

# Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

123 (2016)  
2014-2015

---

Leone Gazziero

Théories et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'Antiquité

## « **Aucun attribut universel n'est une substance** »

Conférences de l'année 2014-2015

---

### Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Référence électronique

Leone Gazziero, « « Aucun attribut universel n'est une substance » », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 123 | 2016, mis en ligne le 13 juillet 2016, consulté le 21 juillet 2016. URL : <http://asr.revues.org/1439>

Éditeur : EPHE - École pratique des hautes études  
<http://asr.revues.org>  
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://asr.revues.org/1439>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

Tous droits réservés : EPHE

**« *Aucun attribut universel n'est une substance*<sup>1</sup> »**

Le cycle de conférences a été conçu, pour l'essentiel, comme une introduction à l'histoire de la querelle dite des universaux, que nous avons étudiée dans sa phase inaugurale<sup>2</sup>. Pour ce faire, nous nous sommes concentrés sur l'appréciation, singulièrement négative, qu'Aristote a porté sur l'hypothèse des Idées dites de Platon<sup>3</sup>. Son rejet mérite, en l'occurrence, une attention tout particulière dans la

---

1. « “Οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστὶ [aucun attribut universel n'est une substance]” (*Aristotelis metaphysica*, Z, 13, 1038b 35). Aristote critique des Idées de Platon ».

2. Pour ce qui est des risques entraînés par un usage trop cavalier de l'étiquette, l'« affaire des stylos » instruite par A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, Seuil, Paris 1996, p. 17-20, demeure toujours incontournable. Pour une vue d'ensemble relativement récente, axée sur la période ancienne sur laquelle nous nous sommes focalisés, on se reportera à 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*, Ashgate, Aldershot 2006, p. 105-126 ; pour une première orientation quant à la pré-histoire du problème, voir A. P. D. MOURELATOS, « The Concept of the Universal in Some Later Pre-Platonic Cosmologists », dans M. L. GILL, P. PELLEGRIN (éd.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell, Oxford, 2006, p. 56-76 et, pour le « précédent » platonicien, voir M. BONAZZI, « Universals before Universals. Some Remarks on Plato in His Context », dans R. CHIARADONNA, G. GALLUZZO (éd.), *Universals in Ancient Philosophy*, Edizioni della Normale, Pise 2013, p. 23-40.

3. Quel que soit le crédit que l'on accorde à Aristote comme source pour la reconstruction d'une telle doctrine (dont on a d'ailleurs, à l'occasion, nié tantôt qu'elle existe chez Platon, comme l'a fait par exemple F. J. GONZALES, « Perché non esiste una dottrina platonica delle idee », dans M. BONAZZI, F. TRABATTONI (éd.), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofica antica*, Cisalpino Istituto editoriale universitario, Milan 2003, p. 31-67, 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 – L. P. GERSON, « Platonism and the Invention of the Problem of Universals », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 86 (2004), p. 233-256, on signalera que – à une exception près, à savoir *Aristotelis metaphysica Lambda*, S. FAZZO (éd.), Bibliopolis, Naples 2012, 3, 1070a 18-19 (au sujet de laquelle on a d'ailleurs suggéré, sur la base du commentaire d'Averroès au lemme correspondant, qu'elle ne faisait pas la leçon unanime des manuscrits déjà à l'époque d'Alexandre d'Aphrodise : cf. J. FREUDENTHAL, « Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles untersucht und übersetzt, *Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1884. Philosophisch-historische Abhandlungen*, p. 86 et R. WALZER, « On the Arabic Versions of Books A, a, and L of Aristotle's *Metaphysics* », *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), p. 223 – Aristote ne nomme pas Platon, mais mentionne toujours les partisans des Idées (οἱ τιθέμενοι τὰς ιδέας εἶναι, οἱ τὰς ιδέας λέγοντες, etc.). Ce qui constitue un indice – ni le seul ni le plus parlant, mais un indice quand même d'un problème, celui de savoir à quelle version de la théorie Aristote s'attaque-t-il au juste (pour une première reconnaissance de la question, cf. M. ISNARDI PARENTE, « Le *Peri ideôn* d'Aristote : Platon ou Xénocrate? », *Phronesis* 26 (1981), p. 135-152 ; pour son contexte institutionnel, cf. H. TARRANT,

mesure où le problème des universaux atteint avec Aristote une maturité qui est à la fois d'ordre doctrinal et historiographique. De fait, d'une part, la critique aristotélicienne des Formes séparées est solidaire d'une réflexion thématique autour de la question de savoir quelle est la nature de ce qui est et se dit en commun des plusieurs; d'autre part, cette même critique inscrit la notion d'universel dans une histoire intellectuelle qui commencerait avec Socrate (son inventeur, d'après Aristote) et se traduirait, surtout, par une dérive de l'interrogation socratique aux mains de ses successeurs (Platon et les platoniciens).

Après avoir procédé à un examen préliminaire du vocabulaire aristotélicien de l'universel<sup>4</sup>, nous avons justifié le point de départ de notre enquête, ainsi que son fil conducteur. Bien qu'Aristote définisse à l'occasion ce qu'il entend par « universel » (ce qui – contrairement aux particuliers – se prédique de plusieurs<sup>5</sup>) et que le

---

*Plato's first interpreters*, Duckworth, Londres 2000 et J. DILLON, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Clarendon Press, Oxford 2003.

4. Cette reconnaissance a consisté, tout d'abord, en une enquête lexicographique axée sur quelques expressions-clé, à savoir κοινόν, κοινή κατηγορούμενον et καθόλου (ainsi que leur antonyme καθ' ἕκαστον). Nous nous sommes tout spécialement intéressés aux lieux du corpus qui autorisent des variations synonymiques entre les trois, comme c'est le cas dans *Aristotelis sophistici elenchi*, éd. D. ROSS, Clarendon Press, Oxford 1958, 22, 178b 36 - 179a 10 (où κοινόν et κοινή κατηγορούμενον sont interchangeable), *Aristotelis metaphysica Z*, éd. M. FREDE et G. PATZIG, Beck, Munich 1988, 13, 1038b 9 - 1039a 2 et 16, 1040b 25-27 et *Aristotelis ethica nicomachea*, éd. F. SUSEMIHL et O. APELT, Leipzig, Teubner, 1912, I, 4, 1096a 27-28 (où κοινόν et καθόλου sont eux aussi interchangeable), ou encore *Aristotelis de partibus animalium*, éd. P. LOUIS, Les Belles Lettres, Paris 1956, I, 4, 644a 27-28 (où Aristote dit du καθόλου qu'il est κοινόν). Encore que relativement anciennes, trois études se sont avérées précieuses à ce stade de notre recherche : A.-M. DILLENS, *Étude des acceptions techniques du terme katholou dans l'œuvre d'Aristote*, Université Catholique de Louvain, Louvain 1965; J. OWENS, « The Grounds of Universality in Aristotle », *American Philosophical Quarterly* 3 (1966), p. 162-169; W. SACKSTEDER, « Some Words Aristotle Never Uses. Attributes, Essences and Universals », *The New Scholasticism* 60 (1986), p. 427-453. D'autres nous ont également fourni plusieurs pistes de réflexion et constituent une excellente introduction aux vues d'Aristote en matière d'universaux : J. H. LESHER, « Aristotle on Forms, Substance, and Universals. A Dilemma », *Phronesis* 16 (1971), p. 169-178; M. CRESSWELL, « What is Aristotle's Theory of Universals? », *Australasian Journal of Philosophy* 53 (1975), p. 238-247; J. ENGMANN, « Aristotelian Universals », *Classical Philology* 73 (1978), p. 17-23 (dont on lira aussi « Aristotle Distinction between Substance and Universal », *Phronesis* 18 [1973], p. 139-155); M. M. TWEEDALE, « Aristotle's universals », *Australasian Journal of Philosophy* 65 (1987), p. 412-426; G. BRAKAS, *Aristotle's concept of the universal*, G. Olms Verlag, Hildesheim 1988; T. SCALTSAS, *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca 1994; A. JAULIN, « Forme, individu et universel », *Revue de philosophie ancienne* 14 (1996), p. 57-73; S. DI CAMILLO, « El problema del status ontológico del universal en Aristóteles », *Synthesis* 11 (2004), p. 103-122; M. J. LOUX, « Aristotle on Universal », dans G. ANAGNOSTOPOULOS (éd.), *A Companion to Aristotle*, Blackwell, Oxford 2009, p. 186-196; G. GALLUZZO, « A Kind Farewell to Platonism. For an Aristotelian Understanding of Kinds and Properties », dans G. GALLUZZO, J. LOUX (éd.), *The Problem of Universals in Contemporary Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, p. 85-113.

5. Cf., e.g., *Aristotelis peri hermeneias*, éd. L. MINIO-PALUELLO (éd.), Clarendon Press, Oxford 1949, 7, 17a 39 - 17b 1 : « λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὃ μὴ, οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου Καλλίας δὲ τῶν καθ' ἕκαστον [j'entends par universel ce qui par nature se prédique de plusieurs, alors que par particulier ce qui <par nature> ne <se prédique pas de plusieurs>; par exemple, homme est un universel, Callias un particulier] ». À titre d'exemple du type de lectures de texte que nous avons engagées, rappelons qu'au cours de l'analyse de ce passage, nous avons abordé et essayé de résoudre un nombre de difficultés liées à sa compréhension. En plus

corpus des écrits d'école ne soit pas avare en indications concernant son intérêt – tout d'abord épistémologique<sup>6</sup> – ou encore sa relation au multiple dont il constitue l'unité<sup>7</sup>, ce qu'Aristote dit à ce sujet se trouve dans un état de relative dispersion.

de celle de savoir ce que *πρᾶγμα* veut bien dire dans la phrase immédiatement précédente (même si on ne partage pas tout à fait ses vues, P. HADOT, « Sur divers sens du mot *pragma* dans la tradition philosophique grecque », dans P. AUBENQUE (éd.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Vrin, Paris 1980, p. 309-319, demeure un excellent point de départ pour étudier le problème), qui introduit l'opposition des particuliers et des universaux, qu'Aristote qualifie ensuite sous le rapport de la prédication (17a 38-39 : « ἐπεὶ δὲ ἐστὶ τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων τὰ δὲ καθ' ἕκαστον [puisqu certaines réalités sont universelles, alors que d'autres sont particulières] »), la question s'est posée de savoir si le μὴ nie le ἐπὶ πλείονων ἐπέφυκε κατηγορεῖσθαι ou bien le ἐπέφυκε κατηγορεῖσθαι tout court (une troisième possibilité, moins plausible, étant qu'il porte sur le ἐπέφυκε), c'est-à-dire si la négation exclut que les particuliers ne soient prédiqués des plusieurs (ἐπὶ πλείονων κατηγορεῖσθαι) ou bien qu'ils ne soient prédiqués tout court (κατηγορεῖσθαι). La lettre du texte laisse ouverte cette alternative : s'il ne fait pas de doute que l'universel et le particulier s'opposent en cela qu'il est dans la nature du premier d'être prédiqué d'une pluralité, alors que le deuxième répuge à cela, Aristote, en revanche, ne nous dit pas clairement si cela implique ou bien que le particulier n'est pas prédicable du tout ou bien qu'il n'est prédicable que d'un seul, à savoir de lui-même. Dans la mesure où Aristote déclare ailleurs le particulier imprédicable (*Aristotelis [categoriae]*, éd. R. BODÉUS, Les Belles Lettres, Paris 2001, 2, 1a 20 et 1b 3-5 : « τῶν ὄντων [...] τὰ δὲ οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν οὔτε καθ' ὑποκειμένου λέγεται, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος [parmi les étants (...) les autres ni ne sont dans un sujet ni ne se disent d'un sujet, par exemple : cet homme-ci ou ce cheval-ci] ») et le soustrait, pour ainsi dire, au circuit de la prédication (*Aristotelis [categoriae]*, 5, 3a 36-37 : « ἀπὸ μὲν γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας οὐδεμία ἐστὶ κατηγορία, καθ' οὐδενὸς γὰρ ὑποκειμένου λέγεται [on ne peut tirer aucune prédication de la substance première, puisqu'elle ne se dit d'aucun sujet] »), il paraît assez plausible de pencher pour la première lecture et exclure que le particulier puisse figurer dans une prédication à la place de prédicat (sinon de façon accidentelle, selon l'anomalie qu'Aristote prend en compte dans *Aristotelis analytica priora*, éd. D. ROSS, Clarendon Press, Oxford 1949, I, 27, 43a 33-26, où l'accidentalité en question est à comprendre au sens que les énoncés où des substances individuelles se trouvent en position de prédicat, présentent les accidents de la prédication sans en être une à proprement parler ; c'est pourquoi – d'ailleurs – Alexandre d'Aphrodise les qualifie – dans *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis analyticorum priorum librum I commentarium*, éd. M. WALLIES, G. REIMER, Berlin 1883, 291.2 – de παρὰ φύσιν, contre nature).

