

DEUX FOIS TROIS ÉTATS DE L'UNIVERSEL: PORPHYRE, BOÈCE, ALEXANDRE D'APHRODISIAS

Qui pratique la littérature sur les universaux ainsi que les études consacrées à cette littérature s'aperçoit rapidement, non sans gêne, que deux conceptualités différentes sont à l'œuvre lorsqu'il s'agit d'élaborer une typologie des statuts envisageables et des options philosophiques ouvertes concernant ce statut. Les pages qui suivent sont consacrées à certains des problèmes afférents à cette situation.

Réalisme, conceptualisme, nominalisme contre doctrines de l'universel *ante rem, in re, post rem: la question du terme médian*

En premier lieu, on observe que le discours théorique contemporain repose principalement sur l'opposition du réalisme et du nominalisme. Une doctrine professant l'existence réelle des universaux se présente comme réaliste. À l'opposé, certains philosophes estiment que les universaux n'ont pas d'existence réelle mais seulement verbale: ce n'est pas parce que nous évoquons quelque chose de tel que l'homme ou le cheval que l'homme et le cheval ont en eux-mêmes une existence réelle; n'attribuer aux universaux d'existence que verbale en considérant que l'existence réelle appartient aux seuls individus, c'est adopter une position nominaliste. L'opposition entre réalisme et nominalisme ne s'est pas construite à l'époque contemporaine, elle est déjà médiévale.

Les choses sont bien sûr beaucoup plus complexes. Ainsi, la distinction médiévale entre *nominales* et *reales* ne recouvre-t-elle tout d'abord pas strictement notre distinction entre nominalistes et réalistes, les *nominales* n'étant pas forcément des *nominalistae*¹; quant aux philosophes contemporains que l'on décrit ou qui se décrivent comme nominalistes, ce serait faire injure à la complexité de leur pensée et à l'actualité de la philosophie que de dire de la pensée et de la philosophie en question qu'elles tournent

1. Cf. là-dessus Alain DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996, pp. 132-141.

autour de la thèse selon laquelle les espèces et les genres sont des noms. Sans doute le nominalisme contemporain accepterait-il plus aisément de se laisser définir par le rejet des «entités abstraites»² (en un certain sens d'«abstrait»: pas celui qui permet de parler de «particuliers abstraits» pour désigner les tropes dans une perspective particulariste). Sont en jeu les classes, les relations, les propriétés, les propositions, les nombres, les fonctions, les dispositions, la possibilité et les mondes possibles, les significations, les valeurs, les concepts, etc.³. En troisième lieu, de même qu'il existe diverses formes de réalisme, il existe des variétés de nominalisme. Dans *Nominalism and Realism*⁴, David M. Armstrong distingue ainsi entre nominalismes du prédicat, du concept, de la classe, méréologique, de la ressemblance et même de l'autruche.

Les choses ont beau être complexes, il n'en reste pas moins que la pensée contemporaine, héritière sur ce point d'une partie du legs médiéval, admet comme pertinente et structurante la distinction entre réalisme et nominalisme, considérant certainement que cette opposition permet d'évoquer correctement la polarisation du débat sur le statut des universaux. Ce schéma binaire devient fréquemment ternaire. On ressent rapidement, en effet, comme philosophiquement trop courte la position consistant à ne voir dans les universaux que des noms (ou des mots) et à s'abstenir de rechercher des raisons du recours humain au langage de l'universel – un nominalisme à la Roscelin et l'identification de l'universel à un simple *flatus vocis* faisant repoussoir. Se libère alors, entre réalisme et nominalisme, une place pour le conceptualisme. Est conceptualiste la position moins raide selon laquelle l'universel se constitue dans la pensée. Là encore, les problèmes ne manquent pas: certains considèrent qu'il n'existe pas de contenu mental universel (c'est la position de Berkeley et de Hume contre Locke), et il suffit par exemple d'envisager la pensée elle-même comme un langage pour que le terme de nominalisme récupère de sa légitimité⁵. Il n'empêche: il existe, solidement installée, une ha-

2. Cf. Z. G. SZABÓ, Nominalism, M. J. LOUX, D. W. ZIMMERMAN (éds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford, Oxford U.P., 2003, pp. 11-45: «Y a-t-il des entités abstraites? C'est l'objet du débat à propos du nominalisme» (p. 13). Sur la distinction entre les deux notions d'entité abstraite et d'universel, cf. G. RODRIGUEZ-PEREYRA, Nominalism in Metaphysics, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

3. Cette énumération prend partiellement appui sur N. GOODMAN, Steps Toward a Constructive Nominalism, *Problems and Projects*, Indianapolis – New York, The Bobbs-Merrill Company, 1972, p. 173, le début du chapitre 7 de *Word and Object*, de Quine, et l'article, Nominalism, de Zoltán Gendler Szabó cité plus haut.

4. D. M. ARMSTRONG, *Nominalism and Realism*, vol. 1 de *Universals and Scientific Realism*, Cambridge, Cambridge U.P., 1978.

5. Sur les contributions de Porphyre, Ammonius et Boèce au mouvement conduisant à la conception occamienne de l'*oratio mentalis* et de la signification naturelle des concepts, cf. C. PANACCIO, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999, pp. 120-137.

bitude théorique de caractériser les positions philosophiques possibles et effectives sur le statut de l'universel comme nominalistes ou réalistes; et si l'on convient de distinguer entre nominalisme et conceptualisme (plutôt que de parler de nominalisme du concept), on fera état de positionnements réalistes, nominalistes ou conceptualistes. Nous parlerons d'une typologie (A).

