as these are false and do not at all demonstrate what should be demonstrated. For this reason Aristotle does not, at this time, mention any argument of this sort, but censures some of the arguments that seem to demonstrate something, and first the one that attempts to establish Ideas from the sciences. If the very arguments stated by them to establish the Ideas are such that they either do not prove what they set out to prove (τὸ προκείμενον), or bring in Ideas of certain other things and not of those they wish, there is no need for other arguments from another source, but to have shown the weakness of what they say suffices in itself to destroy the doctrine <of the Ideas>]”.

From this (rather lengthy) passage it is difficult to avoid the impression that Alexander finds no light in the Περὶ ἰδεῶν on the distinction Aristotle makes in the *Metaphysics* passage but is obliged to do some guesswork. But at least he is explicit in suggesting that the arguments contained in that work are not of the type he exemplifies as being ‘false’ (or ‘totally false’) and as ‘not at all demonstrating what should be demonstrated’ (or as ‘demonstrating nothing’). How, more positively, he regards the arguments is hard to understand. He uses formulations suggesting that they have the appearance of being conclusive, but this suggestion is compatible with both the view that they are not conclusive at all (in which case one cannot see how they can be kept distinct from those which are ‘totally false’) and the view that they do not establish what they were meant to establish (to demonstrate τὸ προκείμενον). One gets the impression that he wavers between these two views. This uncertainty extends to the distinction between two main types of arguments, for it would seem that they are all regarded as introducing Ideas for which the Platonists did not wish there to be Ideas, while differing in another way (as I have just said, the meaning of this distinction is unclear, as is the issue of whether saying that they are not conclusive and saying that they do not introduce their proposed result is saying the same thing or not).

I come now to the second distinction, that between more accurate arguments and less accurate arguments. Clearly, if the more accurate arguments are those mentioned in the passage introducing this description, they must include not only those which are said to “produce Ideas of relatives” but also those which are said to “state the ‘third man’” (whatever the meaning of this formula). But Alexander, when he attempts to explain the distinction Aristotle has in mind, does so in connection with the argument of relatives and does not try in any way to extend his explanation to the argument (or arguments) introducing the ‘third man’. He only remarks, in 85.6-8, in connection with that other argument, that Aristotle refuted both these arguments, although they “appear to be more accurate (τοὺς δοκοῦντας ἀκριβεστέρους εἶναι λόγους)”, without explaining why the argument which introduces the ‘third man’ should appear to be more accurate. In fact, his very presentation of the arguments in this way – as *appearing* to be more accurate – shows that he has no certainty as to why Aristotle regarded them as more accurate. So this reservation of his, and his failure to extend the distinction to the

argument introducing the 'third man', show that Alexander is at a loss about Aristotle's reason for adopting it.

This impression is confirmed by the way in which he attempts to explain Aristotle's description of the argument of relatives as 'more accurate'. That it is Alexander who is offering this explanation and not Aristotle himself is suggested by the facts that the explanation is not very convincing, that the passage includes a later word, which cannot have been used by Aristotle (*χαρακτηριστικόν*, 83.21), and that (as already pointed out by Wilpert)<sup>23</sup> an expression of the type "it seems that (*δοκεῖ*)" is introduced three times, a fact which betrays an uncertainty to be expected from Alexander and not from Aristotle. I quote the passage:

*Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, 83.17-22: "εἷς μὲν οὖν οὗτος λόγος ὁ καὶ τῶν πρὸς τι κατασκευάζων ἰδέας, δοκῶν ἐπιμελέστερον καὶ ἀκριβέστερον καὶ προσεχέστερον ἄπτεσθαι τῆς δεξιέως τῶν ἰδεῶν. οὐδὲ γὰρ τὸ κοινὸν εἶναι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα ἀπλῶς οὗτος ὁ λόγος δοκεῖ δεικνύναι, ὥσπερ οἱ πρὸ αὐτοῦ, ἀλλὰ τὸ παράδειγμά τι εἶναι τῶν ἐνταῦθα ὄντων κυρίως ὄν· τοῦτο γὰρ χαρακτηριστικὸν εἶναι δοκεῖ τῶν ἰδεῶν μάλιστα [this, then, is the one argument that establishes that there are ideas even of relatives. It seems more carefully and more accurately and more directly to aim at the proof of the Ideas. For this argument does not, like the ones before it, seem to prove simply that there is some common thing besides the particulars, but rather <it seems to prove> that there is some paradigm of the things here which is in the proper sense. For this seems to be especially characteristic of the Ideas]".

This passage is taken as coming from Aristotle's *Περὶ ἰδεῶν* by Gail Fine, who thinks it shows that this second group of arguments is kept distinct from the first because they are valid arguments but have the defect of introducing ideas that should not be admitted. (That they are valid arguments is claimed by her in her book on p. 157-58.) This is a suggestion that, apart from the formal considerations already adduced, meets more than one difficulty from the point of view of contents. The first difficulty is that the explanation only applies to the present argument, not to the argument introducing the 'third man', for this is just a version of the 'one over many' argument. Fine attempts to meet this difficulty by trying to show that in fact this version of the 'one over

<sup>23</sup> Cf. Wilpert 1940, p. 383, and Wilpert 1949, p. 41.

many' argument is 'more accurate' than the version introduced previously in the *Περὶ ἰδεῶν*. (She calls this 'the accurate one over many argument', this being the title of ch. 14 of her book.) Within the limits of this presentation of the work I cannot discuss her reasons for showing that there is this difference, but can only point out that it is difficult to escape the impression that she is propounding an *ad hoc* hypothesis in order to save her interpretation.<sup>24</sup> The second difficulty is that, by saying that the Idea constitutes a paradigm, it is not excluded that the Idea also be a 'one over many' and, on this ground, replaceable by the Aristotelian universal. The third difficulty is that the notion of the Idea as a paradigm was already introduced in one of the arguments from the sciences, but did not prevent Aristotle from refuting them in the usual way. (It was introduced in the first argument, *cf.* 79.7). Here again Fine tries to show that the use of this notion in this context is not equivalent to its use in the argument from relatives; but here again, it is difficult to escape the impression that she is propounding an *ad hoc* hypothesis in order to save her interpretation. One could point out that the notion of a paradigm is more naturally suggested by the consideration of the way of operating of the sciences, when these 'sciences' are represented by disciplines which produced artifacts, for Plato is explicit in suggesting that the artisan operates by taking an Idea as his model. It is less obvious that empirical instances of equality require not simply a reference to the Idea of equality, but to it taken as constituting their paradigm. The fourth and final difficulty is that the argument in question, in so far as it introduces Ideas of relatives, which are not admitted by the Platonists, is as defective as the other ones and defective in the same way. I think we should conclude that the passage is an attempt by Alexander to make sense of Aristotle's distinction – an attempt which is not very successful.

### III. A general survey of the arguments

At this point it is not superfluous, I think, to offer a survey of the descriptions or titles that are given for the various arguments, to see whether they are all appropriate to show what kind of argument each of them is. I shall also offer a summary analysis of the arguments, but only

<sup>24</sup> An ample refutation of her hypothesis is to be found in Gazziero 2008, chapter 3. A brief refutation is anyhow given below, part V.

in so far as this is useful to the coming discussion of whether a general classification of the arguments can be given and of whether we can detect a general line in Aristotle's objections.

The description: 'arguments from the sciences' (which is compatible with: 'argument from the sciences' [in general or as a group], and with: 'argument from some science') is adopted in the *Metaphysics*, while Alexander (it is not clear whether on his own or drawing from the *Περὶ ἰδεῶν*) speaks of 'they <scil. the Platonists> using the sciences to establish the Ideas' (cf. 79.3-4, quoted above). In this case, the argument is described from its starting point: on the assumption that a certain science (in the wide sense of ἐπιστήμη: e.g. geometry or medicine,<sup>25</sup> to adopt the examples actually given in that work) exists, there must exist appropriate objects for it to be the science of (or to be known), and these, it is maintained, can only be the Platonic Ideas. In other words, only the Platonic Idea satisfies the requirements for an object to be the object of scientific knowledge. (But that scientific knowledge exists is not a difficult assumption to make once it is admitted that sciences like geometry and medicine do exist.) From this point of view, the Platonic Idea will certainly be a 'one over many', but this is not its central feature since what is pointed out is that the Idea is unchanging and determinate – determinate with respect to the indeterminateness of the infinite number of particulars.

As to the argument which may be called (following Fine's indication) 'the object of thought argument', this is presented in the *Metaphysics* as 'the argument that there is something to be thought of even when the thing has perished', in the *Περὶ ἰδεῶν* as 'the argument that establishes from (ἀπό) thinking that there are ideas' (81.25). This second description makes it similar to the argument from the sciences. The admission of some similarity is not without ground, since 'thinking (νοεῖν)' must be taken in a strong sense, and may even be taken as constitutive of scientific knowledge. The argument functions in the same way as the arguments from the sciences: there must be an appropriate object for thinking (given that thinking exists and that it cannot exist without an object), but this object cannot be something perishable (for this at some times is

<sup>25</sup> A clear distinction between science (ἐπιστήμη) and art or craft (τέχνη) is to be found only in Aristotle.

available but at other times is not available to be thought of), hence it must be something permanent, and this is the Platonic Idea.

As to the ‘one over many’ argument, this description is used in the *Metaphysics*, while no such general description or denomination is to be found in the *Περὶ ἰδεῶν* (there, in 80.8, it is introduced simply as another argument which serves to establish the existence of Ideas). This description could be taken in a large sense, since the Platonic Idea is always to be regarded as a ‘one over many’, so that all arguments establishing the existence of Ideas would be, in this large sense, ‘one over many’ arguments. However, it would seem that the preposition ἐπί in the formula ἓν ἐπὶ πολλῶν does not have only the local sense which is suggested by the rendition ‘one *over* many’ but also a pregnant sense: it is meant to indicate that there is some close relationship between ‘the one’ and ‘the many’. This relationship, as the formulation actually adopted in the *Περὶ ἰδεῶν* shows, is one of predication. (The main point of the argument, as it is expounded in that work, is that what is predicated – κατηγορεῖται, etc. – of the many particular things cannot be the same as any one of them and thus must be a separated object which is the Platonic Idea.) The fact that predication is involved in this argument makes different from other arguments, such as the arguments from the sciences.

The remaining arguments (that is arguments (4) and (5) in the passage from *Metaphysics* A 9, 990b 8-17 quoted above) are, at least apparently, included among the more accurate arguments, saying that some of them ‘produce Ideas of relatives’, while the others state ‘the third man’. It would seem that in both cases the description given is in terms of their consequence, this being in both cases an unwanted consequence. Concerning the ‘third man’ argument, Aristotle describes it sometimes (a) as ‘stating the ‘third man’ and (b) sometimes as introducing the ‘third man’.<sup>26</sup> It appears that the second is the most appropriate description, if what is intended by this description is not what the argument is meant to demonstrate but the unwanted result which is the starting point of an

<sup>26</sup> Evidence: *ad* (a): “some arguments state (λέγουσιν) the ‘third man’” (*Metaph.* A 9, 990b 17, quoted above); *ad* (b): “ὁ δὲ λόγος ὁ τὸν τρίτον ἄνθρωπον εἰσάγων [the argument introducing (εἰσάγων) the ‘third man’]” (*Περὶ ἰδεῶν* 83.34); even more clear in the *recensio altera*: “οἱ τὰς ἰδέας δεικνύντες λόγοι τρίτον εἰσάγουσιν ἄνθρωπον [the arguments proving the Ideas introduce the ‘third man’]”; on the other hand there is a misleading formulation in 84.22: “δείκνυται καὶ οὕτως ὁ τρίτος ἄνθρωπος [the third man is also proved in this way]”. Perhaps however these formulations are due to Alexander.

infinite regress. The use of the first description can be misleading. Thus the 'third man' argument, when correctly understood, can in fact be a 'one over many' argument.

In this connection something must be said about Alexander's procedure. Alexander begins this part with a simple assertion: "ὁ δὲ λόγος ὁ τὸν τρίτον ἄνθρωπον εἰσάγων τοιοῦτος [the argument introducing the 'third man' is the following]" (83.34). Peculiarly, however, he gives us not just one argument, but two distinct versions of it (that they are distinct is shown by the Greek ἕτι), one in terms of predication and another in terms of similarity.<sup>27</sup> The unwanted consequence of the 'third man' "παρά τε τὸν καθ' ἕκαστα, οἷον Σωκράτη καὶ Πλάτωνα, καὶ παρὰ τὴν ἰδέαν [apart from particular men such as Socrates and Plato, and from the Idea]" (84.5-7) is introduced as if it applied indistinctly to both versions of the argument, but the formulation actually used – in terms of predication and not of similarity – suggests that it really applies only to the first version of the argument.<sup>28</sup> We have also seen already that Alexander presents this as one argument, since he says it is expounded by Eudemus and is identical with the argument introduced by Aristotle in the *Περὶ ἰδεῶν*. One cannot say this is a way of proceeding that makes us fully confident of Alexander's reliability in detail.

Concerning the other argument, in Alexander's commentary based on the *Περὶ ἰδεῶν* a more neutral description is given of it (according to the

<sup>27</sup> I quote the passage in Dooley 1989's translation, p. 120-121: "λέγουσι τὰ κοινῶς κατηγορούμενα τῶν οὐσιῶν κυρίως τε εἶναι τοιαῦτα, καὶ ταῦτα εἶναι ἰδέας. ἔτι τὰ ὅμοια ἀλλήλοις τοῦ αὐτοῦ τινος μετουσίᾳ ὅμοια ἀλλήλοις εἶναι, ὁ κυρίως ἐστὶ τοῦτο· καὶ τοῦτο εἶναι τὴν ἰδέαν [they (the Platonists) say that the things predicated in common of substances both are in the proper sense such things [as they are said to be], and that they are Ideas. And again, <they say> that things similar to one another are similar by participation in the same thing, which is this thing in the proper sense, and that this thing is the Idea]" (83.34 - 84.2).

<sup>28</sup> I quote the passage again in Dooley 1989's translation, p. 121: "ἀλλ' εἰ τοῦτο, καὶ τὸ κατηγορούμενόν τινων κοινῶς, ἂν μὴ ταῦτόν ἢ ἐκείνων τινὶ ὄν κατηγορεῖται, ἄλλο τί ἐστὶ παρ' ἐκεῖνα (διὰ τοῦτο γὰρ γένος ὁ αὐτοάνθρωπος, ὅτι κατηγορούμενος τῶν καθ' ἕκαστα οὐδενὶ αὐτῶν ἦν ὁ αὐτός), τρίτος ἄνθρωπος ἐστὶ τις παρὰ τε τὸν καθ' ἕκαστα, οἷον Σωκράτη καὶ Πλάτωνα, καὶ παρὰ τὴν ἰδέαν, ἥτις καὶ αὕτη μία κατ' ἀριθμὸν ἐστίν [but if this is so, and what is predicated in common of certain things, if it were not the same as any of those things of which it is predicated, is something else apart from it (for that is why man himself is a genus: because, while being predicated of particular men, it was not the same as any of them), there will be some third man apart both from particular men such as Socrates or Plato, and from the Idea, which itself is also numerically one]" (84.2-7).

reading of the best MSS). It is presented in fact as “ὁ μὲν ἐκ τῶν πρὸς τι κατασκευάζων ἰδέας λόγος [the argument that establishes from relatives (ἐκ τῶν πρὸς τι) that there are Ideas]” (82.11). This description is similar to that given of the ‘arguments from (ἐκ) the sciences’, since it qualifies the argument from its starting point. But, of course, the starting point here is different, being constituted by the objects themselves and not by the scientific knowledge we have of them. From this point of view it is close, rather, to the ‘one over many’ argument, since the notion of predication is used in this argument as well.

This apparently neutral description of the argument gives rise to a difficulty. Aristotle, it should be recalled, speaks in this connection of those of the more accurate arguments which “produce Ideas of relatives, of which we say there is no genus existing by itself” (*Metaph.* A 9, 990b 16-17 quoted above). The most obvious sense of this not too clear passage is the one suggested by Alexander in his commentary (*cf.* 83.24-26), namely that the argument (or arguments) produces Ideas of relatives and these Ideas were not admitted by the Platonists since they, as relatives, are not entities which subsist *per se*. Then, if the presentation of the argument in Alexander’s commentary is accurate, we are faced with a baffling situation: the Platonists started with relatives to establish corresponding Ideas and then were surprised by the fact that they had established Ideas they did not want. Is it possible that the Platonists were so silly as not to realize that, with such a starting point, that result was unavoidable?

(An alternative to this interpretation is to admit that Alexander in that passage, quoted below, is not drawing from Aristotle’s *Peri ideon* but giving his own interpretation, to some extent suggested, as we shall see, by a successive passage in the same chapter of the *Metaphysics*, namely A 9, 990b 22 - 991a 8, and that this interpretation is not reliable. The point in fact could be that empirical relatives do not constitute a distinct genus, in the sense of constituting a class of entities which are not defined as such merely in opposition to entities which subsist *per se* but as showing some unity or homogeneity among themselves; and if they do not constitute a distinct genus, there cannot be Ideas corresponding to them, as the Platonists themselves would have recognized.<sup>29</sup> Even this

<sup>29</sup> A suggestion along this line, which can be developed, is to be found in Ross 1924, vol. I, p. 194, as pointed out to me by Michel Crubellier. I did discuss it in Leszl 1975, p. 226-27, n. 6.

suggestion, however, gives rise to some puzzles, apart from the lack of independent evidence in favour of this restriction of relatives to empirical entities. If 'the equal' was regarded as a relative, how could it be introduced in an argument which, in this case, would have as a consequence the postulation of Ideas which were not admitted. On the other hand, if 'the equal' was *not* regarded as a relative, how could Aristotle think that an argument based on it could lead to the postulation of Ideas of relatives)

Alexander himself must have found this situation strange, for in his commentary, at the end of the exposition of this argument, he states: "εἷς μὲν οὖν οὗτος λόγος ὁ καὶ τῶν πρὸς τι κατασκευάζων ἰδέας [this, then, is the one argument that establishes Ideas even (καί) of relatives]" (83.17), and a little later he makes another statement along the same line: "τοῦτον δὲ τὸν λόγον φησὶ καὶ τῶν πρὸς τι ἰδέας κατασκευάζειν [he <scil. Aristotle> says, then, that this argument establishes Ideas even of relatives]" (83.22-23). In view of these two concordant statements Bonitz propounded to correct the ἐκ into a καί in the introductory statement (as based on the reading of the best MSS). An exchange between a little adverb and another, which are even rather similar, ἐκ for καί, is an easy one, so that I think this correction should be accepted, given that Alexander at least in 83.17 must be recalling the description of the argument that was given when introducing it.<sup>30</sup>

There is another reason for adopting the correction: Alexander, after the second of the passages just quoted, makes the following comment: "ἡ γοῦν δεῖξις ἡ νῦν ἐπὶ τοῦ ἴσου προῆλθεν, ὅ ἐστι τῶν πρὸς τι [at least (γοῦν: Fine, 'at all events'; Dooley, 'in any case') the present proof proceeded by reference to the equal, and this is a relative]" (83.23-24). The most obvious interpretation of this passage, it seems to me, is that Alexander is stating that the argument, in the formulation in which it is given in the Περὶ ἰδεῶν, is *de facto* an argument about a relative, namely 'the equal' (τὸ ἴσον). But he does not suppose that any formulation of the argument should be about a relative, as would have to be expected if the argument were an argument 'from relatives'. So he found nothing in the Περὶ ἰδεῶν which suggested that the argument is an argument 'from relatives'.