6. Cf., e.g., *Aristotelis analytica posteriora*, éd. D. ROSS, Clarendon Press, Oxford 1949, I, 11, 77a 5-9 (à lire en parallèle avec I, 22, 83a 32-35) et 31, 87b 28-39 ; II, 97b 25-27 ; *Aristotelis metaphysica A*, éd. O. PRIMAVESI, dans C. STEEL (éd.), *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*, Oxford University Press, Oxford 2012, 1, 981a 5-7 et, surtout, *Aristotelis metaphysica*, éd. D. ROSS, Clarendon Press, Oxford 1924, B, 4, 999a 26-29 : « εἴτε γὰρ μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, τὰ δὲ καθ' ἕκαστα ἄπειρα, τῶν δ' ἄπειρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην ; ἢ γὰρ ἔν τι καὶ ταῦτόν, καὶ ἢ καθόλου τι ὑπάρχει, ταύτη 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] ». Parmi tant d'autres essais consacrés à la problématique, W. LESZL, « Knowledge of the Universal and Knowledge of the Particular in Aristotle », *Review of Metaphysics* 26 (1972), p. 278-313 et M. CRUBELLIER, « Science de l'universel et connaissance du singulier. Aristote, *Métaphysique M 10* », *Revue de philosophie ancienne* 14 (1996), p. 75-102, présentent l'avantage d'étudier en parallèle la connaissance fondée sur l'universel et celle tournée vers le particulier.

7. Cf. notamment les remarques sur la nature de la prédication des genres et des espèces en réponse à la question « qu'est-ce que (τί ἐστι) ? » un particulier donné qu'on peut lire dans *Aristotelis [categoriae]*, 5, 2b 29-36 ou encore au sujet de l'asymétrie d'existence entre les particuliers, d'une part, et leurs espèces et genres, de l'autre, qu'on peut lire dans *Aristotelis [categoriae]*, 5, 2b 3-6. Cf. également

Aussi, on cherchera en vain chez lui un traitement pour ainsi dire unifié de cette matière. Il se trouve, en revanche, qu'il en dise le plus lorsqu'il s'oppose aux vues de certains de ses anciens collègues, les partisans des Formes précisément<sup>8</sup>. De fait, dans son souci d'arrêter la genèse de l'hypothèse des Idées, Aristote établit une double filiation, socratique et héraclitéenne<sup>9</sup>, laquelle livre finalement les principaux éléments de sa théorie de l'universel.

Les textes sont bien connus<sup>10</sup>. Le tableau qu'ils présentent est, de plus, remarquablement cohérent : Socrate y est crédité d'avoir découvert l'universel, c'est-à-dire de l'avoir distingué le premier des particuliers (*Aristotelis metaphysica*, A, 6, 986b 4-7; M, 4, 1078b 27-29; M, 9, 1086 2-4). Platon aurait repris à son compte l'héritage socratique, tout en allant plus loin que Socrate lui-même n'avait été dans sa quête visant à fournir des définitions. Socrate, en effet, tout en le discernant des particuliers, ne posait pas l'universel à part (M, 4, 1078b 30), c'est-à-dire qu'il

---

*Aristotelis metaphysica*, Δ, 26, 1023b 29-32 où la relation de l'universel vis-à-vis de ce dont il se prédique est analysée en termes d'unité et de totalité.

8. *Aristotelis 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 liés aux différentes façons de le dire, même si cette tâche est rendue plus difficile par l'amitié pour ceux qui ont introduit les Formes] ». Sur vérité et amitié en ce début de chapitre, cf. L. TARAN, « *Amicus Plato sed magis amica veritas*. From Plato and Aristotle to Cervantes », *Antike und Abendland* 30 (1984), p. 93-124.

9. La première étant directe, la deuxième filtrée par l'enseignement délivré par Cratyle, un héraclitéen radical dont le portrait aussi bien chez Aristote que chez Platon présente des traits caricaturaux (d'après le premier – *Aristotelis Metaphysica* Γ, éd. M. HECQUET-DEVIENNE, Peeters, Louvain-la-Neuve 2008, 5, 1010a 10-15 –, Cratyle ne s'exprimait qu'en bougeant le doigt; il est affublé, chez le second – *Platonis Cratylus*, E. A. DUKE, W. F. HICKEN, W. S. M. NICOLL, D. B. ROBINSON et J. C. G. STRACHAN (éd.), Clarendon Press, Oxford 1995, 429e 5 –, d'un patronyme à l'allure de calembour : σμικρῶνος, que l'on traduira sans souci de littéralité, « fils de minus », ce qui pour quelqu'un qui s'appelle Κρατύλος, « fortiche », est tout un programme).

10. Nous avons lu et commenté en quelque détail *Aristotelis Metaphysica*, A, 6, 987a 32 - 987b 14 (ce chapitre a été récemment étudié par C. STEEL, « Plato as seen by Aristotle *Metaphysics* A 6 », dans C. STEEL (éd.), *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*, Oxford University Press, Oxford 2012, p. 167-200); M, 4, 1078b 9-16 et 27-34 (cf. M. NARCY, « Rendre à Socrate... ou à Démocrite? (Aristote, *Métaphysique*, M, 4, 1078b 17-31) », dans G. GIANNANTONI et M. NARCY (éd.), *Lezioni socratiche*, Bibliopolis, Naples 1997, p. 81-96); M, 9, 1086a 31 - 1086b 11 (cf. L. GAZZIERO, *Rationes ex machina. La micrologie à l'âge de l'industrie de l'argument*, Vrin, Paris 2008, p. 145-151). Pour les trois, cf. également L. M. CASTELLI, « Universals, Particulars and Aristotle's Criticism of Plato's Forms », dans R. CHIARADONNA et G. GALLUZZO (éd.), *Universals in Ancient Philosophy*, Edizioni della Normale, Pise 2013, p. 139-184. Rappelons que le troisième des quatre tomes des *Socratis et Socraticorum reliquiae*, éd. G. GIANNANTONI, Bibliopolis, Naples 1990-1991 est consacré à Aristote témoin de Socrate (le lecteur francophone peut également consulter T. DEMAN, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Les Belles Lettres, Paris 1942). La bibliographie étant très riche (celle que nous avons distribuée comptait à elle tout seule quelque cent cinquante titres), ici on signalera au moins : G. GIANNANTONI, « Socrate nella *Metafisica* di Aristotele », dans A. BAUSOLA et G. REALE (éd.), *Aristotele. Perché la metafisica*, Vita e Pensiero, Milan 1994, p. 431-449; W. J. PRIOR, « Socrates Metaphysician », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27 (2004), p. 1-14, ainsi que 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*, Bibliopolis, Naples 2008, p. 337-349.

ne lui reconnaissait pas une existence indépendante de ce dont il se prédique en commun<sup>11</sup>. Ce qui sera plutôt le cas des platoniciens qui, après les avoir séparés (M, 4, 1078b 31 ; M, 9, 1086b 10), appelleront Idées (M, 4, 1078b 31-32) les universaux que la sagacité de Socrate avait permis d'atteindre dans un domaine au moins, celui de l'éthique (A, 6, 987b 1-4 ; M, 4, 1078b 17-19)<sup>12</sup>. Or, qu'est-ce qui a bien pu pousser Platon et les platoniciens à postuler des entités ontologiquement

11. Comme il ressortira par la suite, nous considérons ici que la notion de χωρισμός coïncide, pour autant qu'elle intervient dans la critique aristotélicienne des Idées, avec le fait de posséder une existence comparable à celle des particuliers (cet homme-ci ou cet homme-là). Elle demeure en réalité – comme bien d'autres notions chez Aristote – un πολλαχῶς λεγόμενον. Ce qui explique, du moins en partie, la grande disparité de vues que l'on rencontre chez les interprètes. Encore que relativement ancien, l'article de J. D. MABBOTT, « Aristotle and the ΧΩΡΙΣΜΟΣ of Plato », *The Classical Quarterly* 20 (1926), p. 72-79, demeure un excellent point de départ pour étudier le problème ; tout comme la monographie de C. H. CHEN, *Das Chorismos-Problem bei Aristoteles*, Limbach, Berlin 1940 (une deuxième monographie, plus récente, étant celle de L. SPELLMAN, *Substance and Separation in Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995). Deux textes à peu près contemporains de M.-D. PHILIPPE gardent eux aussi tout leur intérêt, le premier surtout : à savoir, M.-D. PHILIPPE, « Ἀφαίρεσις, πρόσθεσις, χωρίζειν dans la philosophie d'Aristote », *Revue thomiste* 48 (1948), p. 461-479 et « La participation dans la philosophie d'Aristote », *Revue thomiste* 49.2 (1949), p. 254-277. Le lecteur francophone pourra également consulter 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*, Publications universitaires de Louvain, Louvain 1955, p. 119-139, et R. DUFOUR, « La séparation chez Aristote », *Les études philosophiques* 1 (1999), p. 47-66. À côté d'autres études spécialement consacrées à la notion (cf., e.g., M. GIANNI, « Aristotele e la nozione di separazione », *Annali del Dipartimento di filosofia dell'Università di Firenze* 3 [1987], p. 229-251 ou encore 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), on mentionnera surtout la controverse entre G. FINE et D. R. MORRISON dans les premières livraisons des *Oxford Studies in Ancient Philosophy* : G. FINE, « Separation », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984), p. 31-87 ; D. R. MORRISON, « Separation in Aristotle's *Metaphysics* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985), p. 125-157, et « χωριστός in Aristotle », *Harvard Studies in Classical Philology* 89 (1985), p. 89-105 ; G. FINE, « Separation : A Reply to Morrison », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985), p. 159-165 ; D. R. MORRISON, « Separation : a Reply to Fine », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985), p. 167-173. Parmi les chapitres d'ouvrages rappelons au moins « Separation » dans E. G. KATAYAMA, *Aristotle on Artifacts : A Metaphysical Puzzle*, State University of New York Press, Albany 1999, p. 29-40.

12. Problématique ou pas, l'identification des Idées et des universaux semble aller de soi pour Aristote : « ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποιεῖ οὐδὲ τοὺς ὀρισμούς· οἱ δ' ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν, ὥστε συνέβαινεν αὐτοῖς σχεδὸν τῷ αὐτῷ λόγῳ πάντων ἰδέας εἶναι τῶν καθόλου λεγομένων [or, Socrate ne faisait ni des universels ni des définitions des entités séparées ; alors qu'ils <les> séparaient et donnaient à de telles entités le nom d'Idées ; aussi, ils en sont venus à poser, par le même raisonnement, qu'il y a des Idées d'à peu près tout ce qui se dit d'universel] » (*Aristotelis metaphysica*, M, 4, 1078b 30-34). La parenté des Idées et des universels est également évoquée au début du livre Eta : « τῷ δὲ καθόλου καὶ τῷ γένει καὶ αἱ ἰδέαι συνάπτουσιν (κατὰ τὸν αὐτὸν γὰρ λόγον οὐσαὶ δοκοῦσιν εἶναι) [P.-M. MOREL, *Aristote. Metaphysique Eta*, Vrin, Paris 2015, p. 63 : or, à l'universel et au genre se rattachent aussi les Idées (c'est en vertu du même raisonnement, en effet, qu'elles sont réputées être substances] » (*Aristotelis metaphysica*, H, 1, 1042a 15-16). Comme le résume de façon très perspicace A. CODE, « Philosophical Method in Aristotle's *On Ideas* », *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2 (1998), p. 198 : « what is under dispute is not whether there are universals, but whether these universals are ideas [ce qui est controversé n'est pas la question de savoir s'il y a des universaux, mais celle de savoir si ces universaux sont des Idées] ».

plus robustes que les universaux recherchés par Socrate ? C'est là qu'intervient la deuxième filiation que nous venons d'évoquer : persuadés de la vérité des thèses d'Héraclite – à savoir que les réalités sensibles sont emportées dans un flux et qu'elles s'écoulent sans cesse, ce qui rend leur connaissance impossible (A, 6, 987a 32 - 987b1 ; M, 4, 1078b 12-16) – Platon et les platoniciens ont eu recours à d'autres réalités, qui existeraient en plus et à côté des réalités sensibles (M, 4, 1078b 15-16).