En second lieu, cette typologie contemporaine (réalisme, conceptualisme, nominalisme), eût-elle des antécédents médiévaux et elle en a, voire des antécédents tardo-antiques, coexiste avec une autre, essentiellement médiévale celle-ci mais tout d'abord assurément tardo-antique; typologie par laquelle se trouvent distingués trois statuts possibles de l'universel (et corrélativement trois positions philosophiques à son sujet): *ante rem*, *in re* et *post rem*. Cette typologie (B), dont le jeu doit tenir compte de la transformation de la forme en pensée divine dès le médio-platonisme, est clairement présente chez Ammonius, commentant ici, aux V^e-VI^e siècles, le paragraphe fameux de l'*Isagoge* de Porphyre: «L'empreinte de l'anneau au doigt est dite antérieure à la multiplicité (πρὸ τῶν πολλῶν), celle qui est présente dans les morceaux de cire résider dans la multiplicité (ἐν τοῖς πολλοῖς), celle qui s'inscrit dans la pensée (ἐν τῇ διανοίᾳ) de quelqu'un qu'elle marque, s'appliquer à la multiplicité (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς) et engendrée ultérieurement (ὕστερογενής). Voilà donc ce qu'il y a comprendre s'agissant aussi des genres et des espèces»⁶. Ainsi que le précise un peu plus loin Ammonius⁷, dans le premier et le troisième cas, il y a séparation de la forme eu égard aux corps dans lesquelles elle réside, mais la première séparation seule est absolue.

La triade est présente chez divers penseurs néoplatoniciens, tels Proclus, Philopon, Elias ou encore Simplicius dont le propos mérite d'être cité:

«Peut-être faudrait-il entendre “commun” de trois façons.

Tout d'abord, est commun ce qui transcende les individus en étant cause par sa nature unique de la communauté qu'il y a entre eux, de même que, en englobant par avance de nombreuses espèces, il est aussi la cause de leur différence. Par exemple, le premier animal, l'Animal en soi, par la vertu de la nature unique de l'animal, dote tous les animaux en tant qu'animaux de la nature commune qu'ils ont en partage, et du fait qu'il englobe d'avance les différentes espèces, il institue les différentes espèces d'animaux. [Il s'agit là, précise un peu plus loin Simplicius, d'une cause commune, non d'une nature commune].

Est commun en second lieu ce qui appartient aux différentes espèces du fait de leur cause commune et réside en elles, comme ce qu'il y a de commun à chaque animal. [Simplicius précise que cette communauté

6. AMMONIUS, *In Isag.*, 41, 17-20; s'agissant du troisième état, ἐπὶ τοῖς πολλοῖς explicite μετὰ τοὺς πολλοὺς, «après la multiplicité»; cf. 42, 21: μετὰ τὰ αἰσθητά, τοῦτ' ἐστὶ τὰ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς.

7. IDEM, *ibid.*, 42, 10-21.

s'accompagne de différence: «le caractère commun est différencié, et la différence est possédée en commun»].

Est en troisième lieu commun ce qui s'établit dans nos pensées par une abstraction et se trouve ultérieurement engendré: ici surtout nous rencontrons la notion de caractère commun non différencié. [Ainsi est-ce au niveau du concept que la communauté intervient à l'état le plus pur, abstraction faite de toute différence]⁸.

La triade, dont Albert le Grand attribue la paternité à Platon⁹, passe dans la scolastique médiévale, qui la mentionne fréquemment¹⁰.

Les typologies (A) et (B) ne sont pas de structure analogue¹¹. Admettons que le réalisme soit la doctrine née de la conviction que l'universel est *ante rem*, et le nominalisme la doctrine selon laquelle l'universel est *post rem*. Doit-on faire correspondre conceptualisme et localisation de l'universel *in re*? Pas à strictement parler: le conceptualisme partage plu-

8. SIMPLICIUS, *In Cat.*, 82, 35-83, 9; passage traduit en anglais par R. SORABJI, *The Philosophy of the Commentators. 200-600 AD. A Sourcebook*. Vol. 3: *Logic and Metaphysics*, London, Duckworth, 2004, pp. 130-131; cf. pp. 136-137 pour Proclus et Philopon. R. Sorabji montre qu'on pourrait distinguer jusqu'à sept états de l'universel (cf. pp. 133-134).

9. A. LE GRAND, *De intellectu et intelligibili*, I, 2, 5 (cité par A. DE LIBERA, *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris, Aubier, 1999, p. 198).

10. Sur les trois états de l'universel, cf. A. LE GRAND, *De predicabilibus*, II, ch. 3, p. 24, ou R. BACON, *Quaestiones*, p. 243: *in se, in anima, in rebus*. Ces textes sont mentionnés dans J. E. GRACIA (éd.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 102 et 121. Dans *The Medieval Problem of Universals, Stanford Encyclopedia of Philosophy*, n. 4, G. Klima renvoie également à J. WYCLIF, *Tractatus de universalibus*, ch. 2, p. 69, et G. DE ROME, *In primum librum Sententiarum*, 1SN, d. 19, pars 2, q. 1 (*Utrum in divinis sit totum universale?*): «À ces deux sortes d'universaux, s'en ajoute une autre: l'espèce abstraite des choses et présente dans l'entendement est appelée universel, parce qu'elle est reliée à une multiplicité de choses, non pas parce qu'elle en est prédiquée, mais parce qu'elle leur est semblable [...]. Peut-être est-ce de là que vient la distinction entre trois sortes d'universaux: antérieur à la chose, dans la chose, postérieur à la chose. L'universel du premier type est en effet antérieur à la chose parce qu'il est une cause. Celui du second type est dans la chose, parce qu'il est l'essence identique aux choses. Celui du troisième type est postérieur à la chose, parce qu'il est une espèce abstraite des choses qui en sont causes».

11. Ajoutons que les modes de fonctionnement des deux typologies diffèrent. La typologie (A) exprime des engagements selon une disjonction exclusive: on est réaliste, ou conceptualiste, ou nominaliste. La typologie (B) indique des statuts concevables dont on peut éventuellement retenir plus d'un. C'est ainsi qu'avec Alcinoos (*Enseignement des doctrines de Platon*, ch. 4, 155, 39-41) la tradition platonicienne s'est montrée accueillante à l'idée d'un universel immanent aussi: «parmi les intelligibles (τῶν νοητῶν), les uns sont premiers comme les idées (ὡς αἱ ἰδέαι), les autres seconds comme les formes inhérentes à la matière et inséparables de cette matière (ὡς τὰ εἶδη τὰ ἐπὶ τῇ ὕλῃ ἀχώριστα ὄντα τῆς ὕλης), il y aura ainsi deux formes d'intellection [...]»; de la même façon, le fait de considérer l'universel comme d'une réalité ou d'une autre n'interdit pas de lui reconnaître aussi un statut conceptuel. On peut en revanche admettre uniquement le statut *post rem*, ou exclure le seul statut *ante rem*, mais quoi qu'il en soit, la typologie des engagements possibles attachée à la typologie (B) est différente de la typologie (A).