<sup>30</sup> This correction was not adopted in Leszl 1975 (see text and translation and see the discussion on p. 205).

But is Alexander's suggestion, that the argument establishes Ideas even of relatives, of much help to overcome the difficulty? If one starts with 'the equal' and this is a relative, the corresponding Idea, the equal-itself, is clearly a relative too, and if the Platonists did not want Ideas of relatives, their silliness is confirmed, if on a smaller scale. We thus have to ask whether they really wanted to reject Ideas corresponding to terms like 'the equal', and this is a point to be discussed later on.

#### IV. How Are the Arguments to Be Classified (if They Can Be Classified)?

I shall now attempt to understand what is going on in the *Περὶ ἰδεῶν* from a philosophical point of view, giving attention to the overall strategy at work in the arguments adduced by the Platonists in favour of the existence of Ideas and in the objections that Aristotle advances after expounding them. This means that I shall leave out the exact and detailed interpretation of the arguments taken one by one and of the objections as belonging to a second stage, that of reading the book line by line (not to say word by word). But, I think, this work of interpretation will be carried out in a more fruitful way if one keeps in mind what may be regarded, at least provisionally, as Aristotle's overall strategy. The detailed interpretation may, of course, lead to a revision of the view that one has initially accepted as true about this strategy.

In this part I am concerned with the arguments, not with the objections to them, the main issue here being whether the arguments can be classified or ordered in some way. In making an attempt to clarify this matter one meets an important difficulty, which lies in the fact that (as we have already seen) the way in which Aristotle presents the arguments in the *Metaphysics* passage does not seem to find a correspondence in the exposition of the arguments according to Alexander's text.

I refer to the relevant *Metaphysics* passage (A 9, 990b 8-17) which was quoted above. We should recall the fact that in this passage Aristotle introduces two distinctions: that between arguments that are in some manner not conclusive and arguments which 'generate Ideas of which we (Platonists) think there are no Ideas' (Aristotle here is apparently including himself among the Platonists); and that between arguments which are more accurate and arguments which are less accurate. There has been the attempt (by Gail Fine in her book on the *Περὶ ἰδεῶν*) to make the two

distinctions coincide: the less accurate arguments should be regarded in this way because they are not conclusive (or invalid).<sup>31</sup> This proposal no doubt has the advantage of simplicity, but can be questioned already because it is not clear that, in suggesting that some arguments are in some manner not conclusive, Aristotle always intends to claim that they are wholly invalid: at least in some cases they are regarded as proving something different from what they are meant to prove, namely Aristotelian universals and not Platonic Ideas (this point is discussed in part V). But from this point of view it does not seem there is an important difference between the arguments that should belong to the group of less accurate arguments and the arguments that should belong to the other group. Further, there is an obvious coincidence between type (5), i.e. the arguments which lead to an infinite regress, and type (2), i.e. the 'one over many' argument, but Fine is obliged to deny this and postulate (artificially, as we shall see) a 'more accurate' 'one over many' argument. Another objection to this proposal is that saying that arguments are more or less accurate is a matter of degree, while saying that they fail in some way (either as being wholly invalid or as proving something else) is not a matter of degree: either they are successful or they fail.

Once this proposal is rejected as not persuasive, attention must be given to the distinction between more or less accurate arguments taken by itself. The most obvious interpretation of the last part of the *Metaphysics* passage is that arguments of type (4) and (5) should be regarded as the 'more accurate arguments' by comparison with arguments of type (1) to (3). The immediate objection to this comes from what has been said: arguments of type (2) and of type (5) coincide, hence they must be equally accurate.

Can this objection be overcome? One way out would be to question what has been assumed so far, namely that arguments (4) and (5) must be kept distinct from the rest as being 'more accurate' (or 'more precise': ἀκριβέστεροι). Now it has been argued (especially by Gazziero 2008 and in a paper presented at a *séance* of the *séminaire*) that the arguments presented as 'more accurate' are not new arguments, but the arguments of the first group – that is arguments (1), (2) and (3) – about which certain unacceptable consequences are pointed out. However, it is not easy to avoid the impression that, when Aristotle speaks of more accurate

<sup>31</sup> Cf. Fine 1993, p. 26-27, p. 157.

arguments, he intends precisely the argument of relatives and the argument leading to the 'third man', kept distinct from the arguments mentioned before. The passage is introduced by an ἔτι coordinated with the ἔτι introducing the first group of arguments, and the couple οἱ μὲν ... οἱ δὲ ... apparently introduces a neat disjunction *inside* the class of more accurate arguments. But it must be conceded that these linguistic considerations are not decisive. (As we shall see below, part V, it is questionable that the two ἔτι are well coordinated.) More important are considerations of contents.

In the first place, if arguments (4) and (5) are not kept distinct from the previous ones as more accurate one wonders which are the less accurate arguments. In the second place, as has been pointed out above. Alexander probably did not find the distinction between less and more accurate arguments in the Περὶ ἰδεῶν, but shows no doubts about the fact that, in the passage where he mentions these arguments, Aristotle had in mind *new* arguments and not the arguments previously mentioned. One cannot exclude that he is mistaken or manipulative, but this is not likely. One should not be misled by the coincidence between argument (2) and argument (5) on the ground that it is always the 'one over many' argument which is at issue. Their being the same argument does not exclude that different formulations (or different variants) of the argument are adduced, as they are in fact adduced by Alexander, in one case as leading to postulating Ideas of negatives, in the other case as leading to admitting the so-called third man (i.e. to an infinite regress). Otherwise, one would expect that Alexander just quoted the 'one over many' argument and pointed out that it had both those negative consequences. Most likely what he found in Aristotle's lost work was not just one formulation of the argument, but two formulations (if not more) each of which was associated with one of those negative consequences. As to arguments (4), which are said by Aristotle to 'produce Ideas of relatives', we shall see that Alexander's presentation of the argument of relatives (as I shall call it for convenience's sake) is not wholly satisfactory, but he shows no doubt that this is the argument Aristotle has in mind, because the objections adduced against it concern precisely the difficulties which arise in postulating Ideas of relatives (these objections presumably were associated with the argument in the Περὶ ἰδεῶν, just as in the other cases certain objections are associated with a given argument). In general, the

argument in question seems to be too important not to have been in Aristotle's mind when referring to the arguments contained in that work.

Before going on, it is opportune to make an excursus on the meaning of the group of Greek words (*ἀκρίβεια*, *ἀκριβής*, *ἀκριβῶς*, etc.) which we would render with 'accurate', 'precise', 'exact'. It would seem that one idea that is present, when one uses one of these terms, is that of having an aim and hitting it fully (possibly at its centre when it is a target). Precision is associated for instance with arts like medicine, and it is realized when the physician grasps the nature of the ailment and prescribes the right cure. The association then is with rightness at the exclusion of error or failure to reach the aim, which is curing the patient so that he becomes healthy.<sup>32</sup> A connected idea is that, in having to do with an object which is complex and presents a certain articulation, this complexity and articulation is rendered in a faithful way, for instance by means of words. From this point of view precision is opposed to approximation, to giving a rough outline or proceeding in a summary way.<sup>33</sup> Typically precision (*ἀκρίβεια*) is obtained when distinctions are introduced which eliminate vagueness and indeterminacy. There is enough evidence that goes in this sense.<sup>34</sup> It is also possible, however, that precision be obtained when the object is relatively simple, for this tends to reduce the possibility of error. Thus both Plato (in the *Philebus*, 56A ff.) and Aristotle (in

<sup>32</sup> For passages along this line see Hippocrates, *De vetere medicina*, ch. 12; Plato, *Respublica* I, 342A ff.; *Leges* VI, 768C, where the lawgiver is mentioned as having an aim (*τέλος*) to pursue; similarly in IX, 876C, where rightness or correctness (*ὀρθός*) is mentioned; Aristotle, in *Politica* VII, 11, 1331a 1-2, refers to the precision realized by catapults.

<sup>33</sup> For passages along this line see again Plato, *Leges* IX, 876C ff.; Aristotle, *Ethica Nicomachea* II 2, 1104a 1-2, where defining accurately (*ἀκριβῶς*) is opposed to defining roughly or in a generic way (*τύπος*); similarly in II 7, 1107b 14-16; cf. also *Topica* I 1, 101a 18-24.

<sup>34</sup> For instance, it is clear from *De anima* II 9 that a certain perceptive capacity is regarded as superior in precision to another (or to the same in another animal) when it is capable of making more distinctions in what is perceived; for instance, reference is made to animals which, because of their hard eyes, perceive colours in a rather indistinct way rather than recognizing their distinction, hence their sight lacks precision. In *Rhetorica* I 4, 1369b 2-3 there is talk of precisely enumerating and dividing into species certain subjects or topics. One can also notice that the issue of homonymy is touched upon in *Eth. Nic.* I 4, 1096b 25 ff., where the point seems to be that a greater precision (*ἐξ-ἀκριβοῦν*) about the matter – apparently regarding both giving all the main senses of 'the good' and saying which homonymy is at issue, whether *πρὸς ἓν* or *ἀφ' ἑνός* – belongs to another inquiry.

the *An. Post.* I 27) tend to regard the mathematical sciences as more exact than other disciplines because their objects are ideal and stable and they are based on a restricted and well-defined number of principles; in this connection Aristotle goes so far as to assert that exactness (τὸ ἀκριβῆς) equals simplicity (τὸ ἀπλοῦν) (cf. *Metaph.* XIII (M) 3, 1078a 9-11). On the other hand, when the objects of a study present little stability and much indeterminacy and complication precision is excluded, something that is regarded as typical of ethical (and political) inquiry (cf. *Eth. Nic.* I 1, 1094b 11 ff.). – It would also seem that at least Aristotle<sup>35</sup> tends to associate exactness with necessitation, for in some passages ἀκριβῶς is contrasted with μαλακῶς (so in *De generatione et corruptione* II 6, 333b25, and *Rhetorica* II 22, 1396a 33-b1, where the contrast concerns demonstration), but in *Metaph.* E 1, 1025b13, what is demonstrated in a loose way (μαλακώτερον) is opposed to what is demonstrated with greater necessity (ἀναγκαιότερον), and in *De caelo* II 5, 287b34, there is talk of the more rigorous necessities (ἀκριβεστέρας ἀνάγκας). It can be added that mathematics seems to be regarded as superior in ἀκρίβεια also in the sense of rigour or strictness.<sup>36</sup> – To complete this picture, it has to be remarked that occasionally ἀκρίβεια (and associated terms like ἀκριβολογεῖν) can be taken in the depreciative sense of excess in attention to details or in minuteness.<sup>37</sup>

I shall now come back to the issue of how the arguments are to be classified. One classification that could be envisaged is the following: there is a main division into ‘epistemological’ arguments and arguments involving predication, with a subdivision of the second group into arguments which take for granted that this predication is synonymous and arguments – in fact one argument – which make explicit that synonymous predication is involved. The first group includes arguments of type (1) and of type (3), i.e. the arguments from the sciences and the argument from the object of thought, which can be classified as epistemological. Type (2) and type (5), as already stated, coincide, being the ‘one over many’ arguments, which are distinct from the former not only because

<sup>35</sup> Some relationship between demonstration and exactness is also admitted by Plato, though not in a clear way, in *Politicus*, 284D.

<sup>36</sup> Cf. *Eth. Nic.* I 1, 1094b 25-27, where the demonstrative character of mathematics is opposed to the persuasive character of rhetoric; similarly *Metaph.* II (α) 3, 995a 6-8.

<sup>37</sup> Cf. e.g. Plato, *Respublica* I, 340D-E, *Cratylus*, 415A; Arist. *Metaph.* α 3, 995a 6-12, where he takes into account current views on the matter.

they are not epistemological but because they introduce the notion of predication. Type (4), i.e. the argument of relatives, is similar to the 'one over many' arguments in that it is not epistemological and introduces the notion of predication, but differs from them because it apparently recognizes that synonymous predication must be kept distinct from homonymous predication. This indeed is true if one takes 'homonymy' in the technical sense in which it is used for instance by Aristotle in *Categoriae* 1, as excluding 'synonymy', which covers the idea that the same term is predicated 'in such a way as to indicate a single nature'.

(It should be remarked that, on this account, 'synonymy' should not be taken in the modern sense of the word: this was rendered by 'polyonymy': many names for what is one in definition, hence the names have the same meaning. There is synonymy when the name for several things is the same and their definition is the same; it is opposed to homonymy which involves one name for several things but more than one definition of them, thus there is homonymy when the name is equivocal. Presumably, this classification was already adopted in the Academy, given that this appears to be Speusippus' classification.<sup>38</sup>)

One can also take 'homonymy' in a looser sense, not associating the term with the idea that one and the same name (which is said to involve 'homonymy') is given to things receiving different definitions because different in nature or essence but, more negatively, with the simple fact that the one name is given to things in the case of which it is not obvious that they have anything in common. (It should be noticed that 'homonymy' is used by Aristotle himself in this sense in *Metaph.* A 9, 991a 2 ff., and in connection with the theory of Ideas, when it is said that empirical things receive the same name as the Ideas without there being evidence that there is something common between them, "καὶ ὁμοίον ὡσπερ ἂν εἴ τις καλοῖ ἄνθρωπον τὸν τε Καλλίαν καὶ τὸ ξύλον, μηδεμίαν κοινωνίαν ἐπιβλέψας αὐτῶν [just as though one were to call both Callias and a piece of wood 'man' without remarking any commonness between them].") The difference between these two uses of 'homonymy' depends on the difference of the situations envisaged: homonymy in the technical sense relies on the positive recognition that the things indicated

<sup>38</sup> In the case of Speusippus the evidence is that he took homonymy and synonymy in the same way as Aristotle, regarding them as two types of ταῦτωνυμία (= having the same name), in opposition to πολωνυμία. (See the discussion of the evidence in Barnes 1971, p. 65-80, reprinted with revisions in Barnes 2012, p. 284-311.)

by the one name have different natures or essences, hence cannot be homogeneous (with the consequent exclusion of synonymy); homonymy in the non-technical sense relies merely on the failure to notice any feature or property common to the things indicated by the one name, but without excluding that in fact they do have this common feature or property and thus are really synonymous and do not just have the same name. In other words, the difference is not strictly logical but concerns what is assumed from an epistemological point of view.<sup>39</sup>

There is another way in which a non-technical use of ‘homonymy’ is possible. This is a use which appears in the Platonic dialogues, according to which empirical things (or in general copies) are said to be ‘homonymous’ with respect to the corresponding Ideas (or in general models) for the very fact that they receive the same name as them – thus ‘homonymy’ is not taken as excluding synonymy.<sup>40</sup> But also Aristotle occasionally uses ‘homonymy’ so as not to exclude synonymy, for he claims that a thing is generated or produced from a thing having the same name, for instance a man from a man (or an animal from an animal of the same species), or a house from a house (from the house in the mind of the constructor), sometimes using ‘homonymous’ to express this idea (so in *Metaph.* Z 9, 1034a 21-25 and 34a33 ff.) but sometimes using ‘synonymous’ (so in *Metaph.* Λ 4, 1070a 4 ff. and *De generatione animalium* II 1, 735a 20-21). It can be seen that this use involves a looser sense of homonymy, independently of what is assumed from an epistemological point of view, but it offers a confirmation of the fact that ‘homonymy’ is not always taken in a technical way.

The ‘one over many’ arguments assume synonymy (or univocality) – not wholly explicitly but rather obviously (in 80.13 a general term like ‘man’ is said to be predicated in the same way [ὁμοίως κατηγορεῖται]

<sup>39</sup> One should not confuse this distinction with the distinction Aristotle makes between ‘homonymy by chance’ (ὁμωνυμία κατὰ τύχης) and ‘homonymy’ based on same relationship, for instance of dependence or of analogy between the things indicated by the same name (cf. *Ethica Nicomachea* I 4 [6], 1096b 26-18). The latter concerns things which are different in nature or essence, thus are not homogeneous, but are kept together by some interrelationship, for instance such are things said to be ‘good’, while the former concerns things which have nothing in common and are given the same name in a casual way, for instance are called ‘bank’ both the land sloping up along each side of a river or canal and a certain financial institution.

<sup>40</sup> Cf. Plato, *Phaedrus*, 266A; *Phaedo*, 78E; *Parmenides*, 133D; *Sophista*, 234B; *Timaeus*, 52A.

of things that are numerically different, i.e. of particular men;<sup>41</sup> in his objection to the argument, Aristotle states that not only a positive term like 'man' but also a negative term like 'not-man' is predicated one and the same of many things [κατηγορεῖται μία καὶ ἡ αὐτὴ καὶ κατὰ πολλῶν, 80.17]). Further, the examples given in these arguments, 'man' and 'animal', are of specific and generic universals, and these satisfy the requirement of synonymy, at least according to Aristotelian doctrine – but we know of no Platonic or Academic doctrine which differs from it – since it is always the same definition which is given to the particulars designated by the general name.<sup>42</sup> It can be added that in the exposition of the argument of relatives the example is given of 'man' that is predicated of Socrates and of Plato – thus of the many individuals – and there it is explicitly said that this is an instance of being predicated in a not homonymous way (μὴ ὁμωνύμη), i.e. in a synonymous or univocal way (since that between synonymy and homonymy appears to be an exhaustive alternative and in any case is taken as such in the argument).

As already remarked, the argument of relatives does not take for granted that the predication is synonymous, but explicitly excludes that it can be homonymous. How this is done can be illustrated only through an interpretation of the argument which shall be given below. It should be recognized that there is no general consensus concerning the interpre-

<sup>41</sup> In his contribution to the colloquium, Crivelli claims that it is unlikely that synonymy be involved at this point of the argument (in the use of ὁμοίως), for "the purpose of the stage of the argument under consideration is to establish that the thing predicated in common of particulars is eternal". I do not think however that we can adopt such a neat distinction of stages in the argument, which clearly leads to the postulation of a *one* over many, and when it is said that "there is something that is predicated of all of them while being identical with none of them", it is implied that is a *one* something. It can also be noticed that in the passage in which Alexander expounds a variant of the 'one over many' argument starting from negations he presents the position of the Platonists as that of those "βουλόμενοι δεικνύναι ὅτι ἐν τι τὸ κοινῶς κατηγορούμενόν ἐστι πλείονων καὶ τοῦτό ἐστιν ἰδέα [who want to show that what is predicated in common of many things is some *one thing* (ἐν τι), and that this is an *Idea*]" (81.10-11).