Il ne fait pas de doute qu'Aristote prend parti, en l'occurrence, pour Socrate, dont il a salué à la fois l'intérêt fondateur pour l'universel et loué la sobriété ou la parcimonie ontologique<sup>13</sup>. Il dénonce, en revanche, le tournant idéaliste de ceux qui, au lieu de se contenter de différencier l'universel des particuliers, comme l'avait fait Socrate, en ont fait quelque chose de séparé : « τοῦτο δέ, [...], ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοὺς ὀρισμούς, 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 ἐστὶν [Socrate a mis <tout> 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 clairement <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] » (M, 9, 1086b 2-7). On peut donc conclure que, d'après Aristote du moins, les partisans des Idées n'étaient pas les premiers à considérer l'universel à part de la multiplicité. Il leur reviendrait, en revanche, d'avoir fait de la séparation la manière dont l'universel existe en dehors de la pluralité dont il constitue l'unité.

Sur la base de cette première reconnaissance à même les textes, nous nous sommes efforcés de répondre à un certain nombre de questions. Les deux principales étant : premièrement, s'il est vrai que le χωρισμός constitue la seule alternative à l'instabilité des réalités en devenir<sup>14</sup>, à quel type d'entités cette séparation aboutit-elle ? Deuxièmement, qu'est qu'il y a de bien malencontreux dans cette séparation pour qu'Aristote en fasse la racine de tous les inconvénients dont souffrirait la doctrine des Idées<sup>15</sup> ?

13. On se souviendra que l'une des attaques les plus sévères qu'Aristote adresse aux partisans des Idées est qu'ils redoublent de façon absurde le nombre des étants (*Aristotelis metaphysica*, A, 9, 992a 26-27 ; B, 2, 997b 5-12). Ce qui est le reflet d'une comptabilité aberrante qui multiplie les êtres comme s'il était plus aisé de les compter lorsqu'ils sont plus nombreux que lorsqu'ils sont moins nombreux (*Aristotelis metaphysica*, A, 9, 990a 34 - 990b 8). L'objection a été étudiée aussi en détail qu'on peut le souhaiter dans 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.

14. L'affirmation peut paraître – de prime abord – quelque peu péremptoire, mais elle n'est pas dépourvue de fondement. Cf. notamment *Aristotelis metaphysica*, M, 9, 1086b 7-9 : « οἱ δ' ὡς ἀναγκαῖον, εἴπερ ἔσονταί τινες οὐσίαι παρὰ τὰς αἰσθητὰς καὶ ῥεούσας, χωριστὰς εἶναι [s'il y a des substances à part des sensibles, qui sont dans un flux, il est nécessaire, pour eux, qu'elles soient séparées] ».

15. Cette affirmation aussi peut paraître quelque peu excessive, mais elle non plus n'est pas sans fondement dans les textes. À côté d'*Aristotelis metaphysica*, M, 9, 1086b 2-7, que nous venons de citer et qui est assez explicite en ce sens, on évoquera également M, 9, 1085a 23-29 où Aristote revient sur la racine commune des difficultés dans lesquelles versent les doctrines académiciennes des nombres et des grandeurs (πάντων δὲ κοινὸν τούτων) et qui est analogue à celle qui consiste à traiter les genres

Aristote – tout comme Platon d’ailleurs – n’a pas posé explicitement les deux questions. Il y a toutefois non seulement de quoi les formuler, mais aussi de quoi leur apporter une réponse en s’autorisant, sans trop les tirer, d’un certain nombre de textes tirés du corpus de l’un et de l’autre.

En dépit du fait que Platon dénonçait – encore que de manière passablement détournée et non sans ironie<sup>16</sup> – l’amalgame des Idées et des particuliers, Aristote semble l’avoir fondamentalement repris à son compte ; il en a même fait la cheville ouvrière de son rejet des Formes séparées. Aussi, si l’on pose la question de savoir ce qu’ont en commun les objections que Platon prêtait au personnage éponyme dans la première partie du *Parménide*<sup>17</sup>, d’une part, et, d’autre part, les critiques

---

comme des Idées (ὅπερ ἐπὶ τῶν εἰδῶν τῶν ὡς γένους συμβαίνει διαπορεῖν). De fait, lorsqu’on ne sépare pas l’universel, il n’y a pas de problème (τοῦτο γὰρ μὴ χωριστοῦ μὲν ὄντος οὐδεμίαν ποιήσει ἀπορίαν), alors que – lorsqu’on le sépare comme le font les platoniciens – on se rend la vie difficile si ce n’est impossible (χωριστοῦ δέ, ὥσπερ οἱ ταῦτα λέγοντές φασι, τοῦ ἐνός καὶ τῶν ἀριθμῶν οὐ ῥάδιον λῦσαι, εἰ μὴ ῥάδιον δεῖ λέγειν τὸ ἀδύνατον).

16. Même si on laisse de côté les questions très débattues de l’unité du dialogue ainsi que et surtout de sa finalité (questions que nous avons abordées en quelque détail à partir des matériaux rassemblés en vue d’une publication récente, à savoir L. GAZZIERO, « ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς » (*Platonis Parmenides*, 132a 1 - 132b 2). Voir les Idées avec son âme et le “Troisième homme” de Platon », *Revue de Philosophie Ancienne* 32 (2014), p. 35-85 ; questions au sujet desquelles vaut encore et toujours ce que R. KLIBANSKY écrivait il y a quelque soixante ans au tout début de son « Plato’s *Parmenides* in the Middle Ages and the Renaissance », *Mediaeval and Renaissance Studies* 1 (1943), p. 281 : « No other Platonic dialogue, perhaps no other philosophical work, has undergone such strange vicissitudes as the *Parmenides*. Considered by one group of exegetes as a mere exercise in dialectic, regarded by another as an important contribution to the theory of ideas, rejected by some as spurious, viewed by a few as a humorous parody, and extolled by many as the supreme expression of Platonic theology, its character was no less disputed in the schools of Antiquity than among modern interpreters », on conviendra aisément que plus d’un aspect de la mise en scène du *Parménide* peut laisser le lecteur perplexe : depuis l’improbable date dramatique jusqu’au choix des personnages – qui ne brillent pas pour leur crédibilité philosophique – qui se seraient relayés le récit d’un entretien – qu’on lit de troisième main – qui aurait eu lieu entre un Parménide désormais vieillissant et un Socrate plus précoce dans son attachement aux Idées qu’on aurait pu le croire, moins inspiré cependant dans son rôle, tout aussi atypique, de répondant plutôt que de questionneur.

17. Nous avons consacré les séances du 2 et 9 mars 2015 à une lecture commentée de *Platonis Parmenides*, éd. C. MORESCHINI, Edizioni dell’Ateneo, Rome 1966, 127a 7 (ἔφη δὲ δὴ ὁ Ἄντιφῶν λέγειν τὸν Πυθόδορον ὅτι κτλ., où débute le récit du premier échange entre Socrate et Zénon, prélude de celui avec Parménide) - 135e 4 (οὗτος, εἶπεν, ὄνπερ ἤκουσας Ζήνωνος κτλ., où s’achève le réquisitoire de Parménide contre les Formes avec la revendication – à première vue paradoxale – de l’exigence de postuler leur existence). À partir de la considération d’un certain nombre d’indices internes et externes, nous avons repris la suggestion selon laquelle l’arsenal déployé contre l’hypothèse des Idées ne sanctionne pas son naufrage (aux nombreuses nuances près, il s’agit de la ligne interprétative inaugurée par J. WAHL, *Étude sur le Parménide de Platon*, F. RIEDER, Paris 1926, p. 31 et 35 ; F. M. CORNFORD, *Plato and Parmenides. Parmenides’ « Way of truth » and Plato’s Parmenides*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1939, p. 86-87 ; H. CHERNISS, *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*, J. HOPKINS Press, Baltimore 1944, p. 292-298 et 536 ; D. ROSS, *Plato’s Theory of Ideas*, Clarendon Press, Oxford 1951, p. 87-89). Si les Formes ne sortent pas renforcées de cette ordalie, on aurait toutefois tort de penser que la croyance dans leur existence s’en trouve ébranlée. Parmi les indices externes militant en faveur d’un bilan critique plutôt mitigé du réquisitoire parménidéen, mentionnons au moins les deux qui paraissent évoquer la passe d’armes du *Parménide*. En premier lieu, *Platonis Timaeus*, éd. A. RIVAUD, Les Belles Lettres, Paris 1925, 51b 7 - 51d 2, où, tout en reconnaissant la légitimité d’une



qu'Aristote adresse aux partisans des Idées, on ne s'éloignera pas de la vérité en répondant que c'est justement le fait de considérer d'un seul tenant les particuliers sensibles et leurs contreparties intelligibles.

Le rappel de l'hypothèse des Idées au début du dialogue platonicien<sup>18</sup> permet à Socrate de déjouer – pour un temps au moins – les arguments de Zénon contre la multiplicité en les reléguant dans une région de l'être, celle des réalités en devenir, qui – précisément – n'est pas celle des Formes, lesquelles se trouveraient par là-même soustraites aux paradoxes qui affectent les sensibles. Les Idées permettent donc de relativiser ou de régionaliser les paradoxes soulevés par Zénon : les choses d'ici-bas peuvent présenter des caractères tout à fait contradictoires<sup>19</sup>. Il n'y a là

---

mise à l'épreuve de l'hypothèse des Idées, le personnage éponyme lui accorde cependant une place assez modeste dans son exposé, voire même accessoire (il s'agit, comme il est dit en 51c 7, d'un simple *πάρρηγον*) : aucune des preuves à charge de l'hypothèse des Idées n'est reprise et c'est une instruction subsidiaire ou de substitution qui permet de classer sans suite les soupçons à son encontre en mobilisant la distinction entre sensible et intelligible qui n'est autre que celle invoquée par le jeune Socrate au début du *Parménide* dès lors qu'il introduit l'hypothèse des Idées afin de contourner les paradoxes zénoniens de la multiplicité. En second lieu, *Platonis Philebus*, éd. A. DIÈS, Les Belles Lettres, Paris 1941, 14c 7 - 15c 3, où les apories liées à l'unité et à la multiplicité dans les particuliers et dans les Idées – apories évoquées dans des termes très proches de ceux qu'on peut lire au début de notre dialogue – ne sont pas moins présentées comme une cause d'embarras (15c 2 : ἀπάσης ἀπορίας αἴτια) que comme une ressource précieuse (15c 2 : εὐπορίας <αἴτια>), à condition – bien entendu – de les négocier correctement (15c 2 : καλῶς ὁμολογηθέντα). Parmi les indices internes, rappelons les deux principaux. En premier lieu, les critiques que le personnage éponyme adresse à son jeune partenaire de discussion, tout nombreuses et variées qu'elles soient par ailleurs, n'aboutissent pas au rejet de l'hypothèse des Idées. Bien au contraire, sa valeur épistémologique, voire la nécessité de cette hypothèse est revendiquée par Parménide lui-même : se détourner des Formes revient à priver la pensée de toute possibilité de se donner un objet ainsi qu'à détruire le fondement de la dialectique et de sa pratique, autant dire de la philosophie elle-même (*Platonis Parmenides*, 135b 5 - 135c 6). En second lieu, non seulement Parménide rappelle que l'hypothèse des Idées constitue la condition *sine qua non* de la pensée et du discours, mais encore il aide Socrate à identifier l'origine des difficultés dans lesquelles il l'a plongé. Et, de son propre avis, ces apories embarrassent le jeune Socrate moins parce qu'elles sont inhérentes à la doctrine des Idées et donc inconvertibles, voire insurmontables, que parce qu'il n'est pas assez expérimenté pour les déjouer ou qu'il s'y est pris trop tôt pour le faire. Ces difficultés tiennent donc moins au fait que les Formes posent davantage de problèmes qu'elle ne permettent d'en résoudre, qu'au fait que Socrate s'est attaqué à ces problèmes trop jeune et sans le bagage ou l'entraînement nécessaires à les résoudre (*Platonis Parmenides*, 130e 1-4 et 135c 8 - 135d).