tôt avec le nominalisme, dont il est un avatar, la conviction que l'universel est *post rem*. Soit ainsi la triade (A): (1) réalisme, (2) conceptualisme, (3) nominalisme, et la triade (B) des doctrines de l'universel: (1') *ante rem*, (2') *in re*, (3') *post rem*. Les termes (2) et (3) de la triade (A) –conceptualisme, nominalisme– correspondent ensemble au terme (3') de la triade (B), *post rem* tandis que, par ailleurs, le terme restant de la triade (A), le réalisme (= 1), couvre à lui seul le champ occupé par les deux termes restants de la triade (B): (2') *in re* et (3') *post rem*.

Cette discordance est révélatrice. Autant l'évocation des positions doctrinales extrêmes (philosophie platonicienne des formes «séparées», vocalisme de Roscelin) est relativement aisée, autant les difficultés historiques et philosophiques apparaissent lorsqu'il s'agit de préciser la nature des doctrines intermédiaires. La typologie (A) raffine la représentation du pôle nominaliste au sens le plus large, mais met «dans le même sac» tout ce qui est réalisme. En introduisant la notion d'universel *in re*, la typologie (B) donne jusqu'à un certain point l'impression de raffiner au contraire la représentation du réalisme. Envisagée séparément, aucune des deux typologies n'est confuse, quoique peut-être l'une ou l'autre soit lacunaire, mais l'association des deux peut prêter à confusion du fait qu'il s'agit dans les deux cas de typologies du même donné (l'éventail des grandes positions philosophiques réelles et possibles au sujet du statut des universaux). Laissons les deux typologies interférer, abordons la typologie (B) en ayant à l'esprit déjà la typologie (A), la portée du terme *médian* dans la typologie (B), l'universel *in re*, devient incertaine. Professer la doctrine de l'universel *in re*, croirait-on, c'est professer un réalisme plus modéré que le réalisme platonicien, un réalisme de l'immanence, mais n'est-ce pas plutôt se trouver déjà sur la ligne du conceptualisme, l'homologue (2) du terme (2')? Les conceptualistes ne considèrent-ils pas que l'esprit construit ses représentations par abstraction de la réalité, quand bien même la forme de la représentation ne correspondrait pas sur le mode du reflet à la réalité représentée? Pour un conceptualiste, il y a sans doute quelque chose *in re* que l'esprit peut saisir correctement lorsqu'il produit des concepts. Inversement, qui admet une existence *in re* de l'universel admettra peut-être que cette existence reste à certains égards potentielle et qu'un acte de l'esprit doit en quelque façon la compléter. Vue à travers le prisme du conceptualisme, la notion d'universel *in re* devient incertaine. Peut-être l'est-elle en tant que telle, d'une incertitude dont serait alors simplement révélateur l'effet produit par la superposition des typologies.

Entre un possible flottement de certaines positions philosophiques et l'application aux doctrines d'une double grille de lecture, où est la cause et où est l'effet? Il est certainement possible de montrer que la position de philosophes dont on attendrait qu'ils aient professé un réalisme de l'immanence n'est pas vierge de tout conceptualisme, ou l'inverse (dit de

façon voisine: que la frontière est poreuse entre doctrines de l'universel *in re* et *post rem*). Ne pourrait-on montrer aussi que les historiens de la philosophie, pour leur part, se montrent parfois peu soucieux de la différence entre professer l'universel *in re* et l'universel *post rem* (entre réalisme modéré et conceptualisme)¹²?

Porphyre invente le problème du statut des universaux dans sa formulation théorique générale. Boèce transmet ensuite au Moyen Âge latin l'invention porphyrienne. Enfin, en amont, le rôle historique d'Alexandre d'Aphrodisias comme intermédiaire principal entre Aristote et le néoplatonisme est désormais clairement reconnu. Dans la présente contribution, nous nous proposons d'observer, s'agissant d'une partie au moins du *corpus* que nous venons d'évoquer, la pertinence de l'application au discours des auteurs en question des deux typologies que nous avons appelées (A) (réalisme, conceptualisme, nominalisme) puis (B) (*ante rem*, *in re*, *post rem*), et d'interroger le rôle de ces auteurs dans l'émergence desdites typologies, voire dans la confusion entre l'une et l'autre; sans pouvoir aller au-delà, formulons du moins aussi la question de la pertinence de l'usage rétrospectif de l'une ou l'autre de ces typologies dans l'interprétation de la philosophie même d'Aristote.

Porphyre

Au deuxième paragraphe de l'*Isagoge*, l'*Introduction aux Catégories d'Aristote*, Porphyre formule les trois questions fameuses sur les genres et les espèces dont la première et la troisième appellent l'institution de la triade *ante rem*, *in re* et *post rem*, de même que l'interprétation des doctrines de l'universel *ante rem* et *in re* comme constituant des variétés de réalisme.

La première des questions demande des genres et des espèces «s'ils existent (ὕφ' ἑστῆκεν) ou bien s'ils ne consistent que dans de purs concepts (ἐν μόναις φιλαῖς ἐπινοαῖς κεῖται)»¹³. Elle met ainsi potentiellement en place l'alternative majeure entre réalisme et conceptualisme (plutôt que nominalisme) pour lequel l'universel est *post rem*¹⁴. La troisième

12. Même le plaidoyer engagé de A. C. Lloyd afin de promouvoir, après Alexandre et la plupart des commentateurs antiques, une lecture conceptualiste ou *post rem* d'Aristote contre les *conventional historians of philosophy* et certains penseurs médiévaux qui attribuent au Stagirite d'avoir remplacé l'universel *ante rem* de Platon par un universel *in re* traduit la difficulté de distinguer l'une de l'autre les deux positions (*Form and Universal in Aristotle*, Liverpool, Francis Cairns, 1981, pp. 1-5, 64; cf. la notion d'universel *post rem cum fundamento in re* évoquée p. 44).