<sup>42</sup> For this Aristotelian doctrine cf. *Categoriae* 1; *Topica* VI 10, 148a 23 ff.; for the synonymy of 'man' cf. *Metaph.* Γ 4, 1006b 11-20; that in general the specific universal is synonymous with respect to the particulars to which it applies is stated in *Topica* VII 4, 154a17-18; for the synonymy of the genus with respect to the species cf. *Topica* IV 3, 123a 27-29; 6, 127b 5-7; II 2, 109b 4-7. (The assumption here made that definitions are general needs no particular defense, and surely was shared by Plato, who for instance in the *Sophist* gives a general definition of the sophist and not one definition for Protagoras, another for Gorgias, a third one for Prodicus.)

tation of the argument of relatives.<sup>43</sup> For the moment I remark that some divergences among scholars find an explanation, I think, in the odd treatment of homonymy which, as we shall see, is to be found in the crucial passage of the argument. Another point of divergence concerns the issue whether the argument is restricted to a certain range of terms (precisely those susceptible of homonymy) or is to be regarded as wholly general. Scholars in the analytic tradition (in which I would situate myself, if this qualification is not taken in a restrictive way) take as their point of departure Gwilym Owen's article on the argument,<sup>44</sup> where the argument is supposed to be restricted to a certain range of terms which he called 'incomplete predicates'. As we shall see, this way of qualifying them is not satisfactory, because it tends to mask certain important differences among terms with the consequence of regarding the argument as applicable to terms to which it cannot apply. But that there is a restriction in the terms to be considered, at the exclusion of terms like 'man' which are in no way 'incomplete', is a point that in my view should be accepted. On the alternative interpretation, it becomes difficult to understand what difference there is between this argument and the 'one over many' argument. It has to be added that the 'one over many' argument is wholly general, since what it takes for granted is what was taken for granted by Plato and some Platonists, namely that all terms which are (genuinely) predicated are synonymous. The argument of relatives differs from this not because it rejects this assumption but because it introduces a further distinction between predication in the strict sense (*κρυπίως*) and predication not in the strict sense and takes the requirement of being predicated in the strict sense as *not* satisfied in the same way by different predicates.

<sup>43</sup> A detailed discussion of the various interpretations would lead us very far, and, since I believe the interpretation I adopted in my book requires some substantial revision, would not defend it on all points. I cannot however resist making a little aside in defence of the part of my interpretation I still adopt: Clarke 2012, p. 165 and notes 35-36, has grasped very well the gist of my interpretation, but objects to it that I have to understand something at the beginning of subdivision (II) of the text as given below, i.e. in lines 83.6-7 ("if it (= the equal) is predicated of them (*scil.* sensible equals) *alone*"); to avoid this he adopts a much more elaborate interpretation, which seems to me a higher price to pay. And what I understand is rather clearly implicated by the assertion: "And when we predicate the equal itself of the things here, it is predicated of them homonymously" (On this point Fine 1993, p. 151 and n. 44 on p. 324, agrees with me and rejects Rowe's similar objection).

<sup>44</sup> Cf. Owen 1957, included in Owen 1986, p. 165-179.

Coming back to the main issue, we have been discussing, that is how we are to understand the distinction between less exact and more exact arguments, I think it is possible to show that both in the case of the argument of relatives and in the case of the argument leading to the 'third man' there are reasons – different reasons – for claiming that they are more accurate or precise with respect to the first group of arguments, in spite of the coincidence between (2) and (5).

Starting with the argument of relatives, it can be argued that it is 'more accurate' or 'more precise' than the others precisely because it introduces some significant distinctions which do not appear in the other arguments, namely the distinction between synonymous and homonymous predication and the distinction between predication in the strict sense (*κυρίως*) and predication not in the strict sense. For Aristotle seems to think that precision (*ἀκρίβεια*) is obtained when distinctions are introduced which eliminate vagueness and indeterminacy. There is enough evidence that goes in this sense, as we have seen above.

If this is right, we have an explanation of why the argument of relatives is regarded as a 'more accurate argument', starting with a consideration of what makes the argument of relatives different from others, this being a matter of importance in Aristotle's eyes. It could be objected that the 'one over many' argument does not introduce all these distinctions because they are not needed. But the defect here must be that the argument assumes synonymy without making this explicit, i.e. without recognizing that we can always ask of a term whether it is synonymous or homonymous; it can also be asked whether it is predicated in the strict sense (*κυρίως*) or not, and this again is a distinction which is not taken into account. But – it would seem – we still are in the old trap, because the remaining argument in this group is, as we have seen, precisely a 'one over many argument'. Well, my suggestion to escape from this trap is that in this case Aristotle made a slip, but a rather subtle one. In claiming that it is more precise he is referring not to the argument itself but to its consequence (of course the consequence taken in relation to the argument), namely to its leading to an infinite regress, and he is using a different criterion for precision, that of strictness or rigour having to do with necessitation. That the consequence in the case of this argument is different from that considered in the case of the other arguments is rather clear. For instance, the arguments from the sciences involve a difficulty because they lead to the postulation of Ideas of artefacts that are unwanted,

but there is no logical compulsion in rejecting Ideas of artefacts; so, if we admit them, the arguments are all right. The same cannot be said in the case of the ‘one over many’ arguments when considered as leading to an infinite regress: this regress is unavoidable for strictly logical reasons. Hence in this matter there is a precision that is lacking in the other case. It can be said, somewhat paradoxically, that the maximum of precision is realized by a self-defeating argument. But how did it happen that it is not the argument itself but the argument with its consequence that is considered in this case? It happened because of the denomination that Aristotle adopts for this argument: he does not call it a ‘one over many’ argument, saying that it leads to an infinite regress, but he calls it the argument that states ‘the third man’; so in the very description of the argument the consequence is involved, as if all that is significant about the argument is that it has this consequence. In other words, the argument is identified through its consequence and not considered by itself independently of that consequence. And the consequence is (to repeat) quite unavoidable, hence the precision with which argument and consequence fit each other.<sup>45</sup>

What is perplexing in this matter is Aristotle’s whole way of proceeding. He treats the ‘one over many’ argument and the argument leading to the ‘third man’ as if they were different arguments, though he must have been aware of their coincidence, and on this basis is induced to offer a laborious and rather questionable refutation of the ‘one over many’ argument taken by itself (as producing unwanted Ideas for negative expressions), when the recognition that it leads to an infinite regress is quite sufficient to show that the argument is not sound. (We shall see that the attempts by some scholars to show that the ‘one over many’ argument is formulated in such a way as to avoid an infinite regress are not convincing.) In this light one cannot expect that the distinction between more and less rigorous arguments be itself made in a rigorous way.

<sup>45</sup> A similar suggestion was already made by Lugarini 1954, p. 21, n. 31, where he remarks that the qualification ‘more precise’ (*ἀκριβέστεροι*) could not be found in the *De ideis* but only in the *Metaphysics* passage. “Se è così, potremmo anche interpretare che Aristotele voglia definire ‘più rigorosi’ i logoi platonici non tanto considerati in sé, quanto per il fatto che gli offrono lo spunto per una critica più radicale delle idee: quella appunto che, preparata attraverso l’esame dell’argomento dei relativi, ha nome ‘terzo uomo’” (My attention to this passage was drawn by Leone Gazziero).

## How Is the So-Called Argument of Relatives to Be Interpreted?

I shall now try to offer an interpretation of the argument, remaining, for the present purposes, at a somewhat general level, in any case avoiding certain detailed questions of interpretation. I quote the text in Fine's translation, but with some modifications, and I adopt the subdivisions usually adopted by interpreters:

*Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, 82.11-83.17: "Ὁ μὲν καὶ τῶν πρὸς τι κατασκευάζων ἰδέας λόγος τοιοῦτός ἐστιν. ἐφ' ὧν ταῦτόν τι πλειόνων κατηγορεῖται μὴ ὁμώνυμος, ἀλλ' ὡς μίαν τινὰ δηλοῦν φύσιν, ἥτοι τῷ κυρίως τὸ ὑπὸ τοῦ κατηγορουμένου σημαίνονμενον εἶναι ταῦτα ἀληθεύεται κατ' αὐτῶν, ὡς ὅταν ἄνθρωπον λέγωμεν Σωκράτην καὶ Πλάτωνα, ἢ τῷ εἰκόνας αὐτὰ εἶναι τῶν ἀληθινῶν, ὡς ἐπὶ τῶν γεγραμμένων ὅταν τὸν ἄνθρωπον κατηγοροῦμεν (δηλοῦμεν γὰρ ἐπ' ἐκείνων τὰς τῶν ἀνθρώπων εἰκόνας τὴν αὐτὴν τινα φύσιν ἐπὶ πάντων σημαίνοντες), ἢ ὡς τὸ μὲν αὐτῶν ὄν τὸ παράδειγμα, τὰ δὲ εἰκόνας, ὡς εἰ ἀνθρώπους Σωκράτη τε καὶ τὰς εἰκόνας αὐτοῦ λέγομεν. κατηγοροῦμεν δὲ τῶν ἐνταῦθα τὸ ἴσον αὐτὸ ὁμώνυμος αὐτῶν κατηγοροῦμενον· οὔτε γὰρ ὁ αὐτὸς πᾶσιν αὐτοῖς ἐφαρμόζει λόγος, οὔτε τὰ ἀληθῶς ἴσα σημαίνονμεν· κινεῖται γὰρ τὸ ποσὸν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ μεταβάλλει συνεχῶς καὶ οὐκ ἔστιν ἀφωρισμένον. ἀλλ' οὐδὲ ἀκριβῶς τὸν τοῦ ἴσου λόγον ἀναδεχόμενον τῶν ἐνταῦθα ἐστὶ τι. ἀλλὰ μὴν ἀλλ' οὐδὲ ὡς τὸ μὲν παράδειγμα αὐτῶν τὸ δὲ εἰκόνα· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον θάτερον θατέρου παράδειγμα ἢ εἰκῶν. εἰ δὲ καὶ δέξαιτό τις μὴ ὁμώνυμον εἶναι τὴν εἰκόνα τῷ παραδείγματι, αἰεὶ ἔπεται ταῦτα τὰ ἴσα ὡς εἰκόνας εἶναι ἴσα τοῦ κυρίως καὶ ἀληθῶς ἴσου. εἰ δὲ τοῦτο, ἔστι τι αὐτόισον καὶ κυρίως, πρὸς ὃ τὰ ἐνθάδε ὡς εἰκόνες γίνεται τε καὶ λέγεται ἴσα, τοῦτο δὲ ἐστὶν ἰδέα, παράδειγμα [καὶ εἰκῶν] τοῖς πρὸς αὐτὸ γινομένοις [the argument that establishes Ideas also from relatives is the following: (I) When the same term is predicated of several things not homonymously but in such a way as to indicate a single nature (ὡς μίαν τινὰ δηλοῦν φύσιν) it is true of them either (i) because they are strictly (κυρίως) what is signified by the predicate, as when we call Socrates and Plato 'man'; or (ii) because they are likenesses of the true ones, as when we predicate 'man' of pictured <men> (for in their case we indicate the likenesses of men, signifying the same some one nature in all of them); or (iii) because one of them is the paradigm, while the other are likenesses, as if we were to call Socrates and the likenesses of him 'men'. (II) And when we predicate the equal itself of the things here, it is predicated of them homonymously. For (a) the same account (λόγος) does not fit (ἐφαρμόζει) them all. (b) Nor do we signify the truly equals (τὰ ἀληθῶς ἴσα σημαίνονμεν). For the quantity (τὸ ποσὸν) in sensibles changes (κινεῖται) and continuously shifts (μεταβάλλει) and is not determinate (ἀφωρισμένον). (c) But neither do any of the things here accurately (ἀκριβῶς) receive the definition (λόγον) of the

equal. (III) But neither <can they be called equal non-homonymously> in that one of them is a paradigm, another a likeness. For one of them is not a paradigm or a likeness any more than another. (IV) Still, if one were to admit that the likeness is non-homonymous with the paradigm, it always follows that these equals are equals by being likenesses of what is strictly and truly equal. (V) (Conclusion) But if this is so, then there is an equal-itself, one that is strictly equal, by reference to which the things here, as likenesses of it, come to be and are called equal. But this is an Idea, being a paradigm †and likeness† of the things that come to be by reference to it]”.

The most perplexing passage in this text is (II). Apparently it adduces three reasons for maintaining that the equal as such is predicated homonymously of empirical things. But if the passage is taken this way, these reasons would imply three different accounts of homonymy, which, of course, are not just of the homonymy of the equal but would have a general application. Of these accounts only the first, i.e. the fact that we cannot always give the same definition of the objects designated by the term (as we can give the same definition of all men), is in accordance with the way homonymy was understood by Aristotle and presumably by the Platonists as well. Apparently, homonymy is taken as excluding synonymy (though this other term is not used), given the formulation used in (I), where the same term (e.g. man) is said to be predicated *not* homonymously of several things (e.g. Socrates and Plato) when it is predicated in such a way as to indicate a certain unique nature (ὡς μίαν τινὰ δηλοῦν φύσιν), a situation which clearly involves the possibility of giving one definition of the ‘several things’. But if homonymy is taken as excluding synonymy, it must involve the use of more than one definition, which clearly is what happens in the case of equivocation. However (b) and (c) are interpreted (I here avoid a detailed discussion of the interpretations that can be given) it is sufficiently clear that they are not explanations of why the equal as such is predicated of the things here in a homonymous way, i.e. in such a way as to involve an equivocation of the term ‘equal’, for there is no talk of being given *more than one* definition: it is already the possibility of giving *one* definition that is problematic.

As to the case considered under (a), it is the only one that could justify the idea that homonymy is involved, but no explanation is given why “the same account (or definition) does not fit them (sensible equal things) all”. And if we take λόγος in the sense of definition, it is not at all obvious why in their case we have to give different definitions of what is to be equal. Perhaps, however, we should not take λόγος in the sense of

definition, but suppose that the author of the argument contemplates a variety of situations, involving different criteria, in which a term like 'the same' is applied. This means that things that are said to be 'the same' are called in this way without it being evident that they have something in common. In other words, the homonymy involved is in the non-technical sense previously distinguished: there is a lack of evidence (but this does not necessarily exclude that in fact they do have something in common). But if this passage is taken this way, the initial part of the argument must also be understood in accordance with it, hence not as propounding an alternative between homonymy and synonymy. The initial formulation should be: "when the same term is predicated of several things not *just* homonymously", intending: in such a way that it does not *appear* that they have something in common. The alternative to it should be: "in such a way that it is evident they indicate a single nature". On this interpretation, no doubt, something must be understood, but, since the term 'synonymy' is not introduced in relation to 'indicating a single nature', there is no certainty that we are moving on the plane of the purely logical alternative between homonymy and synonymy.

It is easy to regard this interpretation as not wholly satisfactory, but the alternative appears to be worse. On the supposition that homonymy is consistently used in the technical sense, the difficulty would be that, given the incompatibility between homonymy and synonymy, it cannot be seen how the second can replace the former, so that the argument would misfire. A genuine homonymy involves a plurality of definitions or at least of accounts, while synonymy involves one definition, so that it cannot be seen how a situation illustrating homonymy could leave place to a situation illustrating synonymy. (This is in fact one of the criticisms Aristotle makes to the theory of Ideas, namely that expressions like 'the good', 'the beautiful', since they involve homonymy, apply to things which cannot belong to the same class, are not homogeneous, and thus cannot refer to an Idea as their common model, for this would involve that they are similar not only to the Idea but, consequently, among themselves, hence would have to be homogeneous. For a criticism along this line see for instance *Nicomachean Ethics* I 4 [6].)

Even so, concerning part (II) of the argument, there remains a discrepancy between this case and cases under (b) and (c), for they do not exemplify homonymy in any sense, whether technical or non-technical, when we consider empirical things taken by themselves. In fact, the question

whether they have something in common, either really or apparently, does not arise at all for these cases. The only explanation I am able to give of talk of 'homonymy' in this connection is that the term 'homonymy' is now taken in the Platonic sense according to which empirical things carry the same name as the corresponding Idea. (The fact that homonymy is not explicitly opposed to synonymy makes this shift in the argument easier.) No doubt, if this part of the argument is taken this way, it tends to assume what has to be proved, but the whole passage, in asserting that (without reference to the corresponding Idea) 'the truly equals' are not signified, that 'things here' do not 'accurately receive the definition of the equal', and so forth, reflects the adoption of this line. One could also think that what is at issue in this passage is not homonymy as such but its presupposition, that is the very fact that one can assign a name to things which are recalcitrant because in continuous change and so forth. Apart from these considerations, it appears to be true that this part of the argument is meant to strengthen its demonstrative force, hence constitutes a sort of overkill (as suggested by Leone Gazziero).

At this point, if we consider the argument as a whole, it is clear that in (I) it is claimed that synonymy is satisfied in the three cases, i.e. (i), (ii) and (iii), there illustrated by the predication of 'man', (i) being a case of predication in the strict sense. Parts (II), (III) and (IV) of the argument are meant to answer the question whether what is true of 'man' is also true of 'the equal'. Part (II) of the argument is clearly meant to exclude strict predication to sensible things for case (i), hence it is meant to exclude that strict predication is involved when 'the equal' is predicated of sensible things. Part (III) is meant to exclude this for case (iii), on the ground that we cannot find any two equal sensible things one of which is a paradigm and the other a likeness. In part (IV) case (ii) is admitted,<sup>46</sup> thus synonymy is involved, but, of course, the ground for excluding (iii) requires that the paradigm not be on the same level as the likenesses, that is to say, that the paradigm does not belong to the sensible realm, as in

<sup>46</sup> The passage is usually taken as introducing a concessive clause ("But even if one were to admit..."), but it is more likely that (as suggested by Leone Gazziero) the clause is adversative. Indeed, since the passage is just recalling what was stated in the first part of the argument, one would not expect either a concessive or an adversative clause, but the second has some plausibility if it is meant (even if not quite properly) to correct what was stated in (III), which could be taken as wholly ruling out the relationship likeness-paradigm.

the example of a man who is the model for the picture drawn of him. Thus understood, however, case (ii) implies case (iii): equal sensible things are called 'equal' synonymously in so far as they are likenesses of a paradigm which is not among sensible things but is an Idea and which is said to be equal in a strict sense (i.e. this strict predication of 'the equal' with reference to the Idea corresponds to the strict predication of 'man' with reference to empirical men).

The point of the argument seems to be that, when we consider sensible things by themselves, there is no evidence that they have so much in common to justify the use of the same term ('the equal') for all of them. In addition, they involve so much mutability and indeterminacy as to make problematic the very use of a term requiring that they remain self-identical from this point of view. Our perspective changes substantially when we regard sensible things as likenesses of the equal itself as their paradigm. (How this is possible and what difference does it make to our consideration of sensible things is not clarified.) But clearly the equal itself can constitute such a paradigm if it is not on the same level as sensible things, hence the necessity of postulating a corresponding (Platonic) Idea.

Much of what we find in the text of the argument remains rather vague, and it is not possible to find in the Platonic dialogues material that would serve for clarification. I would exclude in fact that we can find evidence for a reason which is adduced in the Platonic dialogues to postulate Ideas, namely that the Ideas corresponding to certain terms are fully or perfectly what the objects are meant to be, for instance the equal and nothing else than the equal, while sensible entities always involve a compresence of opposites, for instance, are both equal and unequal. Given the importance that this reason must have had in Plato's eyes, and given the fact that this reason is introduced in the *Phaedo* (esp. 74A-C) precisely using 'the equal' as an example, one can understand why Gail Fine attempted to find this reason represented in the argument of relatives (cf. Fine 1993, p. 153 and context). The difficulty with this interpretation is that we do not find in the passage the least allusion to opposites. The subject there introduced is not a given sensible thing which could be both equal and unequal but *quantity* in general, this being said to be continuously changing and indeterminate. Equality is identity in quantity, but no true equality can be found e.g. between two things if their dimensions, etc. do not remain the same. And there is the further difficulty that

compresence of opposites, i.e. the fact that e.g. a certain thing is both equal and unequal, has nothing to do with homonymy, which concerns the meaning of 'the equal' by itself, not the relationship between the equal and its opposite.

One last question that could be asked is whether the argument is really an argument of relatives. What is clear is the negative point that it cannot apply to terms like 'man', i.e. to terms that typically indicate what for Aristotle are substances. But this exclusion does not imply that the argument applies to all terms that are relative and only to terms that are relative, as I shall illustrate in what follows.