18. *Platonis Parmenides*, 128e 5 - 129a 3 : « <Σωκράτης> οὐ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ' [129a] αὐτὸ εἶδος τι ὁμοιότητος, καὶ τῶ τοιοῦτῳ αὐτὸ ἄλλο τι ἐναντίον, ὃ ἔστιν ἀνόμοιον· τοῦτοι δὲ δυοῖν ὄντοι καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τᾶλλα ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν μεταλαμβάνειν ; καὶ τὰ μὲν τῆς ὁμοιότητος μεταλαμβάνοντα ὅμοια γίνεσθαι ταύτη τε καὶ κατὰ τοσοῦτον ὅσον ἂν μεταλαμβάνῃ, τὰ δὲ τῆς ἀνομοιότητος ἀνόμοια, τὰ δὲ ἀμφοτέρων ἀμφοτέρα ; [L. BRISSON, *Platon. Parménide*, Flammarion, Paris 1999, p. 90 : « <Socrate > ne partages-tu pas ces convictions : il y a une Forme en soi de la Ressemblance ; une telle Forme a pour contraire ce qu'est la Dissemblance ; les choses dont nous disons qu'elles sont multiples, moi, toi ou autre chose, participent à ces deux Formes qui sont véritablement ; et c'est parce qu'elles participent à la Ressemblance et dans la mesure où elles en participent que les choses qui participent à la Ressemblance sont semblables, tandis que les choses qui participent à la Dissemblance sont dissemblables, et que celles qui participent aux deux Formes à la fois sont à la fois semblables et dissemblables] ».

19. Cf. *Platonis Parmenides*, 129a 6 - 129d 6, où Socrate fait remarquer que le même homme, tout unique qu'il soit par rapport à d'autres êtres humains, apparaît multiple lorsqu'on considère qu'il a

rien de bien étonnant. Ce qui étonnerait Socrate – ce qui, de fait, va l'étonner dans la suite du dialogue – ce serait plutôt de retrouver au niveau des Idées les mêmes contradictions que tout un chacun peut constater au niveau du monde de l'expérience. C'est le sens du défi qu'il lance – en 129e 3 -130a 2 – avant de céder la parole au personnage qui donne au dialogue son titre : « ταῦτα δὲ ἀνδρείως μὲν πάνυ ἠγοῦμαι πεπραγματεῦσθαι· πολὺ μεντᾶν ὧδε μᾶλλον, ὡς λέγω, ἀγασθειήν εἴ τις ἔχοι τὴν αὐτὴν ταύτην ἀπορίαν ἐν αὐτοῖς τοῖς εἶδεσι [130a] παντοδαπῶς πλεκομένην, ὥσπερ ἐν τοῖς ὁρωμένοις διήλθετε, οὕτως καὶ ἐν τοῖς λογισμῶι λαμβανομένοις ἐπιδείξει [L. Brisson, *Platon. Parménide*, p. 92 : ton argumentation, tu la conduis avec une belle et mâle vigueur, mais avec combien plus de plaisir encore, je le répète, j'applaudirais celui qui saurait montrer comment cette même difficulté se retrouve entrelacée de toute sorte de façons au niveau même des Formes, et qui démontrerait que cette difficulté que vous, Parménide et toi, Zénon, avez décrite en détail au niveau des objets visibles, se manifeste aussi de la même façon au niveau des objets que saisit la raison] ». Or, Parménide relève le défi de Socrate et fait précisément ce que celui-ci sommat Zénon d'accomplir, à savoir faire remonter au niveau des Idées les paradoxes qu'il pensait avoir circonscrits au domaine des particuliers sensibles<sup>20</sup>. Cela se traduit par une batterie de difficultés que Parménide soulève et qui partagent un même présupposé. De fait, ce qui confère à ces apories leur allure contraignante, et plus précisément, ce qui leur assure d'être formulées dans des termes qui rendent leur solution impossible, tient au fait que, tout séparées qu'elles soient des individus matériels, les Formes sont traitées à leur tour comme des réalités physiques. Tout comme celles-ci, les Idées ne sauraient ni être séparées d'elles-mêmes ni se trouver en même temps en plusieurs endroits, de même qu'elles ne sauraient être communes aux plusieurs sinon à la façon d'un tout corporel dont chacun posséderait alternativement l'intégralité ou une partie; elles peuvent, en revanche, être comptées en plus et à côté des particuliers, leur ressembler et se ressembler entre elles, etc.

---

plusieurs membres, tout comme il apparaît différent de lui-même pour peu qu'on observe que son côté droit n'est pas son côté gauche et qu'il n'est pas le même si on le regarde de front ou de dos, etc. 20. Le point de départ de ce tour de force dialectique est un deuxième rappel de l'hypothèse des Idées dont le vocabulaire est très significatif en ce qu'il introduit le registre de la séparation (Formes et particuliers sont χωρίς, à part les unes des autres) : « <Παρμενίδης> καὶ μοι εἰπέ, αὐτὸς σὺ οὕτω διήρησαι ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἶδη αὐτὰ ἅττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα; καὶ τί σοι δοκεῖ εἶναι αὐτὴ ὁμοίότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοίότητος ἔχομεν, καὶ ἐν δὴ καὶ πολλὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ Ζήνωνος ἤκουες; <Σωκράτης> ἔμοιγε, φάναι τὸν Σωκράτη [L. BRISSON, *Platon. Parménide*, p. 92 : <Parménide :> et dis-moi, as-tu fait toi-même la distinction dont tu parles, mettant d'un côté ce que tu appelles les Formes en soi et d'un autre côté les choses qui en participent? Et te semble-t-il qu'il y ait une Ressemblance en soi distincte de la ressemblance que nous avons en nous, et qu'il en va de même pour l'Unité, pour la Pluralité et pour toutes les choses que Zénon vient d'évoquer? <Socrate :> en ce qui me concerne, je le reconnais, répondit Socrate] » (*Platonis Parmenides*, 130b 1-6). Au sujet de la « séparation », telle qu'elle est préfigurée chez Platon, cf. G. VLASTOS, « "Separation" in Plato », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5 (1987), p. 186-197 et D. T. DEVEREUX, « Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12 (1994), p. 63-90.

Ce présupposé est clairement à l'œuvre dans les apories méréologiques qui ouvrent le réquisitoire contre les Formes<sup>21</sup>. La participation des particuliers aux Formes ne diffère en rien de la participation des particuliers entre eux : seul un corps matériel peut être donné en partage ou bien tout entier ou bien en plusieurs morceaux, seuls des individus matériels et leurs parties peuvent avoir une taille et être plus grands ou plus petits que les autres, etc. Si bien que l'alternative binaire sur laquelle repose le dilemme de la participation<sup>22</sup>, à savoir qu'il n'est possible de participer qu'à l'Idée tout entière ou bien à l'une de ses parties, n'a de sens que si la Forme est traitée comme quelque chose d'aussi concret que les réalités visibles et tangibles qui nous entourent.

Ce présupposé est formulé en toutes lettres dans l'un des arguments avancés par Parménide<sup>23</sup>, même si cela est trop souvent passé sous silence dans la littérature secondaire<sup>24</sup>. De fait, la remontée à l'infini par laquelle l'unité de l'Idée (en

---

21. La séquence est ouverte par un troisième rappel de l'hypothèse des Idées et notamment de l'éponymie qui les lie aux réalités qui en participent (cf. *Platonis Parmenides*, 130e 4 et sq.).

22. C'est Socrate lui-même qui est amené à reconnaître qu'il n'y a pas d'autres possibilités : « και πῶς ἄν; », répond-il, en effet, à Parménide qui lui demande si une « autre participation » – en plus de celle prise dans l'alternative du tout et des parties – est-elle possible : « οὐκοῦν ἦτοι ὄλου τοῦ εἶδος ἢ μέρους ἕκαστον τὸ μεταλαμβάνον μεταλαμβάνει; ἢ ἄλλη τις ἄν μετάληψις χωρὶς τούτου γένοιτο; » (*Platonis Parmenides*, 131a 4-6).

23. Cf. *Platonis Parmenides*, 132a 1 - 132b 1 : « <Παρμενίδης> οἶμαί σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἐν ἕκαστον εἶδος οἶεσθαι εἶναι· ὅταν πόλλ' ἄττα μεγάλα δόξῃ σοι εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἢ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἐν τὸ μέγα ἡγήῃ εἶναι. <Σωκράτης> ἀληθῆ λέγεις, φάναι. <Παρμενίδης> τί δ' αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τᾶλλα τὰ μεγάλα ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς, οὐχὶ ἐν τὶ αὐτὸ μέγα φανεῖται, ᾧ ταῦτα πάντα ἀνάγκη μεγάλα φαίνεσθαι; <Σωκράτης> ἔουκεν. <Παρμενίδης> ἄλλο ἄρα εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται, παρ' αὐτὸ τε τὸ μέγεθος γεγονὸς καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ· καὶ ἐπὶ τούτοις αὐτῶν πᾶσιν [132b 1] ἕτερον, ᾧ ταῦτα πάντα μεγάλα ἔσται· καὶ οὐκέτι δὴ ἐν ἕκαστόν σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἄπειρα τὸ πλῆθος [<Parménide > : "je pense que tu penses que chaque Forme est une à partir de cela : chaque fois qu'il te semble que plusieurs choses sont grandes, il te semble également – à toi qui les embrasses toutes du regard – qu'un certain aspect unique est le même. À partir de là tu estimes que le Grand est un". <Socrate > : "tu dis vrai" répondit-il. <Parménide > : "or, qu'en est-il du Grand lui-même et des autres choses grandes si de la même manière tu les regardes tous par ton âme ? n'est-ce pas qu'à nouveau quelque chose d'unique apparaîtra grand, en vertu duquel il est nécessaire que toutes ces choses apparaissent grandes?" <Socrate > : "semble-t-il". <Parménide > : "une autre Forme de grandeur fera donc son apparition, surgissant à part de la grandeur en soi et des choses qui participent de la grandeur en soi, ainsi qu'une autre <Forme>, à nouveau, en plus de toutes celles-là, par laquelle toutes ces choses seront grandes. Aussi chacune de tes Formes ne sera pas unique mais plusieurs à l'infini"] ».

24. Il est peut-être indélicat de pointer du doigt quelqu'un en particulier, mais – s'il fallait à tout prix déterminer quelle est la part de responsabilité de chacun dans cette affaire – rappelons que, au nom d'un parti pris déductiviste qui l'a amené à infliger à l'argument une structure inférentielle plutôt que récursive, G. Vlastos n'a pas fait grand cas dans sa reconstruction de la clause que nous allons évoquer de suite, à savoir l'« ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς [si de la même manière tu les regardes tous <i.e. le Grand lui-même et les autres choses grandes> par ton âme] » qu'on lit en 132a 5-6. Pire, le ὡσαύτως sera amputé à terme de sa traduction. Aussi, dans la contribution qui se veut pourtant la plus respectueuse de la lettre du texte (G. VLASTOS, « Plato's "Third Man" Argument (*Parmenides* 132a 1 - 132b 2). Text and Logic », *The Philosophical Quarterly* 19 [1969], p. 291), l'adverbe a tout simplement disparu. Ce qui non seulement compromet l'intelligibilité de l'argument, mais encore et surtout occulte le présupposé (la confusion entre les Formes et les particuliers qui participent des Formes) sur lequel ce dernier repose en dernier ressort.

l'occurrence, l'Idée de Grandeur) se trouve compromise repose tout entière sur la clause « ἐὰν ὠσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδης [si de la même manière tu les regardes tous <i.e. le Grand lui-même et les autres choses grandes> par ton âme] », qui se porte garante de l'enchaînement des différentes étapes de l'argument, lequel consiste dès lors à répéter la même opération par laquelle on rassemble dans une vue d'ensemble une pluralité de choses en fonction d'une détermination commune. Au demeurant, si on ne regardait pas la Forme et les particuliers de la même façon (ὠσαύτως), comment déclencher la dérive inflationniste qui entraîne, récursivement, la position d'une deuxième Idée, puis d'une nouvelle, puis d'une autre encore et ainsi de suite à l'infini ? Cette suggestion – quelque pernicieuse qu'elle soit par ailleurs – porte tout le poids de l'argument dans la mesure où elle est appelée à assurer la continuité entre ce qui s'est manifesté au niveau de l'inspection des sensibles et ce qui va se manifester en élargissant cette opération synoptique aux Formes elles-mêmes, pour peu qu'on regarde les uns et les autres de la même manière !