13. PORPHYRE, *Isagoge*, texte grec et latin, traduction par A. DE LIBERA et A.-Ph. SEGONDS, introduction et notes par A. DE LIBERA, Paris, Vrin, 1998.

14. Ammonius mentionne ainsi comme résidant ἐν φιλαῖς ἐπινοαῖς l'hippocentaure et le bouc-cerf, avant de laisser parler Antisthène: «je vois bien le cheval mais pas la caballéité»

question demande à son tour: à supposer qu'ils existent (comme des incorporels, sans doute, ainsi que le comprend Boèce), «s'ils sont séparés ou bien s'ils existent dans les sensibles et en rapport à eux (χωριστά ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφ'εστῶτα)». La question contient alors en germe la distinction entre *ante rem* et *in re* (malgré la présence de la clause περὶ ταῦτα, moins précise que l'expression ἐν τοῖς αἰσθητοῖς)¹⁵. Selon Alain de Libera: «La troisième question reprend le problème à un autre niveau du débat d'Aristote avec Platon, celui de l'ontologie formelle: l'universel est-il une Forme séparée, au sens platonicien, ou une forme immanente au sensible, au sens aristotélicien?»¹⁶. De même que l'opposition entre réalisme et conceptualisme, la distinction *ante rem*, *in re* et *post rem* apparaît ainsi comme fondée: son application au propos de Porphyre ne le dénature pas mais en saisit correctement la structure (même si la deuxième question sur la nature corporelle ou incorporelle des genres et des espèces passe alors au second plan), et comme Porphyre innove lorsqu'il produit cette conjonction de questions, on peut à bon droit en faire le père de la distinction *ante rem*, *in re* et *post rem*, bien que le terme d'«universel» n'apparaisse pas¹⁷, pas plus que dans le reste de l'ouvrage.

Nous venons de citer le commentaire d'Alain de Libera à la troisième question. Il vaut la peine de citer également, dans la même page, ce qu'il écrit de l'alternative ouverte par la première question: «La première alternative paraît définir le cadre le plus général de l'opposition entre le platonisme, où les genres et les espèces ont, en tant que Formes séparées, une

(*In Isag.*, 39, 14-40, 10). Pour une distinction entre ἐπίνοια (la figure du triangle séparée mentalement du bronze) et φιλή ἐπίνοια (le bouc-cerf), cf. par exemple ELLAS, *In Isag.*, 49, 16-20.

15. Dans PORPHYRE, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 36, A. de Libera fait état de l'interprétation par Elias (*In Isag.*, p. 49, 22-23) de la distinction entre ἐν τοῖς αἰσθητοῖς et περὶ ταῦτα ὑφ'εστῶτα: χωριστά τὰ πρὸ τῶν πολλῶν νοητέον, ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς, περὶ ταῦτα ὑφ'εστῶτα τὰ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς; tandis que χωριστά renvoie à ce que les latins appelleront *ante rem* (πρὸ τῶν πολλῶν), la conjonction de ἐν τοῖς αἰσθητοῖς et de περὶ ταῦτα ὑφ'εστῶτα permettrait d'évoquer ce qu'Alain de Libera appelle l'«ensemble de la position aristotélicienne», à savoir pour ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, le statut *in re* (ἐν τοῖς πολλοῖς) et pour περὶ ταῦτα ὑφ'εστῶτα, le statut *post rem* (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς). C'est alors la troisième question de Porphyre qui donnerait de façon globalisante la formulation de la triple alternative *ante rem*, *in re* et *post rem*, mais en atténuant la portée de l'opposition entre *in re* et *post rem*. Même interprétation chez DAVID, *In Isag.*, 120, 8-14.

16. A. DE LIBERA, dans PORPHYRE, *Isagoge*, *op. cit.*, p. XXXVII.

17. La référence à la pluralité est cependant omniprésente dans le chapitre sur le genre, dès la définition de sa première acception comme «collection d'individus» en rapport à une chose et les uns avec les autres (ἢ τινῶν ἐχόντων πως πρὸς ἓν τι καὶ πρὸς ἀλλήλους ἄθροισις) (I, 1) jusqu'à la fin du chapitre. Elle est moins affirmée dans le chapitre sur l'espèce, Porphyre explicitant tout d'abord εἶδος par μορφή et décrivant ensuite l'espèce dans son rapport au genre. S'agissant de l'espèce dernière cependant, εἰδικώτατον, Porphyre la présente comme «ce qui est prédicable de plusieurs différant par le nombre, relativement à la question: "Qu'est-ce que c'est?"» (τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγορούμενον, II, 4).

existence réelle, et l'aristotélisme, où, en tant que concepts abstraits, ils existent seulement dans l'intellect (selon la thèse standard du *De anima*¹⁸, qui fait de l'universel un concept "postérieur aux choses dans l'ordre de l'être", tiré du sensible par le processus d'induction abstractive, décrit dans les *Seconds Analytiques*). Quelle que soit la portée exacte de la prise de distance effectuée par l'auteur lorsqu'il écrit «paraît» en italique, le propos n'en établit pas moins Aristote en représentant éminent de la posture conceptualiste, attaché à l'idée que les genres et les espèces seraient dépourvus de réalité autre que mentale; ou encore, en défenseur du statut *post rem*. Or, ce que nous citons d'A. de Libera au paragraphe précédent fait apparaître Aristote comme un réaliste, quoique ce soit alors d'un réalisme de l'immanence et non pas de la séparation. Le nom d'Aristote n'apparaît pas dans le texte porphyrien lui-même, mais le commentateur moderne attribue d'une certaine façon à «Aristote» à la fois le conceptualisme et le réalisme de l'immanence, la conception *post rem* et la conception *in re*, l'écart ouvert par Porphyre entre ces deux positions se trouvant alors refermé. Si Porphyre produit bien, nous semble-t-il, la distinction *ante rem*, *in re* et *post rem*, en faisant de l'alternative entre *ante rem* et *in re* une subdivision de l'hypothèse selon laquelle les genres et les espèces existeraient (comme des incorporels), le commentaire que nous citons donne le sentiment que la portée de cette alternative est négligeable.