It should be remarked beforehand that a distinction of entities (ὄντα) that are said (λέγεσθαι) to be *per se* and entities which are said in relation to others (πρὸς ἄλλα) is to be found already in Plato, *Sophist*, 255C 14-15, and receives some development in the Platonic Academy (see the division adopted in the so-called *Divisiones aristoteleae* in the version of Diogenes Laertius, III, §§ 108-109)<sup>47</sup>. Relatives according to this division must have been understood in a larger sense than by Aristotle, who treats them as one category among others. But in either case, if the argument was expressly formulated as an argument starting from relatives, it would be obvious, as already pointed out above, that it would lead to the postulation of Ideas of relatives, and Aristotle's claim that the Platonists did not accept such Ideas would be very surprising. (It is likely, as we shall see, that Aristotle's criticism on this point relies on what the Platonists were, according to him, *committed* to maintain, but this remains odd if the Platonists were consciously willing to postulate Ideas of relatives.)

Once however this possibility is excluded, we can only speculate to what terms the argument was meant to apply, beyond the example actually given of 'the equal'. What can be pointed out is, at least, that the argument does *not* apply to relatives which have a determinate correlative. One can take as an example the term 'slave', for this was certainly regarded as a typical relative by both Plato and Aristotle (cf. *Parmenides*, 133D-E, and *Categoriae* 7, 7a 28-30 and 35 ff.). A slave will be defined, say, as a human being who is the property of his master. This definition applies without any difficulty to empirical men, so that, from this point of view, there is no difference between the term 'slave' and the term 'man' which is actually introduced in the first part of the argument. The

<sup>47</sup> Cf. *Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae*, 32, p. 39-40.

same can be said of other relative terms which have a determinate correlative, for instance 'father' and 'son', 'brother' and 'sister', 'double' and 'half'.

It is more difficult to establish, positively, what terms were actually envisaged. One can suspect, from the examples to be found in the Platonic dialogues, that comparative terms, taken in a large sense, thus including terms like 'the beautiful', 'the good', 'the just' (actually mentioned in *Phaedo*, 75C-D and elsewhere), were to be considered. It could be typically argued that for instance Helen was a beautiful woman by comparison with other women but ugly by comparison with a goddess. (Cf. *Hippias*, 289B.) Further, 'the equal' could be associated with those terms which in the *Theaetetus* are said to be 'common to all things', namely 'being' and 'one', 'the identical' and 'the different', 'similarity' and 'dissimilarity' (cf. 185C-E), and which again in the *Parmenides* (cf. 129D-E) and in the *Sophist* (cf. 254D ff.) are presented in an analogous way. These terms are not relative, and they (together with the former) are regarded as homonymous by Aristotle in various passages of his works. Beyond these suggestions, which remain conjectural, one cannot go, and one can see that the terms mentioned do not constitute a rather well-defined class as they would do if they coincided with the terms belonging to the Aristotelian category of relatives. One should only remark, finally, that the adoption of this restriction, however it is to be understood precisely, makes this argument different from the 'one over many' argument, which appears not to rely on any distinction between types of predicates.

## V. Aristotle's Strategy in His Objections to the Platonic Arguments

What is Aristotle doing in his *Περὶ ἰδεῶν*? It is sufficiently clear that his general procedure is first to expound certain arguments which were supposed by the Platonists to establish the existence of the Ideas and then advance objections to these same arguments. But which sort of objections? The impression that one gets from the relevant *Metaphysics* passage (quoted above) is that Aristotle is adopting a distinction between two types of arguments: arguments that are not conclusive, and arguments that establish the existence of Ideas which are unwanted. These arguments, it would seem, must be kept distinct, for they are presented as distinct and the arguments of the second type should be regarded as conclusive, since they do establish something, though they establish

something unwanted. However, if we try to apply this distinction to the contents of book I of the *Περὶ ἰδεῶν* we run into difficulties. (It can be remembered that Alexander had much trouble with the distinction, though having the whole work under his eyes.)

Before we have a closer look at what we find in the *Περὶ ἰδεῶν*, the *Metaphysics* passage needs some clarification. I quoted it according to the prevailing translation (and interpretation), which is to the effect that from some proofs ‘a syllogism is not necessarily generated’, and from some (other) proofs ‘Ideas are generated even (καί) of things of which we think there are no Ideas’. According to this translation, we are faced with two distinct (not overlapping) groups of arguments, those which are (in some way) not conclusive and those establishing Ideas for entities which should not have corresponding Ideas (as admitted by the Platonists themselves). Even if this translation is accepted, it is not clear whether the distinction is supposed to be extended to the arguments which are said to be ‘more accurate’, that is to groups (4) and (5). If the ‘further (ἔτι)’ which introduces these two groups is strictly coordinated with the initial ‘further’, this possibility is excluded, for the distinction in question is intended to explain the initial assertion that ‘none of the ways in which we demonstrate that the Ideas exist appears’ to achieve this result. If, however, the second ‘further’ is not strictly coordinated with the first, but just means ‘in addition’ (to the arguments already mentioned), this restriction does not apply any more. The other point of uncertainty concerns precisely the prevailing translation. It is quite possible (as has been pointed out by Gazziero 2008, p. 31-34) that the *καί* in Greek be associated not with ‘the things of which we think there are no Ideas’ but with ‘generated’ (which in the Greek is at the end of the period, thus controls it), so that the general sense of the passage becomes: from some proofs ‘a syllogism is not necessarily generated’ and from some proofs, in addition to this fact, ‘are generated Ideas of things of which we think there are no Ideas’. According to this translation (and interpretation) the second group of proofs is considered as a subordinated group inside the group of proofs from which ‘a syllogism is not necessarily generated’. None of these options is clearly preferable to the others, so, if any decision can be taken, it must be by a consideration of the arguments themselves.

Now, the first impression that one gets from reading the same *Metaphysics* passage is that four of the five types of argument enumerated have the defect of establishing Ideas that are unwanted because corresponding

to things for which there should be no Ideas. In other words, they are all open to the objection mentioned by Aristotle in his introductory passage, namely that "Ideas are generated of things of which we think there are no Ideas". This is sufficiently clear in the case of (2) ("Ideas even of negations"), of (3) ("Ideas of perishable things"), and of (4) ("Ideas of relatives, which cannot exist by themselves"). In the case of (1) the formulation actually adopted has a meaning, i.e. is not a mere tautology, only if the 'Ideas of all the things of which there are sciences' include Ideas of things for which there should be no Ideas. This, rather obvious, suggestion is confirmed by what we find in the *Περὶ ἰδεῶν*, for there these unwanted Ideas turn out to be those of the artefacts. As to type (5), apparently it is associated with the other groups, for, of course, a 'third man' in addition to the empirical man and to the Idea is not something wanted. In fact, here the objection is of another nature, namely not that the 'third man' is an Idea that is unwanted because it corresponds to things for which there should be no Ideas (the 'third man' corresponds in some way to the empirical man and so cannot be unwanted for this reason) but because it represents the starting point of an infinite regress. The difficulty in this case is more properly a logical one. The formulation adopted by Aristotle does not make this difference quite evident, but still a difference is made, since it is not asserted that the argument (or arguments) produces Ideas of which it is stated or at least implied that they are unwanted. It thus has to be concluded that, with the exception of the argument introducing the 'third man', all the arguments are presented as if they were open to the *second* objection, hence that it is not Aristotle's intention to restrict the distinction he propounds to arguments from (1) to (3).

This (it has to be remarked) is one reason why, in my view, one cannot accept Gail Fine's interpretation according to which Aristotle *does* think the arguments are to be grouped into two classes: the less accurate ones which are open to the *first* objection mentioned by Aristotle, namely that from them 'a syllogism is not necessarily generated', since they are not valid arguments, while the more accurate ones are valid arguments but are open to the objection of introducing Ideas of things of which the Platonists did not admit there are Ideas. Other reasons for rejecting her suggestion were already given above.

About the *Metaphysics* passage under discussion it should be noticed that it only contains, at least explicitly (as indicated by the *γάρ* of line

990b 11, rendered in the translation with “for”), a justification of the objection that the proofs establish the existence of Ideas of things ‘of which we think there are no Ideas’, not of the objection that the proofs are not conclusive, hence it is not clarified in which sense they are not conclusive. Of the proofs presented in the passage, only the one that introduces the ‘third man’ could be taken as conforming to the qualification of being not conclusive, but it is separated by an ἔτι from the first three groups of arguments, it is associated as more accurate with the argument of relatives, which (as we have seen) is open to the usual objection, without explicitly saying that it is not conclusive, hence it does not seem likely that it is mentioned as explaining why some proofs are not conclusive. We thus have to see whether Alexander’s testimony about the Περὶ ἰδεῶν throws some light on this matter.

I shall now move on to a more detailed interpretation of Aristotle’s objections (as reported by Alexander), in connection, of course, with the arguments, still trying to ascertain, first of all, whether Aristotle is sticking to the distinction he is apparently putting forward in the *Metaphysics*, i.e. the distinction between arguments that are not conclusive, and arguments that establish the existence of Ideas which are unwanted. I start with the arguments from the sciences. What Aristotle objects to them (in a general way), according to Alexander’s testimony, is that “these arguments do not prove what they set out to prove (τὸ προκείμενον), that there are Ideas; but they do prove that there are some things besides (παρά) the particulars and sensibles” (79.15-17). The Greek τὸ προκείμενον is rendered by some translators (Ross and Dooley) as “the point at issue”, but, though this is certainly part of the sense of this participle, it would seem to me that the main sense is ‘what is proposed or projected’. Thus the translation given by Fine (and just adopted by me) is more satisfactory than these other translations. What Aristotle is suggesting is that these arguments do not prove what they were set out to prove by those who elaborated them, i.e. by the Platonists, namely the existence of Ideas, but they prove something else, namely the existence of things ‘besides the particulars and sensibles’. In what immediately follows it becomes clear what these things, ‘besides the particulars and sensibles’, but clearly not coinciding with the Ideas (which also could be said to be ‘besides the particulars and sensibles’), are. They are what Aristotle calls ‘the common things’ (τὰ κοινά). These are the objects of the sciences (“we say that the sciences are in fact of them”, 79.19), so that there is

no need to postulate the Ideas. (These 'common things' must be the Aristotelian universals.)

This passage, as we can see, does not contain the charge that these arguments prove the existence of Ideas for things for which there cannot be Ideas, namely Ideas that are unwanted, though from the exposition in the *Metaphysics* we should expect that (only or at least) a different charge be levelled against them. As we shall see at once, this charge is in fact contained in the passage that comes immediately after the one now considered. This is a passage that I quote with a small insertion, as follows: “ἔτι τε τὸ καὶ τῶν ὑπὸ τὰς τέχνας ἰδέας εἶναι [further, <these arguments prove> that there are also Ideas of the things falling under the crafts]” (79.19-20). Aristotle establishes this by reference to each of the three arguments from the sciences he had given, but this conclusion is sufficiently obvious in any case. If (using some of his examples) carpentry is not a science of this bench here but of the bench without qualification and house building is not a science of this house here but of the house without qualification, clearly there must be Ideas of the things falling under the crafts. So if the Platonists, as Aristotle testifies, did not want to admit Ideas of the things falling under the crafts, this is a serious objection to any argument that uses the sciences to establish the Ideas. But, of course, it is a purely *ad hominem* objection, which would not be applicable if they had been willing to admit Ideas of the things falling under the crafts. I shall discuss the justification for the objection later on; for the moment I stick to the clarification I am trying to formulate.

If the objections, as suggested in the *Metaphysics* passage, according to the prevailing translation, are either of this other (or second) type or are such that 'a syllogism is not necessarily generated', one would expect the objection in the passages now quoted to be of the first type or the second type, but not both. Evidently, the alternative translation (and interpretation) appears to be more justified, at least in this case: the arguments introduce unwanted Ideas, in addition to being not conclusive. But if the arguments from the sciences are not conclusive, in which sense are they not conclusive? I would say that the most natural interpretation of our passage is that these arguments are not conclusive only in the sense that they do not prove or demonstrate τὸ προκείμενον, that is to say they do not prove the existence of Ideas, which is what they were expected to prove. One cannot say that they do not prove anything at all, for

Aristotle (according to Alexander's testimony) explicitly says that they do prove something, namely the existence of τὰ κοινά.

Whether there is some relationship between this objection and the first objection to the arguments from the sciences, i.e. that they can only establish κοινά and not Ideas, is not stated in the text as reproduced by Alexander which connects the two with a "further (ἔτι)". It should be recalled, however, that in the *Metaphysics* only the second objection receives an explanation. So the question remains open whether the first objection was left unmentioned because it is assumed that it is implied by the second objection.

Next there is the 'one over many' argument. This argument is introduced with these words: "They also use the following argument for the establishment of Ideas" (80.8). The formulation here adopted partly recalls the formulation adopted when introducing the arguments from the sciences: "They used the sciences in many ways for the establishment of Ideas" (79.3). This fact favours the hypothesis that Alexander sees a continuity between them, since he draws from the same source, Aristotle's Περὶ ἰδεῶν. (However it must be admitted that the successive arguments are not introduced in this way.) The argument at this stage is presented as just one argument. However, as we have seen above, at a later point of his exposition, after a part containing Aristotle's objections, it is said that "the same people who want to show that what is predicated of many things in common is some one thing, and that it is an Idea, establish this from negations" (81.10-12). What is offered in what follows is a variant of the 'one over many' argument with the apparent intent to avoid those objections. As already remarked, with both formulations of the argument Aristotle's main objection to it always remains the same, namely that the Platonists have to admit Ideas for negative expressions. This objection is in accordance with what was stated already in the *Metaphysics* passage ("according to the 'one over many' argument there will be Ideas even of negations").

So far his procedure remains similar to the procedure he adopts in rejecting the arguments from the sciences on the ground that they introduce unwanted Ideas. The only difference with respect to the way in which this sort of objection was adduced against the arguments from the sciences is that Aristotle feels the need to offer some justification for the fact that there cannot be Ideas of negations or of not-being (this is what he does in 81.2-8, a passage introduced by the remark that admitting

such Ideas is 'absurd', ἄτοπον). He does not take for granted, as he did in that other case, that the Platonists would reject this sort of Ideas out of hand. In this case then the objection is not simply *ad hominem*, since Ideas of negations involve an absurdity, so that the fact that such Ideas are introduced by the argument shows that there is something wrong with it. What is wrong must be its use to establish the existence of Ideas, just as in the other case. There is, in fact, a passage which corresponds to what apparently constituted the first objection to the arguments from the sciences, namely that what they prove is not Ideas but κοινά.

This passage deserves attention, so I quote it: “δῆλον δὲ ὅτι οὐδὲ οὗτος ὁ λόγος ἰδέας εἶναι συλλογίζεται, ἀλλὰ δεικνύναι βούλεται καὶ αὐτὸς ἄλλο εἶναι τὸ κοινῶς κατηγορούμενον τῶν καθ' ἕκαστα ὧν κατηγορεῖται [and it is clear that this argument too does not prove (συλλογίζεται) that there are Ideas; rather, it too (καὶ αὐτός) tends to prove (δεικνύναι) that what is predicated in common is something other than the particulars of which it is predicated]” (81.8-10). The formulation used in this passage suggests that Aristotle thinks that *also in this case*, as in the case of the arguments from the sciences, what is really proved by the argument is not that there are (Platonic) Ideas but that there is something common – here presented more explicitly as what is predicated in common – which is distinct (ἄλλο, which corresponds to the παρά of 79.18) from the particulars of which it is predicated. Further, in the passage, it should be noticed, the verb συλλογίζεσθαι and the verb δεικνύναι are used interchangeably, so that, when in the *Metaphysics* Aristotle speaks of ‘not producing a syllogism’, this must probably be taken as equivalent to saying that a certain argument does not prove what it is meant to prove. Indeed, the formulation which is used in the present passage and is rendered by “it tends (βούλεται) to prove”, suggests that the argument is taken as having a sort of immanent aim. If an argument which is supposed to have the immanent aim of proving the existence of (separated) Ideas in fact has the immanent aim of proving a universal that is predicated in common, there is a failure, but not a failure in the argument itself: it is the failure of those who mistakenly believed the argument could be used to prove the existence of Ideas. It is just the sort of mistake (though, of course, in a subtler way) that one would commit if one believed that a nut-cracker does not serve to crack nuts but to crack eggs.

This is how I understand Aristotle's distinction of the arguments under consideration as demonstrative or not demonstrative of something: they

are valid arguments, they do prove something, but they do not prove what the Platonists expected them to prove. As anticipated, this is not the line taken by Gail Fine. She relies precisely on what Aristotle has to object to the ‘one over many’ argument in her attempt to show that he cannot regard this as a valid argument. She says (in a long note) that Aristotle does not think that the ‘one over many’ argument or the ‘object of thought’ argument “are sound arguments for the existence of κοινά; for he believes that if they proved that there are any κοινά at all, they would prove that there are κοινά of negations, and of particular and fictional entities, respectively; yet he never seems to countenance κοινά in these cases” (Fine 1993, p. 279). Now, in regard to the case of negations, I am ready to concede that Aristotle would not normally admit that there are κοινά of negations. But, first of all, in the passage quoted before he does say that something is proved by the ‘one over many’ argument, just as something was proved in the case of the arguments from the sciences. And in the case of the latter arguments he would not have had any difficulty in admitting κοινά for artefacts.<sup>48</sup> So one would have to suppose that in this other passage he has some reservations. It is not easy to defend such a supposition. Of course, it would be true that, if in our passage he is really maintaining that the ‘one over many’ argument does not prove Ideas of negations but proves κοινά of negations he would be misled by the apparent similarity between this case and that of the arguments against the sciences. But (and this is my second point) it is unlikely that this is what he wants to maintain, for he does not speak of κοινά of negations but only of something that is predicated in common. What this is supposed to be is unclear, but the fact that he does not use the word κοινά shows that he has some awareness of the fact that this would have been objectionable in the case of negations. As a way out it can be

<sup>48</sup> Fine 1993 objects to this as well (see especially p. 279 n. 2), and clearly assumes that for Aristotle the arguments from the sciences are also wholly invalid, as results from the insertion she makes in her translation at the beginning of the successive passage: “ἔτι τε τὸ καὶ τῶν ὑπὸ τὰς τέχνας ἰδέας εἶναι [further, <there is also the objection that if these arguments succeeded, they would prove> that there are also (καὶ) Ideas of the things falling under the crafts]” (79.19-20). However what she says on this point seems to me to show a misunderstanding of Aristotle’s notion of κοινά, for if these – as Fine herself admits – coincide with the Aristotelian universals, it is sufficiently clear that these universals do not exist only for substances, given that non-natural things (including artefacts) are not fully substances. Similarly, mathematical objects are not substances for Aristotle, but this does not exclude there being universals predicated of them.

suggested that Aristotle is adopting a tacit restriction: only in the case of *genuine* predication does the argument establish κοινά (instead of Ideas, as the Platonists claim), but there cannot be genuine predication in the case of negative terms, which are too indeterminate. Of course in the objections he raises against the Platonists he does not adopt this restriction and, since they probably did not speak of predication at all (as will be pointed out in part VI), clearly his way of proceeding is not very fair to them.