Or, il y a au moins un platonicien qui a vu les Idées de cette façon, à savoir comme des réalités qui, si tant est qu'elles existent, existent à la façon des particuliers sensibles. Ce platonicien est naturellement Aristote, chez qui l'assimilation des Idées et des substances sensibles constitue le levier des reproches récurrents qu'il a formulés à l'encontre de la doctrine des Formes. Plus précisément, si l'on distingue – non sans fondement, quoique de manière un peu schématique – deux grandes familles d'objections dans la critique aristotélicienne des Idées, à savoir – d'une part – les apories liées à leur existence (lesquelles visent à saper le fondement de la doctrine, qui s'avère dès lors tout simplement incapable de démontrer qu'elle a un objet) et – d'autre part – les apories liées moins à l'existence elle-même des Idées qu'à leur relation avec les particuliers (lesquelles visent à abolir la possibilité de faire appel aux Idées pour expliquer quoi que ce soit en termes de participation, présence ou encore imitation des unes par rapport aux autres)<sup>25</sup>, il est tout à fait plausible de penser que la première famille fait intervenir – à tous les coups – cette assimilation des Formes et des substances matérielles. Il s'agit – autrement dit – de la condition suffisante (soit par elle-même, soit sur la base de considérations qui lui sont solidaires) pour faire dérailler l'hypothèse des Idées. En l'occurrence, Aristote peut difficilement être accusé d'avoir mâché ses mots : concis, oui, à son ordinaire – obscur, non.

25. On résumera cette distinction en détournant un célèbre trait pascalien (*Pensées*, éd. P. SELLIER, Mercure de France, Paris 1976, p. 445 [887]) : « Platon incertain et inutile ». « Incertain », dans la mesure où il postule des réalités, les Idées, dont il ne parvient pas à prouver qu'elles existent ; « inutile », puisque même si de telles entités existent de la façon dont il le dit, elles ne contribueraient pas grand-chose à notre gouverne ou à notre connaissance du monde d'ici-bas. Puisqu'ils épousent bien, au niveau de la division du travail exégétique, cette dualité, rappelons deux textes de F. FRONTEROTTA qu'on peut prendre comme points de repère macroscopiques au sein de la très vaste littérature secondaire (au sujet de laquelle, cf. les indications fournies plus bas, note 32) : F. FRONTEROTTA, « “Les Formes n'existent pas de la façon dont il le dit”. La critique aristotélicienne de Platon », dans J. F. PRADEAU (éd.), *Platon. Les formes intelligibles*, PUF, Paris 2001, p. 129-154 et « La critica aristotelica alla funzione causale delle Idee platoniche : *Metafisica* A 9, 991a 8 - 991b 9 », dans F. FRONTEROTTA (éd.), *La scienza e la causa a partire dalla Metafisica di Aristotele*, Bibliopolis, Naples 2010, p. 93-119.

Selon un paradoxe qui n'en est un qu'en apparence, ce qu'Aristote sanctionne chez les partisans des Idées – le vice rédhibitoire qui entraîne à lui tout seul le rejet de la doctrine en question – n'est autre que ce qu'il est prêt à leur accorder. Autant dire, le dilemme des partisans des Idées est qu'ils ont tort et raison à la fois et – surtout – qu'ils ont tort parce qu'ils ont raison : « οἱ τὰ εἶδη λέγοντες τῇ μὲν ὀρθῶς λέγουσι χωρίζοντες αὐτά, εἴπερ οὐσίαι εἰσὶ, τῇ δ' οὐκ ὀρθῶς, ὅτι τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν εἶδος λέγουσιν [ceux qui disent qu'il y a des Idées ont raison et tort à la fois. Ils ont raison de dire qu'elles sont séparées, puisqu'elles sont des substances ; mais ils ont tort, parce qu'ils font de l'Idée l'unité d'une multiplicité] » (*Aristotelis metaphysica*, Z, 16, 1040b 27-30). Or, qu'est-ce qui permet de dire pourquoi au juste les partisans des Idées ont, d'un côté, tort et, de l'autre, raison ? Réponse : la conviction que poser l'existence de quelque chose ou – ce qui, en l'occurrence, revient au même – faire de quelque chose une substance, équivaut à en faire un particulier sensible (peu importe alors qu'il soit éternel ou pas<sup>26</sup>). Si bien que – au tour d'incantation près – c'est précisément ce que les platoniciens font, comme l'indique la suite du passage : « αἴτιον δ' ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀποδοῦναι τίνες αἰ τοιαῦται οὐσίαι αἰ ἄφθαρτοι παρὰ τὰς καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητάς· ποιοῦσιν οὖν τὰς αὐτὰς τῷ εἶδει τοῖς φθαρτοῖς (ταύτας γὰρ ἴσμεν), αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτόϊππον, προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ “αὐτό” [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”] » (*Aristotelis metaphysica*, Z,

---

26. *Aristotelis ethica nicomachea*, I, 6, 1096a 34 - 1096b 5 : « ἀπορήσειε δ' ἂν τις τίποτε καὶ βούλωνται λέγειν αὐτοέκαστον, εἴπερ ἐν τε αὐτοανθρώπῳ καὶ ἐν ἀνθρώπῳ εἷς καὶ ὁ αὐτὸς λόγος ἐστὶν ὁ τοῦ ἀνθρώπου. ἢ γὰρ ἀνθρώπος, οὐδὲν διοίσουσιν· εἰ δ' οὕτως, οὐδ' ἢ ἀγαθόν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῷ αἰδίον εἶναι μᾶλλον ἀγαθὸν ἔσται, εἴπερ μηδὲ λευκότερον τὸ πολυχρόνιον τοῦ ἐφημέρου [R. BODÉUS, *Aristote. Éthique à Nicomaque*, Flammarion, Paris 2004, p. 61 : on peut d'autre part se demander ce que peut bien vouloir dire, en définitive, l'expression “chose en soi”, si tant est que l'“homme en soi” et l'homme se définissent par une seule et même formule, celle de l'homme. Car si l'on considère la chose en tant qu'homme, cela ne fait aucune différence. Et dans ces conditions il n'y a pas non plus à faire la différence à propos du bien si on le considère en tant que tel. Mais ce n'est pas non plus parce qu'il serait éternel qu'un bien serait davantage un bien, si tant est que la blancheur qui dure longtemps n'est pas davantage ce qu'elle est que la blancheur éphémère] ».

16, 1040b 30-34)<sup>27</sup>. Ce qui – tout arbitraire et gratuit que ce soit par ailleurs<sup>28</sup> – est inévitable, pour peu que l'on veuille préserver la notion elle-même de substance : « εἰ μὲν γάρ 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 êtres particuliers le sont, on détruit la substance au sens où nous l'entendons] » (*Aristotelis metaphysica*, M, 10, 1086b 16-19)<sup>29</sup>.

Sur la base de ce présupposé, Aristote développe toute une série d'objections à l'encontre de la doctrine des Idées allant de l'accusation de verser dans une erreur aussi grossière que l'anthropomorphisme religieux<sup>30</sup> à celle de redoubler sans raison

27. Aristote stigmatise volontiers les libertés que les platoniciens prennent avec le langage, qu'ils font tourner la plupart du temps à vide. Aussi, lorsqu'il ne balaie leur propos comme du simple verbiage (cf. *Aristotelis ethica eudemia*, R. R. WALZER, J. M. MINGAY (éd.), Clarendon Press, Oxford 1991, I, 8, 1217b 19-21 : « εἰ δὲ δεῖ συντόμως εἰπεῖν περὶ αὐτῶν, λέγομεν ὅτι πρῶτον μὲν τὸ εἶναι ιδέα μὴ μόνον ἀγαθοῦ ἀλλὰ καὶ ἄλλου ὅτουσιν λέγεται λογικῶς καὶ κενῶς [s'il nous est permis d'exprimer ici très brièvement notre pensée, nous dirons qu'affirmer qu'il y a une Idée non seulement du bien, mais de tout autre chose, c'est parler pour parler et tenir des propos vides] »), il les accuse de se contenter de métaphores poétiques (cf. *Aristotelis metaphysica A*, 9, 991a 20-22 [= M, 5, 1079b 24-27] : « τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ < scilicet τὰ εἶδη > εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τᾶλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορᾶς λέγειν ποιητικᾶς [dire que les Idées sont des paradigmes et que les autres choses en participent c'est parler pour ne rien dire et se payer de métaphores poétiques] »); il leur reproche également de s'amuser à changer de nom aux choses sans se préoccuper de nous dire ce qu'elles sont au juste (cf. *Aristotelis Metaphysica*, A, 6, 987b 7-14 : « οὕτως οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ιδεᾶς προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων [ὁμώνυμα] τοῖς εἶδεσιν. τὴν δὲ μέθεξιν τοῦνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοῦνομα μεταβαλὼν. τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν ἀφείσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν [aussi il a appelé "Idées" de telles choses et il a affirmé que tous les sensibles en sont séparés et qu'ils reçoivent d'elles leur nom. En effet, c'est en raison de leur participation aux Idées que les plusieurs sont synonymes avec les Idées. 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 le chercher] »).

28. Pour Aristote, il n'y a pas plus de raison de séparer les universaux que les accidents de la substance : « οὐδεμία ἀνάγκη ὑπολαμβάνειν τι εἶναι τοῦτο παρὰ ταῦτα, ὅτι ἐν δηλοῖ, οὐδὲν μᾶλλον ἢ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὅσα μὴ τι σημαίνει ἀλλ' ἢ ποιὸν ἢ πρὸς τι ἢ ποιεῖν [il n'est pas plus nécessaire de penser que l'universel est quelque chose à part des choses individuelles, car il indique quelque chose d'unique, que de le penser des autres choses qui ne sont pas quelque chose, mais une qualité, une relation, ou encore une action] » (*Aristotelis analytica posteriora*, I, 24, 85b 18-21).

29. Cf. *Aristotelis metaphysica*, Z, 12, 1037b 27 où il est question de la substance ὡς φαιμέν, à savoir « ἡ οὐσία ἐν τι καὶ τόδε τι σημαίνει, ὡς φαιμέν [la substance signifie, comme nous l'entendons, quelque chose d'un et de concret] ».

30. *Aristotelis metaphysica*, B, 2, 997b 5-12 : « πολλαχῆ δὲ ἐχόντων δυσκολίαν, οὐθενὸς ἕττον ἄτοπον τὸ φάναι μὲν εἶναι τινὰ φύσει παρὰ τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ, ταύτας δὲ τὰς αὐτὰς φάναι τοῖς αἰσθητοῖς πλὴν ὅτι τὰ μὲν αἴδια τὰ δὲ φαρτὰ. αὐτὸ γὰρ ἄνθρωπὸν φασὶν εἶναι καὶ ἵππον καὶ ὕγιαν, ἄλλο δ' οὐδὲν παραπλήσιον ποιοῦντες τοῖς θεοῦ μὲν εἶναι φάσκουσιν ἀνθρωποειδεῖς δὲ· οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐδὲν ἄλλο ἐποίουν ἢ ἀνθρώπους αἰδίους, οὐθ' οὗτοι τὰ εἶδη ἄλλ' ἢ αἰσθητὰ αἴδια (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. 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

le mobilier ontologique du monde<sup>31</sup>, en passant par des travers méréologiques qui rappellent d'assez près ceux que l'on rencontre déjà chez Platon<sup>32</sup>.

Si nous avons passé en revue chacun de ces inconvénients<sup>33</sup>, nous nous sommes cependant arrêtés tout spécialement sur l'un d'entre eux, l'argument qu'Aristote

---

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) ».

31. *Aristotelis metaphysica A*, 9, 990a 34 - 990b 8 (cf. M, 4, 1078b 34 - 1079a 4) : « οἱ δὲ τὰς ἰδέας τιθέμενοι πρῶτον μὲν ζητοῦντες τῶνδὲ τῶν ὄντων λαβεῖν τὰς αἰτίας ἕτερα τούτων ἴσα τὸν ἀριθμὸν ἐκόμισαν, ὥσπερ εἴ τις ἀριθμῆσαι βουλόμενος ἑλαττόνων μὲν ὄντων οἷοιτο μὴ δυνήσεσθαι, πλείω δὲ ποιήσας ἀριθμοῖ· σχεδὸν γὰρ ἴσα ἢ οὐκ ἐλάττω τὰ εἶδη ἐστὶ τούτοις, περὶ ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐκ τούτων ἐπ' ἐκεῖνα προήλθον. καθ' ἕκαστον γὰρ ὁμώνυμόν τι ἐστὶ· καὶ παρὰ τὰς οὐσίας τῶν τε ἄλλων ἐστὶν ἐπὶ πολλῶν ἔν, καὶ ἐπὶ τοῖσδε καὶ ἐπὶ τοῖς αἰδίοις [D. LEFEBVRE, « Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise à *Métaphysique*, A, 9, 990a 34 - b 8, sur le nombre et l'objet des idées », 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. Les Formes en effet sont en nombre presque égales, ou pas inférieures, aux choses loin desquelles, dans leur recherche des causes, ils ont été jusque vers elles, car, pour chaque chose, il y a quelque chose d'homonyme même à part des substances, et des autres choses dont il y a unité d'une multiplicité, à la fois pour les choses qui nous entourent et pour celles qui sont éternelles] ».