Voici le texte complet du paragraphe de Porphyre: «Tout d'abord concernant les genres et les espèces, la question de savoir (1) s'ils existent ou bien s'ils ne consistent que dans de purs concepts, (2) ou, à supposer qu'ils existent, s'ils sont des corps ou des incorporels, et, (3) en ce dernier cas, s'ils sont séparés ou bien s'ils existent dans les sensibles et en rapport avec eux – voilà des questions dont j'éviterai de parler, parce qu'elles représentent une recherche très profonde et qu'elles réclament un autre examen, beaucoup plus long; en revanche, concernant genres et espèces et les autres [termes] en question, comment les Anciens, et tout particulièrement ceux du Péripatos, en ont traité d'une manière plus logique (*λογικώτερον*), c'est ce que je vais m'efforcer de te montrer».

La fin du paragraphe explique que la conception proprement porphyrienne du statut de l'universel soit impossible à dégager à la lecture de l'*Isagoge*: une prise de position sur un sujet aussi difficile excède les limites d'un tel ouvrage; quant au fait que les Péripatéticiens auraient abordé le sujet en procédant *λογικῶς*, on ne se méprendra pas sur la portée de sa signification: il n'implique pas qu'aux yeux des Péripatéticiens, les genres et les espèces n'auraient de réalité que logique, mais seulement que c'est de leur dimension logique qu'ils ont traité.

18. Alain de Libera renvoie ici à ARISTOTE, *De anima*, I, 1, 402 b 7-8.

La lecture du *Commentaire* par questions et réponses aux *Catégories* d'Aristote (le plus ancien commentaire conservé de l'ouvrage d'Aristote)¹⁹ ne nous place pas dans une situation beaucoup plus favorable. Ainsi, p. 75, l'universel (καθόλου) comme genre ou espèce, ou encore καθόλου οὐσία, se trouve distingué tout à la fois de l'οὐσία tout court (individuelle) et de l'accident (συμβεβηκός); alors, rappelle Porphyre, à la différence de l'accident qui est ἐν ὑποκειμένῳ, «dans un sujet», l'homme «se dit de plusieurs êtres numériquement différents» (κατὰ πλειόνων λέγεται τῷ ἀριθμῷ διαφερόντων). Est-ce à dire qu'à la différence de celui de l'accident individuel, qui est, le statut de l'universel serait verbal (ou mental)? Porphyre interprétant Aristote peut sembler l'admettre: «il n'est pas possible que les universaux soient dits réellement quelque chose: ils ne sont dits quelque chose que dans les limites de la pensée» (τὰ δὲ καθόλου τι λέγεσθαι οὐκ ἔστιν ἐν ὑπάρξει, ἀλλὰ μέχρι ἐπινοίας λέγεται). Toutefois, expliquer qu'Aristote ne se prononce que sur la situation verbale ou conceptuelle des universaux ne signifie pas que selon Porphyre il leur refuserait la réalité. S'il est vrai que Porphyre semble distinguer dans l'homme entre ce qui est οὐσία (par exemple Socrate) et ce qui est universel, ne parle-t-il d'ailleurs pas des genres et des espèces comme de καθόλου οὐσίαι? Quoi qu'il en soit, Porphyre renvoie le débutant à ses études. Du fait que, dans un cas, Aristote parle de ce qui «est» dans et dans l'autre cas de ce qui «se dit» de, «il faut chercher profond la raison, plus loin que tes dispositions ne permettent de le faire»²⁰.

Certes, Porphyre rejette la thèse selon laquelle l'œuvre commentée aurait pour objet les genres de l'être et relèverait de l'ontologie. Aristote, selon lui, y traite des noms de première imposition²¹, l'ouvrage est περὶ φωνῶν σημαντικῶν τῶν πραγμάτων, «porte sur les vocables qui signifient les choses»²². Porphyre admet cependant que la division des vocables signifiants en dix groupes reflète une division des choses mêmes en dix genres qui la conditionne²³, ne manifestant pour sa part nulle répugnance

19. Porphyre est également l'auteur d'un commentaire perdu, *In Aristotelis Categorias ad Gedalium*.

20. Attribuant à Porphyre la thèse selon laquelle l'universel est une pensée (non fictive), Richard Bodéüs achève de commenter le propos en ces termes: «il est aisé de conclure que la pensée universelle, telle que l'envisage ici Porphyre est ce genre de forme commune qu'Alcinoos déjà [...] distinguait de l'Idée platonicienne et qui, immanente aux sensibles, s'en trouve abstrait par l'intelligence pour rendre raison de ces sensibles [...]» (PORPHYRE, *Commentaire aux Catégories d'Aristote*, édition critique, traduction française, introduction et notes par R. BODÉÜS, Paris, Vrin, 2008, p. 173). De cette façon, ici aussi, chez l'interprète moderne, la distinction entre *in re* et *post rem* se trouve neutralisée.

21. Les noms de deuxième imposition, qui seraient l'objet du traité *De l'interprétation*, sont les noms à propos des noms, comme quand on parle de «noms», de «verbes», etc.

22. PORPHYRE, *In Cat.*, 57, 5-6.

23. *Ibid.*, 58, 12-15; 23-29.

à penser les genres et les espèces au même titre que les étants comme réels: comme des «choses» (πράγματα) et non des «vocables» (φωναί)²⁴.

À la prudence de Porphyre interprétant les *Catégories* doit répondre une prudence dans l'interprétation du *Commentaire*; ainsi lorsque, p. 81, Porphyre distingue entre deux groupes d'énoncés: (1) (a) L'homme est un animal, (b) L'homme est une espèce (εἶδος); et (2) (a) Socrate est un animal, (b) Socrate est une espèce (énoncé illégitime). Il s'agit alors de penser le statut de l'énoncé (1) (b), qui est légitime, alors que (2) (b) ne l'est pas, et plus précisément de penser le statut de l'attribut «espèce». L'approche adoptée par Porphyre consiste tout d'abord à relever que produire cet énoncé (1) (b) revient à indiquer que l'homme n'est pas un individu (μὴ τῶν ἀτόμων εἶναι), mais fait partie des appellations communes (τῶν κατὰ κοινότητα προσαγορευομένων); puis, à observer que faire partie des appellations communes (ou être une espèce) advient à l'homme, en un sens, comme un accident (συμβεβηκότως ἐστὶ παραστατικόν; il ne s'agit pas d'un déterminant de l'οὐσία, comme le serait «animal» par rapport à «homme»); Porphyre note précisément que, s'agissant des genres et des espèces, «il leur arrive accidentellement d'embrasser une multiplicité» (συμβέβηκε δὲ τοῦτοις κατὰ πλειόνων εἶναι περιεκτικά)²⁵. Cela pourrait passer pour du nominalisme ou pour du conceptualisme, n'était le fait que, comme on l'a vu, le propos d'Aristote dans les *Catégories*, selon Porphyre, n'a pas de portée ontologique, puisqu'il ne concerne que les «vocables» (φωναί).