The 'object of thought' argument is introduced as follows: “ὁ λόγος ὁ ἀπὸ τοῦ νοεῖν κατασκευάζων τὸ εἶναι ιδέας τοιοῦτός ἐστιν [the argument that establishes from thinking that there are Ideas is the following ...]” (81.25). With respect to the objection reported in the *Metaphysics*, namely that this argument would lead to the postulation of “Ideas of perishable things” there is the specification that these would be particular entities like Socrates and Plato, and there is the addition that one would have to postulate the Ideas of (or postulate as Ideas) things that do not exist at all such as hippocentaur and Chimaera. The conclusion is: “ὅσπερ οὐδὲ ὁ τοιοῦτος λόγος ιδέας εἶναι συλλογίζεται [so neither does this argument prove that there are Ideas]” (82.6-7). Nothing is said (in the *recensio vulgata*)<sup>49</sup> to the effect that the argument proves something else, such as κοινά in correspondence with these objects. So, we cannot maintain that Aristotle would have been obliged to postulate κοινά for particular and fictional entities. This no doubt implies that the argument is wrong not just because it fails to establish Ideas while establishing something else: it does not establish anything at all.

Aristotle, unfortunately, does not tell us what is wrong with this argument. My conjecture is that its defect lies in the lack of definition of what one should intend by 'thinking (νοεῖν)'. The objections that are adduced against it are the consequence of taking 'thinking' in a large sense, so as to admit that even particular sensible entities and even non-entities like the Chimaera can be objects of thought. If one takes 'thinking' in a strong (and thus restrictive) sense these consequences are avoided, but, in this case, what the argument in Aristotle's eyes would prove is not the existence of Ideas but the existence of κοινά. (With this

<sup>49</sup> The *recensio altera* does in fact include a passage to this effect. (And this is quoted by Fine 1993 in her translation, at the bottom of p. 16.) But this, in my view, is precisely one reason for not relying on this other version of the text.

restriction the conclusion that is drawn in the *recensio altera* would be justified.) As it stands, however, the argument is not at all conclusive, though not for logical reasons (as in the case of the argument leading to the ‘third man’).

We come now to the argument of relatives (which is probably not to be called this way nor, of course, as the argument *from* relatives). As already remarked, Aristotle, in excluding the existence of Ideas of relatives, supposes himself to be propounding a position which the Platonists themselves adopted. In fact, he offers some justifications for the adoption of this position, and this raises the problem of whether they reflect a shared point of view. For the moment I point out that the objection is, first of all, an *ad hominem* objection, like the objection that was made to the arguments from the sciences. In this case, according to Alexander’s testimony, Aristotle does not suggest that the argument, while not establishing (Platonic) Ideas, establishes something else. One can suspect that he thinks the argument is wrong because it makes an assumption, namely that terms like ‘the equal’ are basically synonymous, which he regards as mistaken. For comparison, one can note that, for instance, he believes that Plato and the Platonists were quite misguided in maintaining that there exists an Idea of the Good, since their starting assumption, namely that ‘good’ has the same meaning in all contexts, is wrong (this is sufficiently clear from the discussion of the matter in both the *Nicomachean* and the *Eudemian Ethics*). Considered in this light, then, the argument is not conclusive at all.

Coming to the argument which leads to the ‘third man’, we have already seen that Alexander introduces various versions of the argument, attributing the last version to Aristotle himself as coming from his *Περὶ ἰδεῶν*. I limit my attention to this version. Alexander says that “the third man can also be proved in this way” (84.22, quoted above). Before stating that this version is to be kept distinct from the first version, which is attributed to Eudemus, the commentator makes the comment (extended to the argument of relatives) that “ἀμφοτέρους δὴ τοὺς δοκοῦντας ἀκριβεστέρους εἶναι λόγους διήλεγξε, τὸν μὲν ὡς καὶ τῶν πρὸς τι κατασκευάζοντα ἰδέας, τὸν δὲ ὡς τρίτον ἄνθρωπον εἰσάγοντα, εἶτα ἐπ’ ἄπειρον αὐξοντα τοὺς ἀνθρώπους, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον ἀξιοθῆσεται ὧν λέγουσιν ἰδέας εἶναι [he <*scil.* Aristotle] refuted (διήλεγξε) both these arguments, though they appear to be more accurate: the first as establishing Ideas of relatives as well, the second as

introducing the 'third man', then as increasing <the number of> men *ad infinitum*; and each of the other things of which they <scil. the Platonists> say there are Ideas will be similarly increased]" (85.6-9). Here it is made clear that what Aristotle is offering is a refutation (ἔλεγχος) of the two arguments, thus that the unwanted consequence of the 'third man' is in fact drawn by Aristotle himself (the Peripatetic Eudemus must just have followed him). A certain parallel is also established between the refutation of this argument and the refutation of the so-called argument 'from relatives'. There is no place, of course, for talk of an *ad hominem* objection, though it could have been remarked that the objection was well known to Plato himself, as shown by his *Parmenides*.

The argument is manifestly refuted as being wholly mistaken, but the source of the mistake is not pointed out in the *Περὶ ἰδεῶν*, at least according to Alexander's testimony. Aristotle however in some passages of his extant works does tell us where, in his view, the mistake lies. (This happens especially in *Sophistici elenchi* 22, 178b 36 ff. and in *Metaphysics* Z 13, 1038b 34 - 1039a 3, which contain an explanation of how 'the third man' is produced, though without explicit mention of the 'one over many' argument.) The Platonists, on this account, failed to recognize that anything universal is predicated in common of something else, namely of something determinate, hence it cannot be a substance, as this has to be the something determinate of which the universal is predicated. It is this illegitimate substantialization of the universal which leads to postulating a corresponding Idea which is itself a substance, so that the universal is again predicated of it, with an infinite regress as a consequence.

Whatever one thinks of this diagnosis, there is a clear convergence between it and the claim that is made in the *Περὶ ἰδεῶν*, in connection with some arguments, including the 'one over many' argument, that they establish what is common in the sense of what is predicated in common of particular things (which typically are represented by substances), i.e. (Aristotelian) universals and not Platonic Ideas. And this is a convergence which shows that in Aristotle's eyes there is a coincidence between what seem to be presented as two distinct arguments, i.e. the 'one over many' argument and the argument leading to the 'third man', for in the *Περὶ ἰδεῶν* he speaks of the first and in the passages from other works I referred to above he makes allusion to the second. There is, however, also a point of divergence, for the claim (made, we have seen, in the critique regarding the 'one over many' argument) that such an argument

establishes 'what is common' implies that the argument is not a complete failure. On the other hand, it would seem that the consequence to which the argument (under the second description) leads, i.e. an infinite regress, has the effect of showing that the argument is not sound at all, and not simply that it has been mistakenly taken as proving the existence of Ideas instead of 'what is common', i.e. an Aristotelian universal. But the diagnosis which has just been expounded (drawing from passages of other works) makes it clear that the argument is based on a mistaken assumption. Thus, the discrepancy in treatment can be overcome by admitting that the argument works without that assumption, hence that an infinite regress can be avoided and 'what is common' is established (though, as we have seen, with a further restriction meant to avoid negative predicates). Aristotle certainly, at least on the basis of Alexander's testimony, does nothing to clarify this point, since, as we have seen, he does not draw attention to the coincidence between the 'one over many' argument and the argument leading to the 'third man'.

It can be seen, then, that I do not think there is any important difference between the 'one over many' argument, as introduced in 80.8-15, and the so-called 'third man' argument. I do not accept the suggestion, made by both Fine, in her book, and Crivelli, in his contribution to the colloquium, that the first argument is formulated in such a way as to avoid an infinite regress. At least from an Aristotelian point of view the error which has this consequence is not to treat the Idea for instance of man exactly in the same way as an individual man (or as a sensible thing), but to treat it as something substantial (as a consequence of its separation), hence as a subject of predications. From a more formal point of view the error or fallacy present in the 'one over many' argument (as recognized by various scholars, including Fine) lies in the fact that from the admission (in 80.10-13) that the predicate is not identical with the entity of which it is predicated it is inferred (in 80.14-15) that the predicate must be something *separate* and hence be an Idea. Fine seems to think that the argument leading to the third man (as formulated in 84.21-27) is superior because it does not (illegitimately) infer separation but states it as a premise; but barely stating it without any justification would not be an improvement; in fact, even in this version separation is *inferred*, not from what precedes but from what follows in the actual formulation of the argument (see 84.24-27: "for the reason why ..."). Yet, even if she were right, it remains paradoxical on Fine's part to claim that the

more exact or precise version of the argument is not the one which avoids the 'third man' (by fixing certain requirements for predication) but the one which has this consequence. (This paradoxality was already remarked by Gazziero 2008.)<sup>50</sup>

If what has been suggested above is accepted, one has to conclude that, in the *Περὶ ἰδεῶν*, the arguments from the sciences and the 'one over many' argument are regarded as valid, but as establishing something different from the Ideas (as expected by the Platonists), while the remaining arguments are all not sound because based on mistaken assumptions, though only in the case of the argument leading to the 'third man' this unsoundness is evidenced by a logical absurdity.<sup>51</sup> Unfortunately, Aristotle does not make it explicit, either in the relevant *Metaphysics* passage or in the *Περὶ ἰδεῶν* (at least according to Alexander's testimony, which in this case does not appear to be open to suspicion, for otherwise he would not have shown uncertainty about Aristotle's meaning), that there is this important difference between the two classes of arguments. As to the objections, only in the case of the argument leading to the 'third man' is there a proper refutation which evidences an absurdity, while in the case of all the other arguments it is maintained they are open to the (at least to some extent) *ad hominem* objection that they have as a consequence the postulation of Ideas of things for which the Platonists themselves cannot admit there are Ideas. This favours, of course, the translation and interpretation of the relevant *Metaphysics* passage according to which the arguments regarded as open to this objection are a part of the arguments regarded as not conclusive (but with the complication that these only apparently constitute a homogeneous class).

<sup>50</sup> I feel a bit embarrassed to have to express so often my disagreement with Gail Fine, for it could appear that this reflects a defensive attitude in favour of my own book. But I am ready to concede that for instance Rowe 1979's treatment of the argument of relatives is an improvement on the one I gave in my book, and of course in this very paper I am trying to do better than then. I am rather inclined to think that Fine's impressive display of technicality in her book masks a certain lack of sound judgment. In this I differ from Leone Gazziero's attitude in his book, who takes Fine's work as too exemplary of scholarship in the analytic tradition, as did, too, Jacques Brunschwig in his review of the book (Brunschwig 1994).

<sup>51</sup> I adopt (as does Fine 1993, p. 251 n. 38) a distinction between valid and sound arguments: an argument is valid when it is logically cogent, i.e. its conclusion follows necessarily from the premises; an argument is sound when, in addition to being valid, its premises are all true. (See e.g. Restall 2006, p. 11-13.)

The fact that Aristotle does not stress the distinction between arguments which are not conclusive in establishing Ideas and arguments which are unsound is not a sufficient reason for adopting Fine's thesis that all these arguments are equally invalid. If she were right there would have been no reason to point out, in the case of some of these arguments (those from the sciences and the 'one over many' argument), that they establish κοινά (i.e. universals predicated of something else) instead of Ideas (i.e. substantial entities that cannot be predicated of something else). Aristotle *de facto*, apart from the special case of the argument leading to the 'third man', appears to treat the objection that the arguments are not conclusive not as a wholly independent objection – in which case he would have had to point out what is wrong with the arguments – but as subordinated to the objection that they establish unwanted Ideas. This second objection is, in fact, sufficient to reveal that something is wrong with the arguments, and the way in which they are wrong – either as being not conclusive about Ideas or as being unsound – is a matter of less importance, given that it is clear they are wrong.

What has been presented as a series of *ad hominem* objections requires some further comment. In the case of the arguments from the sciences it is maintained, as we have seen, that they establish Ideas of the things falling under the crafts and that these Ideas were not admitted by the Platonists. The question here arises what foundation has the attribution of this position to the Platonists, for it would seem that, if the sciences (ἐπιστήμαι) are taken in the large sense of including the crafts (τέχναι), the postulation of Ideas of artefacts is an obvious consequence, which could easily be avoided by taking ἐπιστήμη in a stricter sense. From Plato's dialogues one gets the impression that the sciences were taken in the large sense and that the consequence of the postulation of Ideas of artefacts was drawn without finding anything objectionable in this.<sup>52</sup> The paradigmatic function attributed to the Ideas is suggested by the consideration that the artisan has before his eyes a model when he produces an artefact, as shown even by a passage of a late work: the *Laws*.<sup>53</sup> On the

<sup>52</sup> Plato speaks of the Shuttle and Auger in *Cratylus*, 389A ff., of the Couch and Table in *Republic X*, 596B ff.

<sup>53</sup> Cf. *Leges XII*, 965B-C. It could be added that in some texts, e.g. *Sophista*, 265B ff, and *Leges X*, 889A ff., and at least implicitly in the *Timaeus*, Plato admits a divine *technē* which has priority over the productivity of nature – an artificialism which is clearly rejected by Aristotle

other hand, Aristotle himself sometimes seems to regard artefacts as not proper substances.<sup>54</sup> There is, indeed, a testimony about Xenocrates' position according to which the Idea is the paradigmatic cause of all the things which are disposed according to nature, and it is likely that he believed to be faithful to Plato's own thought.<sup>55</sup> If this position implies that there are Ideas only of natural entities, a restriction is evidently introduced. A further complication is constituted by the fact that Aristotle, in *Metaphysics*  $\Lambda$  3, 1070a 17-19, would appear to attribute to Plato himself the view that there are Ideas only in correspondence to natural things. In a similar passage belonging to *Metaphysics* A 9 Aristotle however, though referring to Plato's *Phaedo*, makes the usual claim that *we* do not admit Ideas of entities like a house or a ring (*cf.* 991b 2-7). Since elsewhere this "we" is replaced by "those who postulate the Ideas", I am inclined to suppose that the testimony of Averroes according to which Alexander of Aphrodisias read this formula instead of "Plato" has some basis.<sup>56</sup> Along this line one can suspect that Aristotle is using Xenocrates' position, which in his eyes (apart from the postulation of Ideas) deserves approval, against the conclusions that are drawn, by appeal to the arguments of the sciences, by orthodox Platonists. In other words, he is exploiting the divergence of opinions among the Platonists (himself included) to put them up against each other, in a way that is manifestly not very fair.<sup>57</sup>

As to the argument which can be called (not properly, as we have seen) the argument of relatives, Aristotle, in excluding the existence of Ideas of relatives, apparently supposes himself to be propounding a position which the Platonists themselves adopted. But it seems to be at least surprising that, in starting with terms or predicates which, like 'the equal', were supposed to be in some manner relative, they did not realize that the unavoidable consequence was the postulation of Ideas which were relative in the same way. So one question that was left unanswered is: did the Platonists really want to reject Ideas corresponding to terms like 'the equal'? It is easy to point out that Plato himself, in *Phaedo*, 74A ff.,

<sup>54</sup> Cf. *Metaph.* Z 17, 1041b 28-30; H 3, 1043b 18-23.

<sup>55</sup> Cf. fr. 30 Heinze (= fr. 94 M. Isnardi Parente [the testimony is due to Proclus]).

<sup>56</sup> Cf., e.g., Ross 1924, vol. II, p. 356, *ad* 1070a18.

<sup>57</sup> The issue of whether Plato himself, in addition to Xenocrates and possibly some other Platonists, came to reject Ideas of artefacts has been much debated by scholars. For a survey see Leszl 1975, ch. V.

used precisely 'the equal' as his example, arguing that, since empirical equal things are in some way imperfect, there must be an equal itself (αὐτὸ τὸ ἴσον [74C 4-5 and 74E 7]). And there is no evidence at all, apart from what Aristotle seems to be suggesting in the passage under discussion, that the Platonists belonging to the Academy wanted to dismiss this sort of Ideas.

At this point the question arises whether the sense of Aristotle's statement is not that the Platonists actually said that there are no Ideas of relatives but that they were *committed* to saying so. That Aristotle himself was of this conviction becomes clear if one considers the first reason he adduces, according to the testimony of Alexander, for excluding those Ideas: "τῶν δὲ πρὸς τι οὐκ ἔλεγον ἰδέας εἶναι διὰ τὸ τὰς μὲν ἰδέας καθ' αὐτὰς ὑφεστάναι αὐτοῖς οὐσίας τινὰς οὐσας, τὰ δὲ πρὸς τι ἐν τῇ πρὸς ἄλληλα σχέσει τὸ εἶναι ἔχειν [but *they* said <or: used to say, Fine> that there are no Ideas of relatives because Ideas, being *for them* substances of some kind, subsist *per se*, whereas relatives have their being in their relation to one another]" (83.24-26). This passage, though apparently attributing this position to the Platonists, is closely connected with a successive passage in the same *Metaphysics* chapter containing the passage under discussion, namely A 9, 990b 22 - 991a 8, where Aristotle points out that the Platonists made use of arguments like that of the sciences which led to the postulation of Ideas of non-substances (since sciences are not exclusively about substances), when they were necessitated to admit Ideas only of substances. It is manifest from the arguments advanced by Aristotle in that passage that this necessity is established by him himself and not by the Platonists. But that there is this necessity is at least questionable, for Aristotle at bottom exploits an ambiguity of which it is not clear whether it was recognized by the Platonists: Ideas like the equal-itself, in contrast to empirical things, are *per se* because empirical things, being submitted to change, are not (fully) identical with themselves, present opposite properties, etc.; non-relative terms are *per se* precisely because they are not relative (as they are presented by Plato in *Sophist*, 255C). There is no coincidence between the two classes of entities. In any case, it is not very fair on Aristotle's part to charge the Platonists with contradicting themselves when the contradiction is not between their actual statements but between their statements and what according to Aristotle himself they were committed to maintaining.

A final point concerns Aristotle's attitude in his objections. There is the well-known fact that in the *Metaphysics* passage under discussion (i.e. A 9, 990b 8-17), though not in the corresponding passage of book M 4 (cf. 1079a 4-13) Aristotle uses a 'we' which appears to imply that he includes himself among the Platonists. This can suggest there is here a common ground between Aristotle and the Platonists. This suggestion is adopted in fact by Alexander in the comment he makes at the end of the part concerning the argument of relatives (before introducing the 'third man' argument): "πάλιν δὲ ἐκοινοποίησε τὴν δόξαν ὡς πρὸς οἰκειάν οὖσαν αὐτὴν λέγων, διὰ τοῦ εἰπεῖν ὧν οὐ φαμεν εἶναι καθ' αὐτὸ γένος, γένος λέγων ἀντὶ τοῦ ὑπόστασιν καὶ φύσιν, εἴ γε τὸ πρὸς τι παραφυσίαδι ἔοικεν, ὡς ἐν ἄλλοις εἶπεν [once again, Aristotle's makes common cause with <Plato's> theory, speaking with reference to it as if it were his own by saying, 'things of which we say there is no genus *per se*'; by genus he means substantial being (ὑπόστασιν) or nature, if indeed the relative is like an offshoot <of being>, as he said elsewhere (EN I 4, 1096a 21)]" (83.30-33). A similar comment had been made by the commentator in discussing *Metaphysics* 990b8, where Aristotle speaks 'of the ways in which *we* demonstrate that Ideas exist': "the words 'we demonstrate' show that in stating the doctrine of Plato, Aristotle is speaking as if in reference to his own opinion; for it is not as controverting another's arguments and theories, but as one testing and critically examining his own opinion, that he has a controversy in view of the discovery of the truth" (78.1-4, already quoted above). Another comment of his along the same line is to be found in discussing *Metaphysics* B 2, 997b 3-4, where again Aristotle uses the pronoun 'we' ("ὡς μὲν οὖν λέγομεν τὰ εἶδη αἰτία τε καὶ οὐσίας εἶναι [the manner in which we speak of the Ideas as being both causes and substances ...]"), though in the immediate context he refers to the Platonists as if they were different people (the question is whether there are many kinds of substances, "οἷον οἱ λέγοντες τὰ τε εἶδη καὶ τὰ μετὰξὺ [for example the Ideas and the intermediate things, as some say]"). Alexander's comment: "καὶ γὰρ ἐν τῷ ἤθει ὁμοίως ἔκει τε περὶ αὐτῶν εἶρηκε καὶ ἐνταῦθα ἐμνημόνευσεν· ὡς γὰρ περὶ οἰκειίας τῆς δόξης τῆς περὶ ἰδεῶν οὔσης τοὺς λόγους ἐν ἀμφοτέροις πεποιήται [the manner in which he spoke about these non-sensible substances there [in book A] is similar to the manner in which he mentions them here: in both places he elaborates his arguments as though the theory of Ideas were his own" (196.22-24).