32. *Aristotelis metaphysica Z*, 14, 1039a 26 - 1039b 2 : « εἰ γὰρ ἔστι τὰ εἶδη, καὶ τὸ ζῶον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἵππῳ, ἥτοι ἐν καὶ ταῦτόν τῳ ἀριθμῳ ἐστὶν ἢ ἕτερον· τῷ μὲν γὰρ λόγῳ δῆλον ὅτι ἐν· τὸν γὰρ αὐτὸν διέξεισι λόγον ὁ λέγων ἐν ἑκατέρῳ. εἰ οὖν ἐστὶ τις ἀνθρωπος αὐτὸς καθ' αὐτὸν τότε τι καὶ κερχωρισμένον, ἀνάγκη καὶ ἐξ ὧν, οἷον τὸ ζῶον καὶ τὸ δίπουν, τότε τι σημαίνειν καὶ εἶναι χωριστὰ καὶ οὐσίας· ὥστε καὶ τὸ ζῶον. εἰ μὲν οὖν τὸ αὐτὸ καὶ ἐν τῷ ἵππῳ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ, ὥσπερ σὺ σαυτῷ, πῶς τὸ ἐν ἐν τοῖς οὐσι χωρὶς ἐν ἔσται, καὶ διὰ τί οὐ καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἔσται τὸ ζῶον τοῦτο ; [si les Formes existent et que l'animal se trouve dans l'homme et dans le cheval, ou bien il sera numériquement un et le même ou bien différent. Par l'argument que voici, il est manifeste qu'il soit unique : en effet, dans les deux cas, on le définit au moyen de la même définition. S'il y a donc un homme qui est en soi et pour lui-même, un ceci et quelque chose de séparé, il s'ensuit nécessairement que ce qui le constitue, l'animal et le bipède par exemple, soient aussi un ceci, qu'ils soient des choses séparées et des substances. Or, si ce qui est dans le cheval et dans l'homme est un et le même, comme tu l'es par rapport à toi-même, comment pourra-t-il demeurer unique dans des entités qui sont à part <les unes des autres> et pourquoi cet animal ne sera-t-il pas séparé de lui-même ?] ».

33. De même que nous avons étudié les objections plus ponctuelles qu'Aristote associe aux différentes familles d'arguments en faveur de l'hypothèse des Idées dans le réquisitoire qu'on peut lire – à quelques variations mineures près – dans les livres A et M des *Métaphysiques* en A, 9, 990b 8-15 et M, 4, 1079a 4-9 respectivement (« ἔτι δὲ καθ' οὐδὲν τρόπον δείκνυμεν ὅτι ἐστὶ τὰ εἶδη, κατ' οὐθὲνα φαίνεται τούτων· ἐξ ἐνίων μὲν γὰρ οὐκ ἀνάγκη γίνεσθαι συλλογισμόν, ἐξ ἐνίων δὲ καὶ οὐκ ὧν οἰόμεθα τούτων εἶδη γίνεσθαι. κατὰ τε γὰρ τοὺς λόγους τοὺς ἐκ τῶν ἐπιστημῶν εἶδη ἔσται πάντων ὄσων ἐπιστῆμαι εἰσὶ, καὶ κατὰ τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν καὶ τῶν ἀποφάσεων, κατὰ δὲ τὸ νοεῖν τι φθαρέντος τῶν φθαρτῶν· φάντασμα γὰρ τι τούτων ἔστιν [de plus, d'aucune des manières dont nous entreprenons de le prouver ne résulte qu'il y a des Idées. En effet, dans certains cas, le syllogisme ne s'ensuit pas de façon nécessaire ; dans d'autres cas, en revanche, il s'ensuit des Idées même pour des choses pour lesquelles nous pensons qu'il n'y en a pas : des arguments à partir des sciences, qu'il y a des Idées de tout ce dont il y a des sciences ; <des arguments> de l'unité d'une pluralité <qu'il y a des Idées> même de négations ; <des arguments> à partir de la pensée de quelque chose après sa corruption <qu'il y a des Idées> d'entités

le premier – sans en attribuer la paternité à personne (pas plus à ses prédécesseurs ou à ses contemporains qu'à lui-même) – a appelé l'argument du « troisième homme »<sup>34</sup>. Cela pour au moins deux raisons. En premier lieu, il y a tout sujet de croire qu'Aristote devait le tenir pour une objection assez formidable à l'encontre de la promotion des prédicats universels au rang de substances (en gros, nous l'avons assez vu, le trait qui – pour Aristote – fait la spécificité de l'hypothèse des Idées). C'est, en tout état de cause, le spectre du τρίτος ἄνθρωπος seul qu'Aristote agite lorsqu'il évoque – en bloc – les nombreuses difficultés dont à son avis s'encombre l'hypothèse des Formes (*Aristotelis metaphysica*, Z, 13, 1038b 35 - 1039a 3). En second lieu, la conviction que, si les Idées existent, elles existent à la manière des substances sensibles, non seulement joue un rôle capital dans l'économie de l'argument tel que nous pouvons le reconstruire à partir des différentes sources qui nous l'ont transmis<sup>35</sup>, mais encore elle constitue la clé pour résoudre un puzzle

---

qui ont péri (puisque'il en existe une certaine image] »). Une bibliographie de quelque trois cents titres, spécialement consacrée à la critique aristotélicienne des Idées dans les lieux parallèles des livres A et M des *Métaphysiques*, a été distribuée et (dans sa version alphabétique) peut être consultée online à l'adresse : <https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/2808/files/2015/09/BibliogrSept2015.pdf>.

34. Au sujet de l'histoire de l'argument, qu'il nous soit permis de renvoyer à L. GAZZIERO, « “ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς” (*Platonis Parmenides*, 132a 1 - 132b 2). Voir les Idées avec son âme et le “Troisième homme” de Platon » (cité note 14), pour sa préhistoire platonicienne; à L. GAZZIERO, « “καὶ ὅτι ἔστι τις τρίτος ἄνθρωπος” (*Aristotelis sophisticen elenchi*, 22, 178b 36 - 179a 10). Prolégomènes à une histoire ancienne de l'argument du “troisième homme” », *Rhizai*, 7, 2010, p. 181-220, pour son utilisation chez Aristote; à L. GAZZIERO, « “Et quoniam est quis tertius homo”. Argument, exégèse, contresens dans la littérature latine apparentée aux *Sophistici elenchi* d'Aristote », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 80, 2013, p. 7-48, pour ses transformations aux mains des commentateurs de langue et culture latine. Pour le τρίτος ἄνθρωπος des commentateurs de l'Antiquité tardive, cf. D. HUNT, « Plotinus Meets the Third Man », dans J. J. CLEARY (éd.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, University Press, 1997, p. 119-132; J. OPSOMER, « Syrianus on Homonymy and Forms », dans G. VAN RIEL, C. MACÉ et L. VAN CAMPE (éd.), *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*, Leuven University Press, Louvain 2004, p. 31-50, et L. P. GERSON, « Proclus and the Third Man », *Études platoniciennes* 8 (2011), p. 105-118.

35. Comme nous l'avons assez longuement expliqué au cours de la séance du 16 mars 2015, le τρίτος ἄνθρωπος est un excellent cas d'étude dès lors qu'on se tourne vers des sources semi-canoniques afin de reconstituer des faits de discours plus ou moins radicalement indisponibles dans leur version originale. En l'occurrence, même si son cas paraît – à première vue – moins désespéré que celui d'autres pièces de l'Aristote perdu et même si – à coup sûr – sa situation philologique s'est considérablement améliorée depuis quelques années (parmi les progrès, il faut au moins signaler la nouvelle édition, critique, des quelques pages d'intérêt du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise aux *Métaphysiques* d'Aristote que D. HARLFINGER nous a offerte en 1975; on signalera également que la question des deux recensions dans lesquelles ces mêmes pages nous seraient parvenues – tout récemment – a bénéficié des lumières de 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*, Brepols, Turnhout 2014, p. 199-230, ainsi que de celles de L. CALVIÉ, « À propos de l'édition Hayduck du Commentaire d'Alexandre d'Aphrodise à la *Métaphysique* d'Aristote », ou consulter <https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/565/files/2014/09/Article-L.Calvié-2e-ed.pdf>). Il n'en reste pas moins que tout effort de restitution du traité perdu d'Aristote sur les Idées – où on peut lire l'exposé du « troisième homme » de loin le plus informatif – doit se confronter à une équation à plusieurs variables. Le Περὶ ἰδεῶν est un texte qui ne nous est parvenu qu'à travers la tradition indirecte et dont la vocation – pour autant qu'elle se



exégétique à la fois ancien et tenace : à savoir, pour autant que l'on a affaire à un seul et même argument – ce qui, aussi loin que nous pouvons remonter dans le temps, ne fait pas l'unanimité –, comment se fait-il qu'Aristote tantôt l'utilise pour réfuter les philosophes des Idées, tantôt le rejette sous prétexte qu'il s'agit d'un argument fallacieux<sup>36</sup> ? Le présupposé dans lequel nous avons identifié l'un des motifs profonds de l'antiplatonisme d'Aristote – à savoir la particularisation existentielle des universaux – permet à la fois d'expliquer ce qui entraîne le « troisième homme » et ce qui permet de l'éviter. Même s'il est virtuellement impossible de comprendre le fonctionnement exact de l'argument sur la base de ses rares occurrences dans

---

laisse entrevoir – était de traiter d'une doctrine, celle des Idées, au cœur d'un débat qui à la fois le précède et s'en trouve affecté. Aucune de ces variables ne se laisse traiter comme une simple variable d'ajustement et elles sont, qui plus est, liées entre elles. Si on distingue donc – avec les spécialistes de l'ecdotique (on se référera en particulier à un texte de J. IRIGOIN : « La critique des textes doit être historique », dans E. FLORES (éd.), *La critica testuale greco-latina, oggi. Metodi e problemi. Atti del Convegno Internazionale (Napoli 29-31 ottobre 1979)*, Edizioni dell'Ateneo, Rome 1981, p. 27-43) – trois étapes fondamentales dans la reconstitution d'un texte : la *recensio* (c'est-à-dire la collecte de toutes les sources manuscrites disponibles (et éventuellement des sources imprimées), directes et indirectes), la *collatio* (c'est-à-dire la comparaison des résultats de la *recensio* afin d'obtenir une image aussi fidèle que possible de la tradition manuscrite en remontant aussi loin que possible dans la détermination des familles de manuscrits et de leur plus proche ancêtre commun) et la *divinatio* (l'établissement du texte le plus proche possible de l'original) on conviendra que cette dernière porte particulièrement bien son nom, puisque dans le cas du Περὶ ἰδεῶν la restitution de tout un pan de la tradition manuscrite ne nous permet pas de régler – par elle-même – le problème de savoir au juste qui a écrit quoi. Il faut se résigner à une évidence : pour autant que le traité perdu d'Aristote est concerné, même le meilleur texte d'Alexandre demeure relativement opaque, aussi longtemps du moins que l'on n'a pas déterminé de quelle manière il a travaillé la matière aristotélicienne dont il s'est inspiré et qu'il a importée dans son commentaire. Autrement dit, la question se pose de savoir si nous avons affaire à une collection de fragments (en gros, des emprunts ponctuels ou des citations) ou bien si Alexandre a procédé à une reformulation paraphrastique (en gros, une transposition plus ou moins fidèle de ce qu'il lisait dans le Περὶ ἰδεῶν, si tant est qu'il est son dernier lecteur de première main). Or, deux difficultés majeures font obstacle à cette entreprise. La première tient au fait qu'Alexandre se trouve en situation de témoin unique : ce que nous connaissons du traité perdu d'Aristote sur les Idées nous le tenons, pour l'essentiel, d'Alexandre, dans la mesure où les quelques mentions éparses dans la littérature postérieure dépendent de son commentaire au livre Alpha meizōn des *Métaphysiques*. Son maniement appelle donc un certain nombre de précautions : ce que nous lisons a été, sinon remanié, du moins réorganisé dans une mesure et selon des modalités qui étaient à la seule discrétion d'Alexandre et que nous ne pouvons pas apprécier indépendamment de son travail. La deuxième difficulté tient au fait que la langue d'Alexandre ne présente pas de césures stylistiques ou de solutions de continuité lexicales qui permettraient de déterminer où il ferait œuvre de compilateur et où, au contraire, il fait œuvre d'interprète. De fait, à une première lecture (mais aussi à une deuxième ou à une troisième) on se rendra à une autre évidence : c'est partout la prose et le vocabulaire d'Alexandre, même là où – de son propre aveu (comme dans le cas du τρίτος ἄνθρωπος précisément) – on peut s'attendre à qu'il suive de plus près sa source.