Un autre passage encore mérite d'être examiné dans le même esprit. Il s'agit des pages 89-91, où il est demandé si Aristote a raison, dans les *Catégories*, de présenter la substance individuelle comme première (ce qui reviendrait à dire que les espèces et les genres en dépendent: pas de Socrate ou de Platon, pas d'homme), ou s'il ne devrait pas plutôt professer que les espèces sont substances premières (parce qu'en un sens, l'existence de Socrate dépend de celle de l'homme plutôt que l'inverse; pas d'homme, pas de Socrate ou de Platon)²⁶. Le répondant vient au secours de la décision d'Aristote, en qualifiant d'«illogique» (οὐ κατὰ λόγον) l'option inverse, et en estimant qu'il n'y a pas lieu de se polariser sur le seul Socrate, par exemple, mais qu'il faut prendre en considération tous les hommes particuliers; alors: «à part des réalités particulières (παρὰ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστον), on ne peut en effet penser ni le bœuf, ni l'homme, ni le cheval, ni, en général,

24. *Ibid.*, 56, 34-35. Cf. 58, 3-6. 86, 35-37: «l'objectif proposé n'est pas s'agissant des êtres, d'établir combien ils sont et le nombre de leurs genres, mais s'agissant des expressions qui signifient principalement les êtres, d'indiquer le nombre de leurs genres». Si le propos d'Aristote est décrit comme logique (au sens large), le nombre des λέξεις n'en correspond pas moins, semble-t-il, à un certain nombre de genres de l'étant.

25. La notion d'une telle accidentalité provient d'Alexandre.

26. Ce questionnement sur ce qui vient en premier provient lui aussi d'Alexandre.

l'animal». Est-ce du nominalisme? Pas vraiment: le répondant mentionne le passage de la perception à la pensée, qui permet d'aller du particulier au commun, ou encore le recours aux expressions signifiantes (αἱ σημαντικαὶ λέξεις) qui visent en premier lieu les particuliers, mais précisément, de telles considérations sont «appelées par le propos de l'exposé» (κατὰ τὴν πρόθεσιν), et n'empêchent pas le répondant mécontent de se faire l'écho de la position selon laquelle, d'après Aristote lui-même pourtant, «ce qu'on appelle principalement, surtout et en premier (κυριώτατα [...] καὶ μάλιστα καὶ πρώτως) substances premières, ce sont les intelligibles, comme le dieu intelligible, l'intellect et si elles existent les idées (ιδέαι)». L'assertion de 91, 23-25 est sans équivoque: «relativement aux expressions signifiantes, les substances premières sont les individus sensibles, tandis que relativement à la nature, ce sont les substances intelligibles qui sont premières»²⁷.

Nous inclinons ainsi à considérer que si Porphyre propose notoirement une lecture logicisante des *Catégories*, il est porté lui-même à admettre une réalité des universaux et à attribuer à Aristote une position réaliste. Quoi qu'il en soit, le plus caractéristique est sa répugnance à s'engager explicitement. Il propose ainsi une typologie des positions sur le statut sans s'occuper autrement d'évaluer ces positions.

Que l'*Isagoge*, pour en revenir à elle, entende introduire à la lecture des *Catégories*, cela peut expliquer que Porphyre rencontre si tôt les genres et les espèces dont Aristote dans les *Catégories* fait des substances secondes alors que, cependant, la liste genre / différence / espèce / propre / accident est la reprise modifiée²⁸ des prédicables distingués par Aristote dans les *Topiques*. Il est vrai que les *Catégories* ont-elles-mêmes été pensées parfois comme introductives aux *Topiques*²⁹. Comme l'*Isagoge* introduit aux *Catégories*, il

27. Cf. plus tard AMMONIUS, *In Cat.*, 26, 12-14: «des substances particulières leur sont sous-jacentes, non pas pour faire exister les substances universelles (οὐχ ἵνα ὑποστώσι) (celles-ci, en effet, préexistent: προὑκρυστήκασιν), mais pour permettre d'en parler (ἵνα κατ' αὐτῶν ῥηθῶσιν)»; cf. également en 41, 5-11, avec la référence à Porphyre, la distinction entre l'intelligible, dans lequel les genres et les espèces sont premiers, et le sensible, privilégié par Aristote, auquel l'universel est immanent. En 26, 16-20 Ammonius présente ainsi les options terminologiques d'Aristote au chap. 2 des *Catégories*: «Aristote expose les quatre paires en utilisant ces noms, mentionnant la première la substance universelle comme la plus éminente, puis son opposé, j'entends par là l'accident particulier; ensuite, il a donné la préséance à l'accident universel plutôt qu'à la substance particulière, parce que pour les philosophes, ce qui est rationnel est relatif aux universaux». Cf. encore 36, 5-7: «les choses qui sont antérieures par nature sont postérieures pour nous et [...] celles qui sont antérieures pour nous sont postérieures par nature».