From all this evidence, it is sufficiently clear that Alexander adopts this suggestion because of the language used in these *Metaphysics* passages and not because he found anything in the *Περὶ ἰδεῶν* which could favour the impression that Aristotle considered the theory of Ideas as his own. It is, of course, possible that the Stagirite alludes to the fact that for a while he accepted the theory of Ideas, in addition to admitting that he was a pupil of Plato and a member of the Academy. But his way of treating the theory both in ch. 9 of *Metaphysics* book A and elsewhere in this work and the rest of his extant production clearly shows that he did not accept the theory anymore, and nothing suggests that his position was different in the *Περὶ ἰδεῶν*, where, as we have seen, he opposes the (Aristotelian) universals to the (Platonic) Ideas and where there is not the least hint that the difficulties the theory meets can be overcome.

## VI. What Is Aristotle's Target in His Criticism of the Theory of Ideas?

This is the final question to be considered. In trying to give an answer to this question, we should distinguish what the arguments involve from what the objections involve, since, as I have pointed out above, we cannot be sure that the two positions coincide. While the arguments clearly must reflect the position of the Platonists, the objections clearly are due to Aristotle, and point out a contradiction either between the theory established by the arguments and what according to Aristotle himself the Platonists were committed to maintaining, or else between this theory and some developments in the Academy – presumably regarded by Aristotle himself as its natural and necessary developments.

On the whole the theory of Ideas presented and criticized in the *Περὶ ἰδεῶν*, with the reasons adduced to postulate them, is not fundamentally different from that to be found in Plato's middle dialogues. The Ideas were clearly admitted for epistemological reasons, since sensible things do not satisfy certain requirements, such as eternity, immutability and definiteness, which must be satisfied by knowledge in the strong sense, i.e. by scientific knowledge. The arguments from the sciences clearly reflect this position. The Ideas were also admitted to account for the similarity which is presented by sensible things among themselves, and which is explained either by their being in some way copies of one model (for each class of things) or by their participation in something identical

for them all. Again, this is reflected in some versions of the 'one over many' argument. As to the 'object of thought' argument, there is nothing in the Platonic dialogues that quite corresponds to this argument, but one can find some formulations of the requirement that the Ideas be postulated in order to have an existing and adequate object of thought (cf. *Parmenides*, 132B-C and 135B-C).

As to the so-called argument of relatives, in so far as it suggests something that is already suggested by the arguments from the sciences, namely that empirical things are too mutable and too indeterminate to be susceptible of definition, it still relies mainly on epistemological reasons. On the other hand, the need to avoid some sort of homonymy, which seems to be the main point of the argument, is not attested in the Platonic dialogues, though we do find the conviction expressed that empirical things or their properties take their name or denomination (τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν) from the Ideas (cf. *Phaedo*, 102D, further 103B, and *Parmenides*, 130E, further, with another formulation, 133D). We have also seen above that connected with this thesis is the one that Ideas and (corresponding) empirical things have the same name, i.e. they present a homonymy (not kept distinct from synonymy in the Aristotelian sense). On the negative side, we should say that, as already pointed out above (in criticizing an interpretation to this effect by Gail Fine), we apparently miss another reason which we find adduced in the Platonic dialogues to postulate Ideas, namely that the Ideas corresponding to certain terms are fully or perfectly what the objects are meant to be, for instance the equal and nothing else than the equal, while sensible entities always involve a compresence of opposites, for instance are both equal and unequal.

In addition to this innovation which concerns the argument of relatives there is a further innovation that has to be underlined: Plato does not in any way speak of *predication* in connection with the 'one over many' argument, as happens in most versions of the argument which are introduced in the *Περὶ ἰδεῶν*. Here the innovation is perhaps due to Aristotle himself, for we have no evidence that in the Academy some contribution was made in this field. In any case Plato himself never uses a general term like *κατηγορεῖσθαι* to render the idea of predication (that Greek word is used by him in the sense of 'accusing' someone of something, and no other word is propounded in its stead), and tends to present what we would regard as predication as the giving of many names to one object (cf. *Sophist*, 251A-B). He recognizes that in a discourse (*λόγος*)

names and verbs exercise different functions (again *Sophist*, 261D ff.), but does not point out that there must be an underlying relationship which is that of predication. If this is right, we have to conclude that some of the arguments given in the *Περὶ ἰδεῶν*, though in part suggested by what we find in Plato's dialogues, are, as it were, inserted in a new frame which has no basis in those dialogues.

As to Aristotle's objections, some of them, as we have seen, are based on remarking a similar incompatibility between the theory of Ideas as originally formulated and the developments which it received inside the Academy (for instance, the exclusion of the existence of Ideas of artefacts). It can be added that one of the reasons that Aristotle adduces for excluding Ideas of negations (in the sense of negative expressions) is that in the case of an ordered series (e.g. numbers) there cannot be a corresponding general Idea (e.g. the Idea of number). This again seems to reflect a development inside the Academy, because no suggestion to this effect can be found in the Platonic dialogues. And the whole treatment of negations appears to reflect debates which took place inside the Academy. This certainly applies to the argument which establishes Ideas starting from negations (in the sense of negative sentences), whether it was found in the *Περὶ ἰδεῶν* or is introduced by Alexander from another source.

## BIBLIOGRAPHIE

### SOURCES

- Alexandri in Aristotelis Analyticorum priorum librum primum commentarium*, M. Wallies (éd.), Berlin, G. Reimer, 1883.
- Alexandri Aphrodisiensis De mixtione*, J. Groisard (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 2013.
- Alexandri Aphrodisiensis Commentarius in Libros Metaphysicos Aristotelis*, H. Bonitz (éd.), Berlin, G. Reimer, 1847.
- Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria*, M. Hayduck (éd.), Berlin, G. Reimer, 1891.
- Alexandri Aphrodisiensis Commentarius in Libros Metaphysicos Aristotelis (A-B)*, P. Golitsis (éd.), Berlin, W. de Gruyter, 2022.
- Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, M. Wallies (éd.), Berlin, Reimer, 1891.
- Anonymi Scriptio de musica*, F. Bellermann (éd.), Berlin, A. Förstner, 1841.
- Aristotelis Analytica posteriora*, D. Ross (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1949.
- Aristotelis Analytica priora*, D. Ross (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1949.
- Aristotelis Ars rhetorica*, R. Kassel (éd.), Berlin, W. de Gruyter, 1976.
- Aristotelis Categoriae*, R. Bodéüs (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 2001.
- Aristotelis De anima*, P. Siwek (éd.), Roma, Desclée, 1965.
- Aristotelis De caelo*, P. Moraux (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- Aristotelis De generatione animalium*, P. Louis (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- Aristotelis De generatione et corruptione*, M. Rashed (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 2005.
- Aristotelis De ideis Fragmenta*, D. Harlfinger (éd.), dans W. Leszl, *Il « De ideis » di Aristotele e la teoria platonica delle Idee*, Firenze, Olschki, 1975.
- Aristotelis De partibus animalium*, P. Louis (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- Aristotelis Ethica eudemia*, R.R. Walzer et J.M. Mingay (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1991.
- Aristotelis Ethica nicomachea*, F. Susemihl et O. Apelt (éd.), Leipzig, Teubner, 1912.
- Aristotelis Metaphysica*, D. Ross (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1924.
- Aristotelis Metaphysica*, W. Jaeger (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1957.
- Aristotelis Metaphysica A*, O. Primavesi (éd.), dans C. Steel (éd.), *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

- Aristotelis Metaphysica Γ*, M. Hecquet-Devienne (éd.), Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008.
- Aristotelis Metaphysica Z*, M. Frede et G. Patzig (éd.), München, Beck, 1988.
- Aristotelis Metereologica*, P. Louis (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- Aristotelis Peri hermeneias*, H. Weidemann (éd.), Berlin, W. de Gruyter, 2014.
- Aristotelis Politica*, D. Ross (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1957.
- Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*, V. Rose (éd.), Leipzig, Teubner, 1886.
- Aristotelis Sophisticis elenchis*, M. Hecquet (éd.), Paris, Vrin, 2019.
- Aristotelis Topica*, J. Brunschwig (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1967 et 2007.
- Aristotelis Vita marciانا*, I. Düring (éd.), *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, Göteborgs Universitets Arsskrift, 1957 ; O. Gigon (éd.), Berlin, W. de Gruyter, 1962.
- Asclepii in Aristotelis metaphysicorum libros A-Z commentaria*, M. Hayduck (éd.), Berlin, G. Reimer, 1888.
- Attici Fragmenta*, E. des Places (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- Claudii Galeni De ordine librorum propriorum*, V. Boudon-Millot (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- Claudii Galeni Institutio logica*, K. Kalbfleisch (éd.), Leipzig, Teubner, 1896.
- Claudii Galeni De differentia pulsuum libri IV*, C.G. Kühn (éd.), Leipzig, Knobloch, 1824.
- Claudii Galeni De indolentia*, I. Polemis et S. Xenophontos (éd.), Berlin, W. de Gruyter, 2023.
- Dexippi in Aristotelis Categorias commentarium*, A. Busse (éd.), Berlin, G. Reimer, 1888.
- Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, T. Dorandi (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae*, éd. H. Mutschmann, Leipzig, Teubner, 1906
- Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, F. Lasserre (éd.), Berlin, W. de Gruyter, 1966.
- Eudoxe de Cnide. Une édition traduite et commentée des fragments et témoignages*, V. Gysembergh (éd.), Thèse de doctorat en Langues et littératures anciennes, sous la direction de Didier Marcotte, Université de Reims, 2015.
- Heraclitea*, S. Mouraviev (éd.), Sankt Augustin, Academia Verlag, 1999. *Syriani in Aristotelis Metaphysica commentaria*, W. Kroll (éd.), Berlin, G. Reimer, 1902.
- Heracliti Problemata homerica*, D.A. Russel et D. Konstan (éd.), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2005.
- Hippocratis De vetere medicina*, J. Jouanna (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1990.
- Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, J. Dillon (éd.), Leiden, Brill, 1973.
- Ioannis Philoponi in Aristotelis Categorias commentarium*, A. Busse (éd.), Berlin, G. Reimer, 1898.

- Ioannis Philoponi in Aristotelis Analytica posteriora commentaria*, M. Wallies (éd.), Berlin, G. Reimer, 1909.
- Ioannis Philoponi De aeternitate mundi contra Proclum*, H. Rabe (éd.), Leipzig, Teubner, 1899.
- Manueli Bryennii Harmonika*, G.H. Jonker (éd.), Groningen, Wolters-Noordhoff, 1970.
- Porphyrii vita Plotini*, L. Brisson, J.L. Cherlonneix, M.O. Goulet-Cazé, R. Goulet, M.D. Grmek, J.M. Flamand, S. Matton, D. O'Brien, J. Pépin, H.D. Saffrey, L. Segonds, M. Tardieu et P. Thillet (éd.), Paris, Vrin, 1992.
- Platonis Cratylus*, E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson et J.C.G. Strachan (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Platonis Hippias maior*, B. Vancamp (éd.), F. Steiner, Stuttgart 1996.
- Platonis Leges*, E. des Places (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1951.
- Platonis Meno*, R.S. Bluck (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1961.
- Platonis Parmenides*, C. Moreschini (éd.), Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966.
- Platonis Phaedo*, E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson et J.C.G. Strachan (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Platonis Phaedrus*, C. Moreschini (éd.), Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966.
- Platonis Philebus*, A. Diès (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1941.
- Platonis Politicus*, E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson et J.C.G. Strachan (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Platonis Respublica*, S.R. Slings (éd.), Oxford, Clarendon Press, 2003.
- Platonis Sophista*, E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson et J.C.G. Strachan (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Platonis Symposium*, K. Dover (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- Platonis Theaetetus*, E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson et J.C.G. Strachan (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Platonis Timaeus*, A. Rivaud (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1925.
- Plutarchi Adversus Colotem*, B. Einarson et P.H. de Lacy (éd.), Cambridge, Harvard University Press, 1967.
- Socratis et Socraticorum reliquiae*, G. Giannantoni (éd.), Napoli, Bibliopolis, 1990-1991.
- Stratonis Fragmenta*, R.W. Sharples (éd.), dans M.L. Desclos et W. Fortenbaugh (éd.), *Strato of Lampsacus. Text, Translation, and Discussion*, New Brunswick, Transaction Publications, 2011.
- Syriani in Aristotelis Metaphysica commentaria*, W. Kroll (éd.), Berlin, G. Reimer, 1902.
- Theophili Corydalei in Aristotelis Metaphysica commentaria*, T. Iliopoulos (éd.), Bucarest, Association internationale d'études du sud-est européen, 1973.
- Xenocratis Fragmenta*, Heinze (éd.), Leipzig, Teubner, 1892 ; M. Isnardi Parente (éd.), Napoli, Bibliopolis, 1982.
- Zachariae Scholastici Dialogus Ammonius*, M. Minniti Colonna (éd.), Napoli, La Buona Stampa, 1973.

## ÉTUDES

- Abbate 1999 : G. Abbate, « La problematica della separazione nella metafisica di Aristotele », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Macerata*, 32, 1999, p. 9-38.
- Ackrill 1952 : J. Ackrill, « Critical notice on *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre* by Paul Wilpert, Habel, Regensburg, 1949 », *Mind*, 61, 1952, p. 102-113.
- Adamson 2011 : P. Adamson, « *Posterior Analytics* 2.19. A Dialogue with Plato ? », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 54, 2011, p. 1-19.
- Allan 1954 : D.J. Allan, « The Problem of Cratylus », *The American Journal of Philology*, 75, 1954, p. 271-287.
- Allan 1956 : D.J. Allan, « On Ideas », *Classical Review*, 6, 1956, p. 224-225.
- Aronadio 2016 : F. Aronadio, *L'aisthesis e le strategie argomentative di Platone nel Teeteto*, Napoli, Bibliopolis, 2016.
- Babut 1994 : D. Babut, « Plutarque, Aristote, et l'aristotélisme », dans *Parerga*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1994, p. 505-529.
- Baltes 1983 : M. Baltes, « Zur Philosophie des Platonikers Attikos », dans H.-D. Blume et F. Mann (éd.), *Platonismus und Christentum*, Münster, Aschendorff, 1983, p. 38-57.
- Baltes & Lakmann 2005 : M. Baltes et M.L. Lakmann, « Idea (dottrina delle idee) » dans F. Fronterotta et W. Lezsl (éd.), *Eidos-Idea, Platone, Aristotele e la tradizione Platonica*, Sankt-Augustin, Academia Verlag, 2005, p. 1-23.
- Barnes 1971 : J. Barnes, « Aristotle and Speusippus on homonymy », *Classical Quarterly* 21, 1971, p. 65-80.
- Barnes 2012 : J. Barnes, *Logical Matters. Essays in Ancient Philosophy II*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Bastit 1992 : M. Bastit, « Aristote et la séparation », *Revue Philosophique de Louvain*, 90, 1992, p. 297-316.
- Benardete 1978 : S. Benardete, « On Wisdom and Philosophy. The First Two Chapters of Aristotle's *Metaphysics A* », *The Review of Metaphysics*, 32, 1978, p. 205-215.
- Berti 1962 : E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova, CEDAM, 1962.
- Berti 1977 : E. Berti, *Aristotele : dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, Cedam, 1977.
- Berti 1987 : E. Berti, « Les livres M et N dans la genèse et la transmission de la *Métaphysique* », dans A. Graeser (éd.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Bern, P. Haupt, 1987, p. 11-31.
- Berti 2017 : E. Berti, *Aristotele. Metafisica*, Bari, Laterza, 2017.
- Biondi 2004 : P.C. Biondi, *Aristotle. Posterior Analytics, II, 19*, Montréal, Presses de l'Université Laval, 2004.
- Bloch 2010 : D. Bloch, « Monstrosities and Twitterings : A Note on the Early Reception of Aristotle's *Posterior Analytics* », *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin*, 79, 2010, p. 1-6.

- Bodéüs 1993 : R. Bodéüs, *Aristote. De l'âme*, Paris, Flammarion, 1993.
- Bolton 2021 : R. Bolton, « *Technê* and *Empeiria* : Aristotle on Practical Knowledge », dans T.K. Johansen (éd.), *Productive Knowledge in Ancient Philosophy. The Concept of Technê*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p. 131-165.
- Bonazzi 2013a : M. Bonazzi, « Universals before Universals. Some Remarks on Plato in His Context », dans R. Chiaradonna et G. Galluzzo (éd.), *Universals in Ancient Philosophy*, Pisa, Edizioni della Normale, 2013, p. 23-40.
- Bonazzi 2013b : M. Bonazzi, « Parménide e Platone (e Aristotele) nel *Contro Colote* di Plutarco », *Aitia*, 3, 2013, <http://aitia.revues.org/662>.
- Bonitz 1870 : H. Bonitz, *Index aristotelicus*, Berlin, G. Reimer, 1870.
- Bossi 2005 : B. Bossi, « Is Socrates really defending conceptualism in *Parmenides*, 132b3-d4 ? », dans A. Havlíček et F. Karfík (éd.), *Plato's Parmenides. Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense*, Prague, Oikoumene, 2005, p. 58-74.
- Bournot 1853 : A. Bournot, *Platonica Aristotelis opuscula*, Putbus, Fridel, 1853.
- Bousquet 1992 : J. Bousquet, « Inscriptions de Delphes », *Bulletin de correspondance hellénique*, 116, 1992, p. 177-196.
- Brakas 1988 : G. Brakas, *Aristotle's Concept of the Universal*, Hildesheim, G. Olms, 1988.
- Brandis 1823 : *Christiani Augusti Brandis Diatribe academica de libris Aristotelis deperditis De ideis et De bono sive philosophia*, Bonn, Weber, 1823.
- Brisson 1990 : L. Brisson, « Un si long anonymat », dans L. Langlois et J.-M. Narbonne (éd.), *La métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris, Vrin, 1999, p. 37-60.
- Bronstein 2012 : D. Bronstein, « The Origin and Aim of *Posterior Analytics* II.19 », *Phronesis*, 57, 2012, p. 29-62.
- Brunschwig 1994 : J. Brunschwig, « G. Fine. *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 99, 1994, p. 406-408.
- Brunschwig 1997 : J. Brunschwig, « Aristote, Platon et les formes d'objets artificiels » dans P.M. Morel (éd.), *Aristote et la notion de nature*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1997, p. 45-67.
- Burnyeat 2001 : M.F. Burnyeat, *A Map of Metaphysics Zeta*, Pittsburg, Mathesis, 2001.
- Burnyeat 2003 : M.F. Burnyeat, « Socrates, Money, and the Grammar of ΓΙΓΝΕΣΘΑΙ », *The Journal of Hellenic Studies*, 123, 2003, p. 1-25.
- Calvié 2015 : L. Calvié, « À propos de l'édition Hayduck du Commentaire d'Alexandre d'Aphrodise à la *Métaphysique* d'Aristote », *DIDASKALOS*, 2015, <https://doi.org/10.58079/nm4g>.
- Cambiano 2012 : G. Cambiano, « The Desire to Know », dans C. Steel (éd.), *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 1-42.