36. H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, p. 290, formule ce dilemme à peu près dans les mêmes termes. Un certain nombre d'interprètes y ont vu l'indice d'une ambivalence d'Aristote à son égard (cf. L.-A. DORION, *Aristote. Les réfutations sophistiques*, Vrin-Presses de l'Université Laval, Paris-Montréal, 1995, p. 360) ; d'autres l'ont pris assez au sérieux pour exclure qu'il puisse s'agir effectivement du même argument, dont Aristote ferait un usage opportuniste (cf. E. V. DI LASCIO, « Third Man. The Logic of the Sophism at Arist. SE 22, 178b 36 - 179a 10 », *Topoi* 23 [2004], p. 41).

le corpus aristotélicien<sup>37</sup>, cela peut être établi sans avoir recours aux sources postérieures auxquelles on est obligé d'emprunter son exposé canonique<sup>38</sup>. C'est ce qui ressort de deux lieux du corpus aristotélicien, à savoir le chapitre 13 du livre Zêta des *Métaphysiques* et le chapitre 22 des *Réfutations sophistiques*, auxquels nous avons consacré deux lectures micrologiques dont nous ne reportons de suite que les conclusions<sup>39</sup>.

37. Aristote n'en donne nulle part un exposé un tant soit peu détaillé, se contentant plutôt de l'évoquer sous l'intitulé qui le rendra célèbre (*Aristotelis metaphysica*, A, 9, 990b 15-17; Z, 13, 1039a 2-3; M, 4, 1079a 12-13) ou bien d'en rappeler la conclusion (*Aristotelis sophistic elenchi*, 22, 178b 36), comme s'il s'agissait d'une passe argumentative bien connue (ce qui devait d'ailleurs être le cas).

38. Cet exposé se lit dans la page célèbre du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise au premier livre des *Métaphysiques* d'Aristote, à laquelle nous venons de faire allusion : « δεικνυται και οὕτως ὁ τρίτος ἄνθρωπος. εἰ τὸ κατηγορούμενόν τινων πλειόνων ἀληθῶς καὶ ἔστιν ἄλλο παρὰ τὰ ὧν κατηγορεῖται, κχωρισμένον αὐτῶν (τοῦτο γὰρ ἡγοῦνται 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 κατ' ἰδίαν ὕφεστῶς, κατηγορεῖται δὲ κατὰ τε τῶν καθ' ἕκαστα καὶ κατὰ τῆς ιδέας ὁ ἄνθρωπος, ἔσται τις τρίτος ἄνθρωπος παρὰ 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 manière : 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 » (*Aristotelis de ideis fragmenta (= Alexandri in Aristotelis metaphysica commentaria)*, 84.21 - 85.3). Le « troisième homme » illustre à la perfection la situation herméneutique que nous venons d'évoquer où le recours à la tradition indirecte est à la fois inévitable et passablement délicat. D'une part, Alexandre signale explicitement qu'il reporte la version aristotélicienne de l'argument telle qu'Aristote s'en est servi dans le premier livre du *Περὶ ιδεῶν* (85.11-12 : « τῆ δὲ τελευταία αὐτὸς ἔν τε τῷ πρώτῳ Περὶ ιδεῶν ») ; d'autre part, il est hautement improbable qu'il soit en train de transcrire un segment du texte d'Aristote plutôt que de le paraphraser. Ce que trahit l'utilisation de certains termes, tels ὑπόστασις et ὑφίστημι. Nous avons observé que, dans l'acception d'existence et d'exister requise par l'exposé d'Alexandre, ni l'un (ὑπόστασις), ni l'autre (ὑφίστημι) ne sont attestés chez Aristote, qui les utilise plutôt dans un sens local (ὑφίστημι indique le fait de se tenir au-dessous, comme dans *Aristotelis de caelo*, P. MORAUX (éd.), Les Belles Lettres, Paris 1965, I, 3, 269b 24-25) ou physiologique (ὑπόστασις signifie tantôt « résidu » ou « sédiment », comme dans *Aristotelis de generatione animalium*, H. J. DROSSAART LULOFS (éd.), Clarendon Press, Oxford 1965, I, 18, 726a 21, tantôt « station » ou « posture », comme dans *Aristotelis de partibus animalium*, 1956, I, 2, 647b 28).

39. Les deux lectures (*Aristotelis metaphysica*, Z, 13, 1038b 1 - 1039a 23, et *Aristotelis Sophistici elenchi*, 22, 178b 36 - 179a 10) ont été précédées par une deuxième étude lexicographique (nous avons évoqué la première plus haut, cf. note 3) consacrée au vocabulaire que ces textes partagent (et aux quelques oscillations qu'il présente). En plus d'expressions plus problématiques (comme le τῶδε τοιόνδε qui peut à l'occasion désigner une substance individuelle), nous avons surtout exploré l'opposition entre ce qu'Aristote appelle τῶδε τι et τοιόνδε (ou τοιόν τι). Deux textes nous ont surtout aidés au cours de notre reconnaissance : J. KUNG, « Aristotle on Theses, Suches and the Third Man Argument », *Phronesis* 26 (1981), p. 207-247 et S. EBBESEN, « Hoc aliquid - Quale quid and the Signification of Appellatives »,

Qu'est-ce qui entraîne au juste le « troisième homme » ? Au bout d'un assez long raisonnement<sup>40</sup>, la conclusion qu'Aristote tire est catégorique (φανερὸν ὅτι κτλ.). Séparer l'universel, c'est-à-dire le traiter comme quelque chose qui existe de plein exercice, à l'instar des substances particulières, revient à s'embarrasser de toutes sortes d'inconvénients : « φανερὸν ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστὶ, καὶ ὅτι οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῇ 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 beaucoup <d'inconvénients>, notamment le "troisième homme"] » (*Aristotelis metaphysica*, Z, 13, 1038b 35 - 1039a 3)<sup>41</sup>. Quelle que soit la force que l'on accorde à l'argument, le τρίτος ἄνθρωπος repose ultimement sur la possibilité de juxtaposer les hommes particuliers et l'Homme en soi au sein d'une seule et même multiplicité, dont le « troisième homme » viendrait constituer l'unité au même titre que l'Idée d'homme constituait l'unité de la multiplicité des hommes particuliers. Autrement dit, le « troisième homme » requiert que les hommes particuliers et l'Homme en

---

*Philosophia* 5-6 (1975-1976), p. 370-392. Parmi les études plus récentes on mentionnera également R. W. SHARPLES, « On being a *tode ti* in Aristotle and Alexander », *Methexis* 12 (1999), p. 77-87, et 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.

40. Raisonnement dont nous avons essayé de restituer à la fois les étapes et leur enchaînement : [1 : Z, 13, 1038b 1-8]. Puisque l'objet de son investigation (σκέψις) est la substance (οὐσία), après l'avoir étudiée dans son acception de substrat (ὑποκειμενον) et d'essence (τί ἦν εἶναι), Aristote prend en considération l'un des candidats que l'on a élevés au rang de substance, à savoir le καθόλου. [2 : 1038b 8-9]. Aristote arrête d'entrée de jeu la perspective de cette enquête : « ἔοικε γὰρ ἀδύνατον εἶναι οὐσίαν εἶναι ὅτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων [il paraît impossible que rien de ce qui se dit universellement soit une substance] ». [3 : 1038b 15-16]. La raison principale invoquée à l'appui du refus de faire de l'universel une substance étant que : « ἐτι οὐσία λέγεται τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου, τὸ δὲ καθόλου καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται ἀεί [en outre, substance se dit de se qui ne <se prédique> pas d'un substrat, alors que l'universel se dit toujours d'un certain substrat] ». [4 : 1038b 30-34]. Aristote récapitule son raisonnement en excluant que ce qui se prédique des particuliers (à savoir ce qui entre dans leur λόγος) soit une substance et qu'il puisse exister à l'état séparé (χωρὶς ὑπάρχειν, comme il le dit en 1038b 32). [5 : 1038b 35 - 1039a 3 (reporté dans le texte)]. Pour une introduction à l'étude de ce chapitre et aux débats dont il a fait l'objet, cf. M. WOODS, « Problems in *Metaphysics* Z, Chapter 13 », dans J. M. E. MORAVCSIK (éd.), *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Doubleday, Garden City 1967, p. 215-238 ; A. CODE, « No Universal is a Substance », dans G. C. SIMMONS (éd.), *Paideia : Special Aristotle Issue*, Brockport, New York 1978, p. 65-74 ; M. F. BURNYEAT, *A Map of Metaphysics Zeta*, Mathesis, Pittsburg 2001, p. 44-52 ; M. L. GILL, « Aristotle's Attack on Universals », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 20 (2001), p. 235-260 ; et G. GALLUZZO, « Il significato di *Metaphysica* Z, 13. Una risposta a M. L. GILL », *Elenchos* 24 (2004), p. 11-40.

41. Notons en arguant de cette conclusion un point que nous avons développé plutôt au moment d'aborder les définitions aristotéliciennes de l'universel : le fait d'être prédiqué de plusieurs (*Aristotelis per hermeneias*, 7, 17a 39 : « λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι [j'entends par universel ce qui par nature se prédique de plusieurs] ») et le fait d'appartenir à plusieurs (*Aristotelis 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] ») sont deux relations qui définissent de manière symétrique l'universel (ce que nous avons essayé de faire passer dans une tournure grammaticalement peu orthodoxe, à savoir : être et être dit en commun de plusieurs).

soi puissent être comptabilisés ensemble et qu'ils le soient au titre des réalités singulières et séparées ; ce qui permet, précisément, de les inclure, récursivement, dans une multiplicité d'ordre chaque fois supérieur. C'est là – nous l'avons vu – la thèse qu'Aristote prête à maintes reprises aux platoniciens : « τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἡ ἰδέα, ὡς φασί, καὶ χωριστὴ [comme ils le disent, l'Idée fait partie des choses particulières et séparées] » (*Aristotelis metaphysica*, Z, 14, 1040a 8-9). C'est aussi, de l'avis d'Aristote, une méprise ; une méprise assez naturelle, qui plus est. Tout éloigné du sens commun que l'idéalisme platonicien est de tout temps<sup>42</sup>, il trouve un puissant allié dans nos habitudes linguistiques : notre langue distingue mal entre choses qui existent de manières différentes, voire entre choses qui existent et choses qui n'existent pas. Tout ce que la langue exprime, elle l'exprime de manière uniforme. Si bien que – pour peu qu'on lui fait confiance – on aura le plus grand mal à discerner la variété sémantique (et ontologique) sous la surface uniforme des mots. En l'occurrence, non seulement nous signifions tout ce dont nous parlons comme s'il s'agissait de quelque chose de concret (un τὸδε τι dans la langue d'Aristote)<sup>43</sup>, mais nous le croyons aussi<sup>44</sup>, notamment dans le cas des universaux.

42. Puisqu'il n'est point étranger à la question de voir les Idées avec ses propres yeux (si tant est qu'on peut les voir), il n'est que de penser à la remarque – somme toute – de bon sens qu'Antisthène aurait fait à Platon : « Πλάτωνος περὶ ἰδεῶν διαλεγομένου καὶ ὀνομάζοντος τραπεζότητα καὶ κυσθότητα, “ἐγὼ”, εἶπεν, “ὁ Πλάτων, τράπεζαν μὲν καὶ κύσθον ὀρῶ, τραπεζότητα δὲ καὶ κυσθότητα οὐδαμῶς” καὶ ὅς, “κατὰ λόγον”, ἔφη, “οἷς μὲν γὰρ κύσθος καὶ τράπεζα θεωρεῖται ὀφθαλμοῦς ἔχεις· ὃ δὲ τραπεζότης καὶ κυσθότης βλέπεται νοῦν οὐκ ἔχεις alors que Platon discourait sur les Idées et mentionnait l'Idée de table, l'Idée de gobelet, Diogène lui dit : “Pour ma part, Platon, je vois une table et un gobelet, mais la tavolinité et la gobéléité je ne la vois pas du tout”. Ce à quoi Platon répliqua : “Pour cause ! Tu as des yeux qui te permettent de voir un gobelet ou une table ; mais l'intelligence qui permet de voir la tavolinité et la gobéléité, tu ne l'as point”] » (*Diogenis Laertii vitae philosophorum*, T. DORANDI (éd.), Cambridge University Press, Cambridge 2013, VI, 53, 438.386-391. Pour ce qui est de la rivalité entre Antisthène et Platon et, plus particulièrement, de sa place dans les premiers débats autour des Idées, on se reportera à A. BRANCACCI, « Antisthène et la tradition antiplatonicienne au IV<sup>e</sup> siècle », dans M. DIXSAUT (éd.), *Contre Platon*, vol. I : *Le platonisme dévoilé*, Vrin, Paris 1993, p. 31-51 ; N. L. CORDERO, « L'interprétation antisthénienne de la notion platonicienne de “forme” (*eidōs, idea*) », dans M. FATTAL (éd.), *La philosophie de Platon*, L'Harmattan, Paris 2001, p. 323-344 ; M. RASHED, « Platon, Sathon, Phédon », *Elenchos* 27 (2006), p. 117-122.

43. *Aristotelis Sophistici elenchi*, 6, 168a 25-26 : « σύνηθες γὰρ τὸ πάντα ὡς τὸδε τι σημαίνειν [L.-A. DORION, *Aristote. Les réfutations sophistiques*, p. 133 : le fait d'exprimer toutes choses comme s'il s'agissait de choses concrètes est en effet courant] ».

44. *Aristotelis Sophistici elenchi*, 7, 169a 29-36 : « τῶν δὲ παρὰ τὸ σχῆμα διὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς λέξεως. χαλεπὸν γὰρ διελεῖν ποῖα ὁσάτως καὶ ποῖα ὡς ἑτέρως λέγεται (σχεδὸν γὰρ ὁ τοῦτο δυνάμενος ποιεῖν ἐγγύς ἐστι τοῦ θεωρεῖν τὰληθές, μάλιστα δ' ἐπίσταται συνεπινεύειν), ὅτι πᾶν τὸ κατηγορούμενόν τινας ὑπολαμβάνομεν τὸδε τι, καὶ ὡς ἐν ὑπακούομεν· τῷ γὰρ ἐνὶ καὶ τῇ οὐσίᾳ μάλιστα δοκεῖ παρέπεσθαι τὸ τὸδε τι καὶ τὸ ὄν [L.-A. DORION, *Aristote. Les réfutations sophistiques*, p. 137 : quant aux arguments qui tiennent à la forme, la mystification se produit en raison de la ressemblance de l'expression. Il est en effet difficile de déterminer quels termes s'expriment pareillement, et lesquels différemment (car celui qui est capable d'une telle chose est pratiquement sur le point de contempler la vérité, et c'est lui qui sait le mieux donner son accord), parce que nous prenons chaque attribut d'un sujet pour une chose concrète et nous l'entendons comme une chose une ; l'on est en effet d'avis que le concret et l'être s'attachent avant tout à ce qui est un, c'est-à-dire à la substance] ». Il est intéressant de noter – avec L.-A. DORION, *Aristote. Les réfutations sophistiques*, p. 252, note 106 – que la tournure « τῷ γὰρ ἐνὶ καὶ τῇ οὐσίᾳ μάλιστα δοκεῖ παρέπεσθαι τὸ τὸδε τι καὶ τὸ ὄν » est très proche de celle qu'on

De fait, comme on peut l'inférer d'un passage bien connu des *Catégories*<sup>45</sup>, la tentation pour ainsi dire « fétichiste » du langage<sup>46</sup> n'est jamais aussi insidieuse que lorsque la manière dont nous les nommons nous induit à confondre les substances individuelles et les universaux qui permettent de répondre à la question de savoir de quelle sorte de substances il s'agit. Plus précisément, la forme de la dénomination étant la même dans le cas des noms propres et dans celui des noms communs, on risque d'être amené à croire qu'il existe quelque chose de réel qui leur corresponde dans tous les cas.

On peut dès lors répondre à la deuxième question, à savoir qu'est-ce qui permet d'éviter le « troisième homme » ? À défaut de nous livrer l'argument lui-même, la conclusion du chapitre 22 des *Réfutations sophistiques* met en place une (double) stratégie pour lui échapper. Par-delà les nombreuses difficultés que l'intelligence du texte présente<sup>47</sup>, c'est le seul point qu'Aristote a à cœur de traiter en quelque détail

---

peut lire dans *Aristotelis metaphysica*, Z 3, 1029a 27-28, à savoir « και γὰρ τὸ χωριστὸν και τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ [en effet, le fait d'être séparé et d'être un ceci appartient avant tout à la substance] ».

45. *Aristotelis [Categoriae]*, 5, 3b 10-21 : « πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον και ἀληθές ἐστιν ὅτι τόδε τι σημαίνειν ἄτομον γὰρ και ἐν ἀριθμῷ τὸ δηλοῦμενόν 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 ἐν ἐστὶ τὸ ὑποκειμένον ὥσπερ ἢ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται και τὸ ζῶον. οὐχ ἀπλῶς δὲ ποιόν τι σημαίνει, ὥσπερ τὸ λευκόν· οὐδὲν γὰρ ἄλλο σημαίνει τὸ λευκόν ἀλλ' ἢ ποιόν, τὸ δὲ εἶδος και τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιόν ἀφορίζει, – ποιῶν γάρ τινα οὐσίαν σημαίνει [il semble que toute substance signifie un ceci. Ce qui est incontestablement vrai des substances premières, puisqu'elles signifient un certain ceci. 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 un certain ceci du fait de leur forme de dénomination, comme lorsqu'on dit "homme" ou "animal". Or, ce n'est pas vrai, puisqu'elles signifient plutôt un certain qualifié : en effet, le sujet n'est pas un, comme la substance première, mais <plusieurs, puisque> l'homme et l'animal se disent de plusieurs. Ils ne signifient pas pour autant un certain qualifié tout court, <comme le fait> le blanc. En effet, le blanc ne signifie rien d'autre qu'un qualifié, 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] ».

46. Nous empruntons l'expression au Nietzsche du *Crépuscule des idôles* : « 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] » (F. W. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, G. COLLI et M. MONTINARI (éd.), Berlin, W. de Gruyter, 1969, « Die Vernunft in der Philosophie », 5, p. 77). Le motif de l'illusion grammaticale et de la mythologie du langage – qui trouve dans la dénonciation aristotélicienne des pièges linguistiques liés à la forme de la dénomination un précédent remarquable – sera promis à un bel avenir (que l'on pense, par exemple, à L. WITTGENSTEIN, *The Big Typescript (TS 213)*, C. GRANT Luckhardt et M. A. E. AUE (éd.), Oxford, Blackwell, 2005, S.434 [203], p. 317, et *Philosophische Untersuchungen*, J. SCHULTE, H. NYMAN, E. VON SAVIGNY et G. H. VON WRIGHT (éd.), Suhrkamp, Francfort, 2001, 111, p. 52-53 ; ou encore à 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. 159).

47. Nous avons abordé les principales dans l'ordre dans lesquelles on les rencontre : (1). À qui renvoie l'αὐτός qu'Aristote oppose en 178b 37 aux καθ' ἑκαστον (est-ce alternativement à l'Homme en soi, ou bien à l'homme universel, ou encore aux deux à la fois) ? Notre réponse : aux deux à la fois, sous peine d'éliminer jusqu'à la possibilité qu'il s'agisse – comme il s'agit – d'un paralogisme lié à la forme de l'expression. (2). Est-ce que dans l'exemple du Κορίσκος et du Κορίσκος μουσικός, qu'on peut

(et sans crainte de se répéter). On y apprend donc qu'il est possible de déjouer le « troisième homme » à condition de refuser de faire de ce qui est commun quelque chose qui existe à la façon d'un particulier, étant donné que – comme Aristote le dit en toutes lettres en 179a 3-4 – « οὐ τὸ ἐκτίθεσθαι δὲ ποιεῖ τὸν τρίτον ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ὅπερ τόδε τι εἶναι συγχωρεῖν [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] ». Ce que, de son côté, Aristote se garde bien de faire (et c'est pourquoi il peut traiter le « troisième homme » comme un piège sophistique) ; ce que, de leur côté, les partisans des Idées – tels qu'Aristote en dresse le portrait bien entendu – ne sauraient récuser sans cesser par-là même de croire que les Idées existent (et c'est pourquoi ils se prennent eux-mêmes au piège du « troisième homme » en lui fournissant la prémisse dont il a besoin pour enclencher sa remontée à l'infini).

Cette conclusion est emblématique et ouvre l'alternative qui sera reprise sans cesse par la suite – que ce soit pour opposer Aristote et Platon ou pour les harmoniser – entre un universel qui est une substance et un universel qui n'en est pas une, étant bien entendu que, quelle que soit la signification précise de l'« universel » dont il est tour à tour question, « substance » veut dire, en l'occurrence, substance individuelle. C'est un parti pris dont on peut certes discuter le mérite, mais dont l'enjeu polémique justifie amplement l'intérêt archéologique avec lequel – après tant d'autres – nous avons essayé de renouer dans la même École où nos Maîtres – Alain de Libera et Philippe Hoffmann – nous y ont introduit pour la première fois.

---

lire en 179a 1-2, la syntaxe « τὸ μὲν ... τὸ δέ... », oppose Κορίσκος à μουσικός, ou bien à Κορίσκος μουσικός? Réponse : « τὸ μὲν ... τὸ δέ... » renvoie respectivement à Κορίσκος (τὸ μὲν) et à μουσικός (τὸ δέ), sous peine d'introduire un τοιόνδε qui serait un autre τόδε τι plutôt qu'un ποῖόν τι avec, pour conséquence, de compromettre l'analogie de comportement entre prédicats (en l'occurrence, ἄνθρωπος et μουσικός). (3). Est-ce que l'ἐκθέσθαι et l'ἐκτίθεσθαι en 179a 3, ainsi que l'ἐκτιθέμενον en 179a 5 sont synonymes entre eux et aboutissent dans tous les cas à la position d'un τόδε τι ou, alternativement, à celle d'un τοιόνδε, ou bien tantôt à la position d'un τόδε τι, tantôt à celle d'un τοιόνδε? Réponse : À l'instar de ce qui se passe dans *Aristotelis topica*, éd. J. BRUNSWIG, Les Belles Lettres, Paris 1967, I, 9, 103b 29-35, le verbe ἐκτίθημι ne change point de signification en fonction de l'objet qui résulte de son opération, lequel est tantôt un τόδε τι (et alors on s'expose au « troisième homme »), tantôt un τοιόνδε (et alors on lui échappe). (4). Comment comprendre l'οὐδὲν διοίσει en 179a 5? Qu'est-ce qui ne fait pas de différence et par rapport à quoi? Est-ce que le « troisième homme » est supposé s'ensuivre à tous les coups (aussi bien dans le cas où l'ἔκθεσις se solde par la position d'un τόδε τι que dans celui où c'est plutôt un τοιόνδε qui est posé à part), ou bien c'est par rapport au résultat de l'ἔκθεσις elle-même qu'il n'y aura pas de différence et qu'on obtiendra dans les deux cas un ἔν τι παρὰ τοὺς πολλοὺς? Réponse : Comme le montrent les recommandations d'Aristote, la position d'un τόδε τι plutôt que d'un τοιόνδε fait une sacrée différence pour ce qui est de l'argument du « troisième homme » (lequel s'ensuit précisément dès lors que le prédicat commun est posé à part de ce dont il se dit en commun ὅπερ τόδε τι plutôt que ὅπερ τοιόνδε! En revanche, il n'y a pas de différence entre poser à part un τόδε τι et poser à part un τοιόνδε. L'un n'est pas moins distinct que l'autre des particuliers dont on le prédique en commun. Par conséquent, si on affirme que l'ἐκτιθέμενον est une qualité, et non une substance, cela ne fait aucune différence (οὐδὲν διοίσει), du moins pour ce qui est de sa position à part des plusieurs, car il y aura tout de même quelque chose d'un (ἔν τι) et de différent des plusieurs (παρὰ τοὺς πολλοὺς), le prédicat commun « homme » précisément (οἶον τὸ ἄνθρωπος).