- Castelli 2013 : L.M. Castelli, « Universals, Particulars and Aristotle's Criticism of Plato's Forms », dans R. Chiaradonna et G. Galluzzo (éd.), *Universals in Ancient Philosophy*, Pisa, Edizioni della Normale, 2013, p. 139-184.
- Castelli 2014 : L.M. Castelli, « Alexander of Aphrodisias : Methodological Issues and Argumentative Strategies between *Ethical Problems* and *Commentary on the Topics* », dans M. Bonelli (éd.), *Le questioni etiche di Alessandro d'Afrodisia*, Napoli, Bibliopolis, 2014, p. 19-42.
- Cerami 2005 : C. Cerami, « La sostanza sensibile e la nozione di ΤΟΔΕ ΤΟΙΟΝΔΕ in *Metafisica*, VIII, 8 », dans F. Fronterotta et W. Leszl (éd.), *Eidos – Idea*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2005, p. 211-232.
- Cerami 2007 : C. Cerami, « Le statut de la forme substantielle et de l'universel comme τοιόνδε », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 18, 2007, p. 37-49.
- Champion 2014 : M.W. Champion, *Explaining the Cosmos. Creation and Cultural Interaction in Late-Antique Gaza*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Chen 1940 : C.H. Chen, *Das Chorismos-Problem bei Aristoteles*, Berlin, Limbach, 1940.
- Cherniss 1935 : H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, J. Hopkins Press, 1935.
- Cherniss 1944 : H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, J. Hopkins Press, 1944.
- Chiaradonna 2013 : R. Chiaradonna, « Alexander, Boethus and the Other Peripatetics. The Theory of Universals in the Aristotelian Commentators », dans R. Chiaradonna et G. Galluzzo (éd.), *Universals in Ancient Philosophy*, Pisa, Edizioni della Normale, 2013, p. 299-328.
- Clarke 2012 : T. Clarke, « The Argument from Relatives », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 42, 2012, p. 151-178.
- Cleary 1985 : J. Cleary, « On the terminology of abstraction in Aristotle », *Phronesis*, 30, 1985, p. 13-45.
- Cleary 1987 : J. Cleary, « Science, universals and reality », *Ancient Philosophy*, 7, 1987, p. 95-130.
- Code 1978 : A. Code, « No Universal is a Substance », dans G.C. Simmons (éd.), *Paideia : Special Aristotle Issue*, New York, Brockport, 1978, p. 65-74.
- Corkum 2008 : P. Corkum, « Aristotle on Ontological Dependence », *Phronesis*, 53, 2008, p. 65-92.
- Corti 2014 : A. Corti, *L'Adversus Colotem di Plutarco. Storia di una polemica filosofica*, Leuven, Leuven University, 2014.
- Cresswell 1975 : M. Cresswell, « What is Aristotle's Theory of Universals ? », *Australasian Journal of Philosophy*, 53, 1975, p. 238-247.
- Crubellier 1996 : M. Crubellier, « Science de l'universel et connaissance du singulier. Aristote, *Métaphysique* M 10 », *Revue de philosophie ancienne*, 14, 1996, p. 75-102.
- Crubellier 1997 : M. Crubellier, « Deux arguments de la *Métaphysique*. À propos du statut catégoriel des formes platoniciennes », *Kairos*, 9, 1997, p. 57-78.

- Crubellier 2012 : M. Crubellier, « The doctrine of Forms under critique. Part II », dans C. Steel (éd.), *Aristotle's Metaphysics Alpha*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 297-334.
- Dalimier & Pellegrin 2004 : C. Dalimier et P. Pellegrin, *Aristote. Du ciel*, Paris, Flammarion, 2004.
- Dancy 1991 : R. Dancy, *Two Studies in the Early Academy*, Albany, SUNY Press, 1991.
- Deman 1942 : T. Deman, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, Les Belles Lettres, 1942.
- des Places 1962 : E. des Places, « Αὐτός et ὁ αὐτός chez Platon », dans F. Stiebitz et R. Hosek (éd.), *Charisteria Francisco Novotny octogenario oblata*, Prague, Statni Pedagogicke Nakladatelstvi, 1962, p. 127-130.
- des Places 1977 : E. des Places, *Atticus. Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- Deslauriers 2007 : M. Deslauriers, *Aristotle on Definition*, Leiden, Brill, 2007.
- Devereux 1986 : D.T. Devereux, « Particular and Universal in Aristotle's Conception of Practical Knowledge », *The Review of Metaphysics*, 39, 1986, p. 483-504.
- d'Hoine 2009 : P. d'Hoine, « Le commentaire de Proclus sur le *Parménide* », dans Angela Longo (éd.), *Syrianus et la métaphysique de l'Antiquité tardive*, Bibliopolis, 2009, p. 311-342.
- Di Camillo 2012 : S.G. Di Camillo, *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2012.
- Di Giovanni & Primavesi 2016 : M. Di Giovanni et O. Primavesi, « Who Wrote Alexander's Commentary on *Metaphysics A* ? New Light on the Syro-Arabic Tradition », dans C. Horn, *Aristotle's « Metaphysics » Lambda. New Essays*, Berlin, W. de Gruyter, 2016, p. 11-66.
- Diès 1923 : A. Diès, *Platon. Parménide*, Paris, Les belles Lettres, 1923.
- Dillens 1965 : A.-M. Dillens, *Étude des acceptions techniques du terme katholou dans l'œuvre d'Aristote*, Louvain, Université Catholique de Louvain, 1965.
- Dixsaut 1991 : M. Dixsaut, *Platon. Phédon*, Paris, Flammarion, 1991.
- Donini 1995a : P.L. Donini, « Alessandro e i metodi dell'esegesi filosofica », dans C. Moreschini (éd.), *Esegesi, parafrasi e compilazioni in età tardoantica*, Napoli, D'Auria, 1995, p. 107-129.
- Donini 1995b : P.L. Donini, *Metafisica. Introduzione alla lettura*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995.
- Donini 1999 : P.L. Donini, *Aristotele. Etica Eudemia*, Bari, Laterza, 1999.
- Donini 2004 : P.L. Donini, « Plutarco e Aristotele », dans I. Gallo (éd.), *La biblioteca di Plutarco*, Napoli, D'Auria, 2004, p. 255-274.
- Donini 2013 : P.L. Donini, « Genealogie platoniche », *Rivista di storia della filosofia*, 68, 2013, p. 439-458.
- Dooley 1989 : W.E. Dooley, *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle Metaphysics I*, London, Duckworth, 1989.
- Dorion 1995 : L.-A. Dorion, *Aristote. Les réfutations sophistiques*, Paris - Montréal, Vrin - Presses de l'Université Laval, 1995.

- Dörrie 1955 : H. Dörrie, « ὑπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte », *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. philosophisch-historische Klasse*, 3, 1955, p. 35-92.
- Dufour 1999 : R. Dufour, « La séparation chez Aristote », *Les Études Philosophiques*, 1, 1999, p. 47-66.
- Duminil & Jaulin 2008 : M.-P. Duminil et A. Jaulin, *Aristote. Métaphysique*, Paris, Flammarion, 2008.
- Dumoulin 1986 : B. Dumoulin, *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*, Montréal, Bellarmin - Paris, Les Belles Lettres, 1986.
- Düring 1966 : I. Düring, *Aristoteles*, Heidelberg, Carl Winter, 1966.
- Ebbesen 1976 : S. Ebbesen, « *Hoc aliquid - Quale quid* and the Signification of Appellatives », *Philosophia*, 5-6, 1975-1976, p. 370-392.
- Ebbesen 1981 : S. Ebbesen, *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi*, Leiden, Brill, 1981.
- Ebbesen 2011 : S. Ebbesen, « Boethius as a Translator and Aristotelian Commentator », dans J. Lössl et J.W. Watt (éd.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity*, Aldershot, Ashgate, 2011, p. 121-133.
- Engmann 1973 : J. Engmann, « Aristotle Distinction between Substance and Universal », *Phronesis*, 18, 1973, p. 139-155.
- Engmann 1978 : J. Engmann, « Aristotelian Universals », *Classical Philology*, 73, 1978, p. 17-23.
- Fazzo 2008 : S. Fazzo, « Nicolas, l'auteur du Sommaire de la Philosophie d'Aristote. Doutes sur son identité, sa datation, son origine », *Revue des Études Grecques*, 121, 2008, p. 99-126.
- Fazzo 2013 : S. Fazzo, « La figura di Socrate in Aristotele, *Metafisica Alpha e Mu* », dans F. de Luise et A. Stavru (éd.), *Socratica III*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013, p. 329-341.
- Fazzo & Zonta 2008 : S. Fazzo et M. Zonta, « Aristotle's Theory of Causes and the Holy Trinity. New Evidence About the Chronology and Religion of Nicolaus "of Damascus" », *Laval théologique et philosophique*, 64, 2008, p. 681-690.
- Feola 2009 : G. Feola, « *In confinio sensus et intellectus*. APo. B 19 », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 20, 2009, p. 73-93.
- Ferrari 1997 : F. Ferrari, « Esistono forme di 'kath'hekasta' ? Il problema dell'individualità in Plotino e nella tradizione platonica antica », *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino-Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 131, 1997, p. 23-63.
- Ferrari 2004 : F. Ferrari, *Platone. Parmenide*, Milano, Rizzoli, 2004.
- Ferrari 2005 : F. Ferrari, « Dottrina delle idee nel medioplatonismo », dans F. Fronterotta et W. Lezsl (éd.), *Eidos-Idea, Platone, Aristotele e la tradizione Platonica*, Sankt-Augustin, Academia Verlag, 2005, p. 233-246.
- Ferrari 2011 : F. Ferrari, *Platone. Teeteto*, Milano, Rizzoli, 2011.
- Fine 1984 : G. Fine, « Separation », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, 1984, p. 31-87.
- Fine 1985 : G. Fine, « Separation : A Reply to Morrison », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 1985, p. 159-165.

- Fine 1993 : G. Fine, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Forcignanò 2017 : F. Forcignanò, *Forme, linguaggio, sostanze. Il dibattito sulle idee nell'accademia antica*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2017.
- Frede 2012 : D. Frede, « The Doctrine of Forms under Critique. Part I (*Metaphysics A 9, 990a 33 - 991b 9*) », dans C. Steel (éd.), *Aristotle's Metaphysics Alpha*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 265-296.
- Frede 1996 : M. Frede, « Aristotle's Rationalism », dans M. Frede et G. Striker (éd.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 157-173.
- Frede 2004 : M. Frede, « Aristotle's Account of the Origins of Philosophy », *Rhizai*, 1, 2004, p. 9-44.
- Frede & Patzig 1988 : M. Frede et G. Patzig, « Einleitung », *Aristoteles, Metaphysik Z*, München, Beck, 1988, p. 7-57.
- Fronterotta 1998 : F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Bari, Laterza, 1998.
- Fronterotta 2001 : F. Fronterotta, ΜΕΘΕΞΙΣ. *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa, Pubblicazioni della Scuola Normale Superiore, 2001.
- Fronterotta 2005 : F. Fronterotta, « Natura e statuto dell' ΕΙΔΟΣ » dans F. Fronterotta e W. Lezsl (éd.), *Eidos-Idea, Platone, Aristotele e la tradizione Platonica*, Sankt-Augustin, Academia Verlag, 2005, p. 171-189.
- Fronterotta 2006 : F. Fronterotta, « Questioni eidetiche in Platone : il sensibile e il demiurgo, l'essere e il bene », *Giornale critico della filosofia italiana*, 85, 2006, p. 412-436.
- Fronterotta 2007 : F. Fronterotta, « ΕΙΝΑΙ, ΟΥΣΙΑ e ON nei libri centrali della *Repubblica* », dans F. L. Lisi (éd.), *The Ascent to the Good*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2007, p. 115-160.
- Fronterotta 2015 : F. Fronterotta, « Eraclito, il divenire e la dossografia platonico-aristotelica », *Archai*, 15, 2015, p. 117-128.
- Galluzzo 2004 : G. Galluzzo, « Il significato di *Metaphysica Z*, 13. Una risposta a M.L. Gill », *Elenchos*, 24, 2004, p. 11-40.
- Galluzzo 2013 : G. Galluzzo, « Universals in Aristotle's *Metaphysics* », dans R. Chiaradonna et G. Galluzzo (éd.), *Universals in Ancient Philosophy*, Pisa, Edizioni della Normale, 2013, p. 209-254.
- Galluzzo 2015 : G. Galluzzo, « A Kind Farewell to Platonism. For an Aristotelian Understanding of Kinds and Properties », G. Galluzzo et J. Loux (éd.), *The Problem of Universals in Contemporary Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 85-113.
- Gauthier & Jolif 1959 : R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1959.
- Gazziero 2008 : L. Gazziero, *Rationes ex machina. La micrologie à l'âge de l'industrie de l'argument*, Paris, Vrin, 2008.
- Gazziero 2010 : L. Gazziero, « “Καὶ ὅτι ἔστι τις τρίτος ἄνθρωπος” (*Aristotelis Sophistici elenchi*, 22, 178b 36 - 179a 10). Prolégomènes à une histoire

- ancienne de l'argument du "troisième homme" », *Rhizai*, 7, 2010, p. 181-220.
- Gerson 2003 : L.P. Gerson, *Knowing persons. A Study in Plato*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Gerson 2004 : L.P. Gerson, « Platonism and the Invention of the Problem of Universals », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 86, 2004, p. 233-256.
- Gerson 2005 : L.P. Gerson, *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.
- Giannantoni 1994 : G. Giannantoni, « Socrate nella *Metafisica* di Aristotele », dans A. Bausola et G. Reale (éd.), *Aristotele. Perché la metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 1994, p. 431-449.
- Gianni 1987 : M. Gianni, « Aristotele e la nozione di separazione », *Annali del Dipartimento di filosofia dell'Università di Firenze*, 3, 1987, p. 229-251.
- Gigon 1959 : O. Gigon, « Die Sokratesdoxographie bei Aristoteles », *Museum Helveticum*, 16, 1959, p. 174-212.
- Gill 2001 : M.L. Gill, « Aristotle's Attack on Universals », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 20, 2001, p. 235-260.
- Goldschmidt 1972 : V. Goldschmidt, « ὑπάρχειν et ὑφιστάσθαι dans la philosophie stoïcienne », *Revue des études grecques*, 85, 1972, p. 331-344.
- Golitsis 2014 : P. Golitsis, « La *recensio altera* du Commentaire d'Alexandre d'Aphrodise à la *Métaphysique* d'Aristote et le témoignage des manuscrits byzantins *Laurentianus plut.* 87,12 et *Ambrosianus F113 sup.* », dans J. Signes Codoñer et I. Pérez Martin (éd.), *Textual Transmission in Byzantium. Between Textual Criticism and Quellenforschung*, Turnhout, Brepols, 2014, p. 199-230.
- Golitsis 2016 : P. Golitsis, « The Manuscript Tradition of Alexander of Aphrodisias' Commentary on Aristotle's *Metaphysics*. Towards a New Critical Edition », *Revue d'histoire des textes*, 11, 2016, p. 55-94.
- Gonzales 2003 : F.J. Gonzales, « Perché non esiste una dottrina platonica delle idee », dans M. Bonazzi et F. Trabattoni (éd.), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofica antica*, Milano, Cisalpino Istituto editoriale universitario, 2003, p. 31-67.
- González Varela 2008 : J.E. González Varela, « El argumento del objeto del pensamiento en el tratado aristotélico *Sobre las Ideas (Peri ideôn)* », *Dianoia*, 60, 2008, p. 53-78.
- Gysembergh 2015 : V. Gysembergh, *Eudoxe de Cnide. Une édition traduite et commentée des fragments et témoignages*, Thèse de doctorat en Langues et littératures anciennes, sous la direction de Didier Marcotte, Université de Reims, 2015.
- Hadot 1969 : P. Hadot, « Zur Vorgeschichte des Begriffs "Existenz" ὑπάρχειν bei den Stoikern », *Archiv für Begriffsgeschichte*, 13, 1969, p. 115-127.
- Hamlyn 1976 : D.W. Hamlyn, « Aristotelian *Epagoge* », *Phronesis*, 21, 1976, p. 167-184.
- Helmig 2007 : C. Helmig, « Plato's arguments against conceptualism. *Parmenides* 132b3-c11 reconsidered », *Elenchos*, 28, 2007, p. 303-336.

- Helmig 2012 : C. Helmig, *Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin W. de Gruyter, 2012.
- Hintikka 1980 : J. Hintikka, « Aristotelian Induction », *Revue Internationale de Philosophie*, 34, 1980, p. 422-439.
- Irwin 1977 : T.H. Irwin, « Plato's Heracleiteanism », *The Philosophical Quarterly*, 27, 1977, p. 1-13.
- Isnardi-Parente 1981 : M. Isnardi-Parente, « Le *Peri ideôn* d'Aristote : Platon ou Xénocrate ? », *Phronesis*, 26, 1981, p. 135-152.
- Isnardi Parente 1994 : M. Isnardi Parente, « Idee o numeri : note al Filebo di Platone », *Rivista di Filologia e di istruzione classica*, 122, 1994, p. 24-49.
- Isnardi Parente 2005 : M. Isnardi Parente, « Il dibattito sugli EIDH nell'academia antica », dans F. Fronterotta et W. Leszl (éd.), *Eidos-Idea, Platone, Aristotele e la tradizione Platonica*, Sankt-Augustin, Academia Verlag, 2005, p. 161-170.
- Jacoby 1902 : F. Jacoby, *Apollodors Chronik*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1902.
- Jaeger 1923 : W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmann, 1923.
- Jaeger 1965 : W. Jaeger, « We say in the *Phaedo* », dans S. Liebermann (éd.), *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, Jerusalem, American Academy for Jewish Research, 1965, p. 407-421.
- Jannone 1955 : A. Jannone, « I logoi essoterici di Aristotele », *Atti dell'Istituto veneto di scienze, lettere ed arti. Classe di scienze morali, lettere ed arti*, 113, 1954-1955, p. 1-31.
- Jannone 1959 : A. Jannone, « Les oeuvres de jeunesse d'Aristote et les λόγοι ἐξωτερικοί », *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, 1, 1959, p. 197-207.
- Jannone 1995 : A. Jannone, « L'Aristote perdu »; dans A. Jannone (éd.), *L'Aristote perdu*, Roma, Pubblicazioni del Centro Nazionale delle Ricerche, 1995, p. 11-40.
- Jaulin 1993 : A. Jaulin, « Remarques sur une expression aristotélicienne : λογικῶς καὶ κενῶς », *Kairos*, 4, 1993, p. 99-111.
- Jaulin 1996 : A. Jaulin, « Forme, individu et universel », *Revue de philosophie ancienne*, 14, 1996, p. 57-73.
- Karamanolis 2006 : G. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement ? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
- Karpp 1933 : H. Karpp, « Die Schrift des Aristoteles ΠΕΡΙ ΙΔΕΩΝ », *Hermes*, 68, 1933, p. 384-391.
- Karpp 1934 : H. Karpp, *Untersuchungen zur Philosophie des Eudoxos von Knidos*, Würzburg, Triltsch, 1934.
- Katz 2017 : E. Katz, « Ontological Separation in Aristotle's Metaphysics », *Phronesis*, 62, 2017, p. 26-68.
- Kelsey 2015 : S. Kelsey, « Empty Words », dans D. Ebrey (éd.), *Theory and Practice in Aristotle's Natural Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 199-216.

- Kirk 1951 : G.S. Kirk, « The Problem of Cratylus », *The American Journal of Philology*, 72, 1951, p. 225-253.
- Krämer 1969 : H.J. Krämer, « ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ : Zu Platon, Politeia 509B », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51, 1969, p. 1-30.
- Krämer 1973 : J. Krämer, « Aristoteles und die akademische Eidoslehre. Zur Geschichte des Universalienproblems im Platonismus », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 55, 1973, p. 119-190.
- Kung 1981 : J. Kung, « Aristotle on Theses, Suches and the Third Man Argument », *Phronesis*, 26, 1981, p. 207-247.
- di Lascio 2004 : E.V. di Lascio, « Third Man. The Logic of the Sophism at Arist. SE 22, 178b 36 - 179a 10 », *Topoi*, 23, 2004, p. 33-59.
- di Lascio 2007 : E.V. di Lascio, « Solecisms on Things. The Arguments *παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως* in Aristotle's *Sophistical Refutations* », *Antiquorum philosophia*, 1, 2007, p. 171-204.
- Lefebvre 2008 : D. Lefebvre, « Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise à *Métaphysique*, A, 9, 990a 34 - b 8. Sur le nombre et l'objet des idées », *Les études philosophiques*, 86, 2008, p. 305-322.
- Lefebvre 2013 : D. Lefebvre, « Aristote, lecteur de Platon », dans M. Dixsaut, A. Castel-Bouchouchi et G. Kévorkian (éd.), *Lectures de Platon*, Paris, Ellipses, 2013, p. 291-320.
- Leshner 1971 : J.H. Leshner, « Aristotle on Forms, Substance, and Universals. A Dilemma », *Phronesis*, 16, 1971, p. 169-178.
- Leszl 1972 : W. Leszl, « Knowledge of the Universal and Knowledge of the Particular in Aristotle », *Review of Metaphysics*, 26, 1972, p. 278-313.
- Leszl 1975 : W. Leszl, *Il De ideis di Aristotele e la teoria platonica delle Idee*, Firenze, Olschki, 1975.
- de Libera 1996 : A. de Libera, *La querelle des universaux*, Paris, Seuil, 1996.
- de Libera 1999 : A. de Libera, *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris, Aubier, 1999.
- de Libera 2004 : A. de Libera, « Universaux », dans B. Cassin (éd.), *Le vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil - Le Robert, 2004, p. 1329-1333.
- Lloyd 1981 : A.C. Lloyd, « The Significance of Alexander's Theory of Universals », dans *Proceedings of the World Congress on Aristotle*, Athènes, Publications of the Ministry of Culture and Sciences, 1981, I, p. 155-159.
- Longo 1961 : O. Longo, *Aristotele. De Caelo*, Firenze, Sansoni, 1961.
- Loux 2009 : M.J. Loux, « Aristotle on Universal », dans G. Anagnostopoulos (éd.), *A Companion to Aristotle*, Oxford, Blackwell, 2009, p. 186-196.
- Lugarini 1954 : L. Lugarini, « L'argomento del terzo uomo e la critica di Aristotele a Platone », *Acme*, 7, 1954, p. 3-72.
- Luna 2001 : C. Luna, *Trois Études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Leiden, Brill, 2001.
- Luna 2003 : C. Luna, « Aristote de Stagire, Les commentaires grecs à la *Métaphysique* », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques. Supplément*, Paris, Editions du CNRS, 2003, p. 249-258.
- Mabbott 1926 : J.D. Mabbott, « Aristotle and the ΧΩΡΙΣΜΟΣ of Plato », *The Classical Quarterly*, 20, 1926, p. 72-79.

- Mansfeld 2008 : J. Mansfeld, « Aristotle on Socrates' Contributions to Philosophy », dans F. Alesse, F. Aronadio, M.C. Dalfino, L. Simeone et E. Spinelli (éd.), *Anthropine Sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli, Bibliopolis, 2008, p. 337-349.
- Mansion 1949 : S. Mansion, « La critique de la théorie des Idées dans le *ΠΕΡΙ ΙΔΕΩΝ* d'Aristote », *Revue philosophique de Louvain*, 47, 1949, p. 169-202.
- Mansion 1950 : S. Mansion, « Deux écrits de jeunesse d'Aristote sur la doctrine des Idées », *Revue philosophique de Louvain*, 48, 1950, p. 398-416.
- McCabe 1994 : M.M. McCabe, *Plato's individuals*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- Merlan 1946 : P. Merlan, « The Successor of Speusippus », *Transactions of the American Philosophical Association*, 77, 1946, p. 103-111.
- Merlan 1968 : P. Merlan, « Ammonius Hermiae, Zacharias Scholasticus and Boethius », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 9, 1968, p. 193-203.
- Mignucci 1975 : M. Mignucci, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli Analitici secondi*, Padova, Antenore, 1975.
- Morau 2001 : P. Morau, *Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, III, Berlin, W. de Gruyter, 2001.
- Moreschini 1987 : C. Moreschini, « Attico : una figura singolare del medioplatonismo », dans W. Haase (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt : Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie (Historische Einleitung ; Platonismus)*, 1987, II, 36.1, p. 477-491.
- Morrison 1985a : D.R. Morrison, « Separation in Aristotle's *Metaphysics* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 1985, p. 125-157.
- Morrison 1985b : D.R. Morrison, « χωριστός in Aristotle », *Harvard Studies in Classical Philology*, 89, 1985, p. 89-105.
- Morrison 1985c : D.R. Morrison, « Separation : a Reply to Fine », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 1985, p. 167-173.
- Mouraviev 1993 : S. Mouraviev, « Cratylos (d'Athènes ?) », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS Editions, 1993, II, p. 503-510.
- Mourelatos 2006 : A.P.D. Mourelatos, « The Concept of the Universal in Some Later Pre-Platonic Cosmologists », dans M.L. Gill et P. Pellegrin (éd.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2006, p. 56-76.
- El Murr 2014 : D. El Murr, « Ἀπὸ καθ' αὐτό. La genèse et le sens d'un philosophème platonicien », dans D. Doucet et I. Koch (éd.), *Autos, idipsum. Aspects de l'identité d'Homère à Augustin*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2014, p. 39-56.
- Narcy 1997 : M. Narcy, « Rendre à Socrate... ou à Démocrite ? (Aristote, *Métaphysique*, M, 4, 1078b 17-31) », dans G. Giannantoni et M. Narcy (éd.), *Lezioni socratiche*, Napoli, Bibliopolis, 1997, p. 81-95.
- Narcy 2003 : M. Narcy, « Métaphysique. Tradition grecque. Origine et titre », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques. Supplément*, Paris, Édition du CNRS, 2003, p. 224-229.

- Nietzsche 1969 : F.W. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, G. Colli et M. Montinari (éd.), Berlin, W. de Gruyter, 1969.
- Nussbaum 1982 : M.C. Nussbaum, « Saving Aristotle's Appearances », dans M. Schofield et M.C. Nussbaum (éd.), *Language and Logos*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 267-293.
- Obertello 2003 : L. Obertello, « Ammonius of Hermias, Zacharias Scholasticus and Boethius. Eternity of God and/or Time », dans A. Galonnier (éd.), *Boèce ou la chaîne des savoirs*, Leuven, Peeters, 2003, p. 465-479.
- Obertello 2007 : L. Obertello, « Proclus, Ammonius of Hermias, and Zacharias Scholasticus. The Search after Eternity and the Meaning of Creation », dans M. Treschow, W. Otten et W. Hannam (éd.), *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought*, Leiden, Brill, 2007, p. 173-189.
- Owen 1957 : G.E.L. Owen, « A Proof in the *Peri Ideôn* », *Journal of Hellenic Studies*, 57, 1957, p. 103-111.
- Owen 1960 : G.E.L. Owen, « Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle », dans I. Düring et G.E.L. Owen (éd.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg, Almqvist & Wiksell, 1960, p. 163-190.
- Owen 1968 : G.E.L. Owen, « Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms », dans G.E.L. Owen (éd.), *Aristotle on Dialectic. The Topics*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 103-125.
- Owen 1986 : G.E.L. Owen, *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, London, Duckworth, 1986.
- Owens 1966 : J. Owens, « The Grounds of Universality in Aristotle », *American Philosophical Quarterly*, 3, 1966, p. 162-169.
- Parenti 1994 : A. Parenti, « Su alcuni composti greci con αὐτο- », dans G. del Lungo Camiciotti, F. Granucci, M.P. Marchese et R. Stefanelli (éd.), *Studi in onore di Carlo Alberto Mastrelli*, Padova, Unipress, 1994, p. 187-200.
- Périllié 2012 : J.-L. Périllié, « Aristote et l'Académie. Un contentieux moins doctrinal que personnel », dans H. Ménard, P. Sauzeau et J.-F. Thomas (éd.), *La Pomme d'Eris. Le conflit et sa représentation dans l'Antiquité*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2012, p. 131-162.
- Petit 2018 : C. Petit, *Galien de Pergame ou la rhétorique de la Providence*, Leiden, Brill, 2018.
- Philippe 1948 : M.-D. Philippe, « Ἀφαίρεσις, πρόσθεσις, χωρίζειν dans la philosophie d'Aristote », *Revue Thomiste*, 48, 1948, p. 461-479.
- Philippe 1949 : M.-D. Philippe, « La participation dans la philosophie d'Aristote », *Revue Thomiste*, 49, 1949, p. 254-277.
- Philippson 1936 : R. Philippson, « Il ΠΕΡΙ ΙΔΕΩΝ di Aristotele », *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, 64, 1936, p. 113-125.
- Podolak 2010 : P. Podolak, « Questioni Pitoclee », *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, N.F. 34, 2010, p. 39-80.
- Primavesi 2012 : O. Primavesi, « Aristotle, Metaphysics A, A new critical Edition with Introduction », dans C. Steel (éd.), *Aristotle's Metaphysics Alpha*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 385-516.
- Prior 2004 : W.J. Prior, « Socrates Metaphysician », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27, 2004, p. 1-14.

- Quine 1977 : W.V.O. Quine, « Facts of the Matter », dans R.W. Shahan et K.R. Merrill (éd.), *American Philosophy from Edwards to Quine*, Norman, University of Oklahoma Press, 1977, p. 176-196.
- Rashed 2007 : M. Rashed, *Essentialisme : Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin, W. de Gruyter, 2007, p. 191-194 et p. 254-260.
- Reeve 2016 : C.D.C. Reeve, *Aristotle. Metaphysics*, Indianapolis, Hackett, 2016.
- Restall 2006 : G. Restall, *Logic. An Introduction*, London, Routledge, 2006, p. 11-13.
- Robin 1908 : L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, Alcan, 1908.
- Rose 1863 : V. Rose, *Aristoteles pseudepigraphus*, Leipzig, Teubner, 1863.
- Roskam 2011 : G. Roskam, « Aristotle in Middle Platonism. The Case of Plutarch of Chaeronea », dans T. Bénatouïl, E. Maffi et F. Trabattoni (éd.), *Plato or Aristotle, or Both ? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildesheim, G. Olms, 2011, p. 35-61.
- Ross 1924 : W.D. Ross, « Commentary », *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1924.
- Ross 1949 : D. Ross, « Commentary », *Aristotelis Analytica priora et posteriora*, D. Ross (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1949, p. 287-678.
- Rowe 1979 : C. Rowe, « The Proof from Relatives in the *Peri Ideôn*. Further Reconsideration », *Phronesis*, 24, 3, 1979, p. 270-281.
- Russell 2003 : D.A. Russell, « The Rhetoric of the Homeric Problems », dans G.R. Boys-Stones (éd.), *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 217-234.
- Rutten 2003 : C. Rutten, « Aristote, Fragments », dans A. Motte, C. Rutten, P. Somville (éd.), *Philosophie de la Forme. Eidos, Idea, Morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain, Peeters, 2003, p. 555-574.
- Ryle 1968 : G. Ryle, « Dialectic in the Academy », dans G.E.L. Owen (éd.), *Aristotle on Dialectic. The Topics*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 69-79.
- Sacksteder 1986 : W. Sacksteder, « Some Words Aristotle Never Uses. Attributes, Essences and Universals », *The New Scholasticism*, 60, 1986, p. 427-453.
- Salmieri 2010 : G. Salmieri, « Αἴσθησις, ἐμπειρία and the Advent of Universals in *Posterior Analytics* II 19 », *Apeiron*, 43, 2010, p. 155-185.
- Sandbach 1982 : F.W. Sandbach, « Plutarch and Aristotle », *Illinois Classical Studies*, 7, 1982, p. 207-232.
- Santaniello 1999 : C. Santaniello, « Traces of the Lost Aristotle in Plutarch », dans A. Perez Jimenez, J. Garcia Lopez et R.M. Aguilar (éd.), *Plutarco, Platon y Aristoteles*, Madrid, Ediciones Clasicas, 1999, p. 629-641.
- Scaltsas 1994 : T. Scaltsas, *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.
- Sedley 1976 : D. Sedley, « Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus », *Cronache Ercolanesi*, 6, 1976, p. 23-54.
- Sharma 2005 : R. Sharma, « What is Aristotle's "Third Man" Argument against the Forms », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 28, 2005, p. 123-160.

- Sharples 1999 : R.W. Sharples, « On being a *tode ti* in Aristotle and Alexander », *Methexis*, 12, 1999, p. 77-87.
- Sharples 2005 : R.W. Sharples, « Alexander of Aphrodisias on Universals : Two Problematic Texts », *Phronesis*, 50, 2005, p. 43-55.
- Sirkel 2011 : R. Sirkel, « Alexander of Aphrodisias' Account of Universals and Its Problems », *Journal of the History of Philosophy*, 49, 2011, p. 297-314.
- Smith 2018 : N.D. Smith, « Aristotle on Socrates », dans A. Stavru et C. Moore (éd.), *Socrates and the Socratic Dialogue*, Leiden, Brill, 2018, p. 601-622.
- Sorabji 2006 : R. Sorabji, « Universals Transformed. The First Thousand Years after Plato », dans P.F. Strawson (éd.), *Universals, Concepts and Qualities. New Essays on the Meaning of Predicates*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 105-126.
- Spellman 1995 : L. Spellman, *Substance and Separation in Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Steel 2012 : C. Steel, « Plato as seen by Aristotle Metaphysics A 6 », dans C. Steel (éd.), *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 167-200.
- Stevenson 1974 : J.G. Stevenson, « Aristotle as Historian of Philosophy », *Journal of Hellenic Studies*, 94, 1974, p. 138-143.
- de Strycker 1955 : E. de Strycker, « La notion aristotélicienne de séparation », dans AAVV, *Autour d'Aristote : recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1955, p. 119-139.
- Szlezák 2000 : T.A. Szlezák, « Die Idee des Guten als *arche* in Platons *Politeia* », dans G. Reale et S. Scolnicov (éd.), *New Images of Plato : Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000, p. 49-68.
- Taormina 1994 : D.P. Taormina, « Anima e realtà del conoscere. ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ e ΥΠΑΡΞΙΣ nei commentari tardoantichi al *De anima* », dans F. Romano et D.P. Taormina (éd.), *ΥΠΑΡΞΙΣ e ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ nel neoplatonismo*, Firenze, Olschki, 1994, p. 101-130.
- Todd 1974 : R.B. Todd, « Lexicographical Notes on Alexander of Aphrodisias' Philosophical Terminology », *Glotta*, 52, 1974, p. 207-215.
- Touliatos 1989 : D. Touliatos, « Nonsense Syllables in the Music of the Ancient Greek and Byzantine Traditions », *The Journal of Musicology*, 7, 1989, p. 231-243.
- Trabattoni 2003 : F. Trabattoni « Aristotele, *Etica Eudemia* A 8 », *Elenchos*, 24, 2003, p. 279-309.
- Tricot 1953 : J. Tricot, *Aristote. La Métaphysique*, Paris, Vrin, 1953.
- Tuominen 2010 : M. Tuominen, « Back to *Posteriori Analytics* II 19. Aristotle on the Knowledge of Principles », *Apeiron*, 43, 2010, p. 115-143.
- Tweedale 1984 : M.M. Tweedale, « Alexander of Aphrodisias' Views on Universals », *Phronesis*, 29, 1984, p. 279-303.
- Tweedale 1987 : M.M. Tweedale, « Aristotle's Universals », *Australasian Journal of Philosophy*, 65, 1987, p. 412-426.

- Vegetti 1993 : M. Vegetti, « Κενολογεῖν in Aristotele », dans A.M. Battegazzore (éd.), *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*, Genova, Sagep, 1993, p. 37-60.
- Verrycken 2001 : K. Verrycken, « La métaphysique d'Ammonius chez Zacharie de Mytilène », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 85, 2001, p. 241-267.
- Violette 1977 : R. Violette, « Avènement du langage de la doctrine des Idées chez Platon », *Revue des Études Grecques*, 90, 1977, p. 296-313.
- Von Fritz 1927 : K. von Fritz, « Die Ideenlehre des Eudoxos von Knidos und ihr Verhältnis zur platonischen Ideenlehre », *Philologus* 82, 1927, p. 1-26.
- Waschkies 1977 : H.-J. Waschkies, *Von Eudoxos zu Aristoteles. Das Fortwirken der Eudoxischen Proportionentheorie in der Aristotelischen Lehre vom Kontinuum*, Amsterdam, Grüner, 1977.
- Wheeler 1999 : M.R. Wheeler, « Concept acquisition in *Posterior Analytics* B 19 », *Hermathena*, 167, 1999, p. 13-34.
- Wilpert 1940 : P. Wilpert, « Reste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aphrodisias », *Hermes*, 75, 1940, p. 369-396.
- Wilpert 1941 : P. Wilpert, « Das Argument vom dritten Menschen », *Philologus*, 94, 1941, p. 51-64.
- Wilpert 1949 : P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg, Habel, 1949.
- Witt 1933 : R.E. Witt, « ΥΠΙΟΣΤΑΣΙΣ », dans J.R. Harris et H.G. Wood (éd.), *Amicitiae Corolla*, London, London University Press, 1933, p. 319-343.
- Wittgenstein 2001 : L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, J. Schulte, H. Nyman, E. von Savigny et G.H. von Wright (éd.), Frankfurt, Suhrkamp, 2001.
- Wittgenstein 2005 : L. Wittgenstein, *The Big Typescript (TS 213)*, C. Grant Luckhardt et M.A.E. Aue (éd.), Oxford, Blackwell, 2005.
- Woods 1967 : M. Woods, « Problems in *Metaphysics Z*, Chapter 13 », dans J.M.E. Moravcsik (éd.), *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Garden City, Doubleday, 1967, p. 215-238.
- Woolf 2014 : R. Woolf, « Thinking about Forms and Particulars », *Méthexis*, 27, 2014, p. 157-172.
- Zeller 1921 : E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung II.2 Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Leipzig, Reissland, 1921.