28. La définition évoquée par Aristote laisse la place chez Porphyre à la différence et à l'espèce.

29. Parmi les titres anciens des *Catégories* figurent *Πρὸ τῶν τοπικῶν*, ou *Πρὸ τῶν τόπων*, un témoignage de Boèce (*In Cat.*, PL 64, 263 B) nous apprenant qu'Andronicos de Rhodes, l'éditeur d'Aristote qui a sans doute intitulé le traité *Catégories*, lui connaissait ce titre, attribué par quelqu'un qui jugeait le traité introductif aux *Topiques*. Le texte du passage est donné par Richard Bodéüs, p. XXV de son édition du traité des *Catégories* aux Belles Lettres,

est tentant de considérer que les universaux sont «entrés dans le mobilier ontologique de la philosophie» par Porphyre introduisant aux *Catégories*, et qu'«il suffit de savoir de quoi parle Porphyre pour savoir ce qu'étaient dans son esprit les objets théoriques que le Moyen Âge a appelés "universaux"»³⁰. L'objet de Porphyre serait celui des *Catégories*, «c'est pourquoi le débat entre le réalisme, le conceptualisme et le nominalisme n'est qu'une figure plus particulière d'un débat plus profond et plus général: celui qui porte sur la nature des catégories»³¹. Or, les commentateurs anciens d'Aristote envisagent trois théories sur la nature des catégories selon qu'elles se trouvent caractérisées comme *φωναί*, comme *ὄντα* ou comme *νοήματα*: des vocables, des êtres, des intellections (pensées, concepts). Nominalisme, réalisme, conceptualisme. Ainsi, selon Ammonius qui, expliquant le titre de l'ouvrage, estime que l'enseignement d'Aristote est *περὶ γενῶν καὶ εἰδῶν*³², les exégètes divergent sur le *σκοπός* du traité: «disant que le philosophe produit des distinctions, pour les uns concernant les vocables, pour d'autres concernant les choses, pour d'autres encore concernant les concepts» (selon qu'ils prennent appui respectivement sur «ce qui se dit», sur «parmi les êtres», et sur «à propos des genres» – «des genres, c'est-à-dire manifestement ce qui est postérieur aux choses et se trouve dans l'intelligence»)³³. Selon lui, «le but du philosophe dans tout cela est d'effectuer des distinctions au sujet de vocables qui signifient des choses au moyen de concepts»³⁴. Simplicius, qui tient à faire des *Catégories* une introduction à la logique et non pas un ouvrage de métaphysique ou de psychologie, se recommande du commentaire perdu d'Alexandre d'Aphrodisias en estimant que: «le but porte sur les parties simples et suprêmement génériques de la proposition, qui signifient les réalités simples et les notions simples concernant les réalités simples»³⁵. Ainsi, la

pour laquelle (hormis en couverture) il retient le titre *Avant les lieux*. Cf. AMMONIUS, *In Cat.*, 14, 18-21, à propos des post-prédicaments: «Certains, néanmoins, ont dit que ces considérations ont été ajoutées de façon apocryphe par des gens qui voulaient lire les *Topiques* immédiatement après les *Attributions*. Il ne faut pas s'inquiéter, d'ailleurs, s'ils intitulent le présent traité de la façon suivante: *Protopiques*. Ces gens combattent ouvertement l'évidence et l'ordre» (ici, trad. Y. Pelletier). Dans l'Antiquité, on a également parfois proposé d'intituler le traité d'Aristote *Περὶ τῶν καθόλου λόγων*: *Des expressions universelles*.

30. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, pp. 14-15.

31. IDEM, *La querelle des universaux*, p. 47.

32. AMMONIUS, *In Cat.*, 13, 13 (il y a du reste des genres et des espèces dans les catégories autres que l'*οὐσία*: cf. 39, 4-5).

33. IDEM, *In Cat.*, 9, 1-9.

34. IDEM, *In Cat.*, 9, 17-18. Approche analogue chez Simplicius, mais aussi Philopon, Olympiodore et Elias. Cf. Ph. HOFFMANN, *Catégories et langage selon Simplicius. La question du *skopos* du traité aristotélicien des *Catégories**, dans Ilsetraut HADOT (éd.), *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1987, pp. 61-90 (p. 77).

35. SIMPLICIUS, *In Cat.*, 10, 17-19 (trad. Ph. Hoffmann, *ibid.*, p. 71). Pour sa part, héritant de l'identification néoplatonicienne entre être et pensée, Simplicius estime que «des expressions signififiantes ne sont pas complètement détachées de la nature des êtres, les êtres ne sont pas sépa-

«querelle des universaux» serait-elle «une autre manière de dire *les choses, les concepts et les mots*»; «la structure problématique imposée aux universaux par la triple entente du réalisme, du conceptualisme et du nominalisme est celle que la scolastique de l'Antiquité tardive, notamment celle, néoplatonicienne, des V^e et VI^e siècles a d'abord imposée comme grille de lecture aux *Catégories* d'Aristote»³⁶. Dans ou d'après cette interprétation³⁷, ne passons-nous pas subrepticement, moyennant l'idée selon laquelle l'*Isagoge* introduit aux *Catégories*, de la typologie (B) (*ante rem, in re, post rem*), bien présente dans l'*Isagoge* de Porphyre et relative aux genres et aux espèces, à la typologie (A) (*res, conceptus, vox*) directement appropriée aux catégories? Pour le coup, *conceptus* semble occuper la place dévolue à *in re*.

La question des universaux sort donc plutôt d'une double matrice ou du moins, elle se structure en alternatives distinctes selon que l'on s'interroge sur le statut des catégories à la façon des commentateurs néoplatoniciens (*φωναί, ὄντα, νοήματα*), ou que, comme Porphyre l'inventeur «officiel» de la question au début de l'*Isagoge*, on envisage celui des genres et des espèces. L'histoire ultérieure de la question traduit et encourage, non sans frais philosophiques probablement, la réduction l'une à l'autre de deux typologies distinctes. Alain de Libera présente clairement les choses dans *L'art des généralités*³⁸: «Comme nous l'avons montré dans *La Querelle*, le problème philosophique légué à la postérité par Porphyre n'est devenu le «problème des universaux» qu'à l'occasion d'un singulier *feedback* textuel: l'application à la lecture de l'*Isagoge* d'une distinction entre mots, concepts et choses utilisée par les commentateurs néoplatoniciens d'Aristote pour déterminer l'objet (*σκοπός*) des *Catégories*. C'est ce reflux sur l'*Isagoge* de la tripartition des *φωναί*, c'est-à-dire des «sons vocaux», des *ὄντα* êtres ou «étants» (encore appelés «choses», *τὰ πράγματα*), et des *νοήματα*, «noèmes» ou concepts, qui a permis à la tradition médiévale de formuler les alternatives philosophiques auxquelles Porphyre a laissé son nom: les universaux sont-ils des *voces* ou *nomina*, des *res* ou bien encore de

rés des mots dont la fonction naturelle est de les signifier, et les notions elles-mêmes ne restent pas en dehors de la nature des expressions et des êtres; ces trois types de réalités n'en étaient qu'une antérieurement, et se sont distinguées ultérieurement» (*In Cat.*, 12, 13-17; trad. Ph. Hoffmann, p. 83). AMMONIUS, *In Cat.*, 9, 23: «Ainsi, il sera nécessairement traité des trois en totalité».

36. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, p. 14.

37. «Interprétation» car le propos de Porphyre, en effet, s'il permet, d'une part, d'opposer réalisme et conceptualisme, et d'autre part, de distinguer entre statuts *ante rem, in re* et *post rem*, ne nous semble pas prêter à confusion. La confusion entre les deux typologies est encouragée par la projection sur le second paragraphe de l'*Isagoge* des spéculations néoplatoniciennes ultérieures sur le statut de l'objet des *Catégories* (le statut de l'objet examiné par Aristote sous ce titre), quelles qu'aient pu être par ailleurs les circonstances historiques antiques, médiévales ou contemporaines de cette projection.

38. A. DE LIBERA, *L'art des généralités*, pp. 193-194.

simples *conceptus*?». Reste que la triade porphyrienne n'est pas celle-ci et que la distinction *ante rem*, *in re* et *post rem* qui, comme telle, est intacte de contamination, en est, philosophiquement du moins, l'héritière fidèle. Dès lors que la triade porphyrienne interfère avec la triade néoplatonicienne attachée à l'interprétation des *Catégories*, l'alternative entre réalisme de l'immanence et conceptualisme tend à se voir neutralisée, Aristote pouvant dès lors apparaître professer indifféremment l'une ou l'autre doctrine comme si rien n'appelait à distinguer les doctrines l'une de l'autre. À vrai dire, même s'il reviendrait à une enquête plus détaillée de le confirmer, les commentateurs anciens de l'*Isagoge*³⁹ et de l'œuvre d'Aristote semblent souvent capables de distinguer ce qui est *πρὸ τῶν πολλῶν* de ce qui réside *ἐν τοῖς πολλοῖς* et de ce qui vient *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς*, sans assimiler *ἐν τοῖς πολλοῖς* et *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς* ou faire interférer cette tripartition avec la tripartition née du questionnement sur la situation catégoriale, au risque de réduire à une position unique réalisme de l'immanence et conceptualisme.

Boèce

L'histoire de la question des universaux est ensuite en dette vis-à-vis de Boèce, traducteur à la fois des *Catégories* d'Aristote et de l'*Isagoge* de Porphyre, et commentateur à deux reprises du second ouvrage et sans doute du premier. C'est à Boèce en effet qu'il revient d'avoir transmis au Moyen Âge latin l'interprétation porphyrienne de la doctrine aristotélicienne à laquelle est consacrée l'*Isagoge*⁴⁰. Boèce, à l'instar de Porphyre dont il commente pour la seconde fois l'*Isagoge*, ne se propose pas d'adopter une position philosophique propre sur le sujet qu'il aborde mais de demeurer fidèle à Aristote, l'auteur des *Catégories* auxquelles introduit Porphyre. «Je n'ai pas estimé approprié d'arbitrer entre les doctrines de ces philosophes [Platon et Aristote]: cela relève d'une plus haute philosophie. Nous sommes jusqu'au bout consciencieusement restés fidèles à la doctrine d'Aristote, non parce que nous l'approuvions sans réserve, mais parce que le livre <de Porphyre> est consacré aux *Catégories* dont Aristote est l'auteur»⁴¹.

Commentant dans le *Second commentaire à l'Isagoge* la première question de Porphyre (*genera et species aut sunt atque subsistunt aut in-*

39. AMMONIUS, 39, 9-42, 26; ELIAS, 49, 22-24; DAVID, 118, 7-120, 14.

40. Selon A. DE LIBERA, «Boèce ne connaît pas la théorie des trois états de l'universel», il «n'y fait aucune allusion» (*L'art des généralités*, p. 200). A. de Libera voit là le signe d'une dépendance de Boèce vis-à-vis d'Alexandre en lieu et place d'une influence du commentarisme néoplatonicien qui, avec Ammonius, incorpore «la conception aristotélicienne de l'universel "abstrait" ou "postérieur" à la distinction, attestée dès l'époque de la Moyenne Académie [chez Alcinoos], entre les Idées transcendantes (platoniciennes) et les formes immanentes à la matière» (p. 196).

41. BOÈCE, *Second commentaire à l'Isagoge de Porphyre*, 167, 15-20 BRANDT = § 37 SPADE.

tellectu et sola cogitatione formantur), Boèce met tout d'abord en relief des arguments d'esprit conceptualiste qui plaident en défaveur du réalisme. Une partie de l'argumentation contre l'existence réelle se nourrit d'éclaircissements sur les conditions que devrait satisfaire un universel, par exemple un genre, pour avoir une réalité: être commun à ce qui en relève en étant tout entier en chaque chose, en même temps et de façon à en constituer la *substantia*⁴². Contre la réalité des universaux, Boèce met en avant le fait que ce qui appartient à plusieurs choses en même temps ne pourrait guère conserver son unité, tandis que si l'on admet la réalité d'un genre pluralisé (*multiplex neque unum numero*), on s'expose à une régression: les aspects génériques présents en plusieurs animaux, par exemple, dans cette hypothèse, ne sont pas identiques (*eadem non sunt*), mais ils n'en ont pas moins quelque chose de semblable (*habent quiddam simile*), qu'il faudra expliquer par un genre de niveau supérieur, *ad infinitum*⁴³. L'universel n'aurait donc de réalité que mentale.

À partir d'un concept disposé autrement que ce dont il est le concept, peut-on toutefois encore produire de la vérité? Boèce atténue finalement la portée de l'objection réaliste qu'on pourrait tirer d'une réponse négative à cette question et sauve l'approche «conceptualiste» en légitimant l'abstraction: l'esprit est dans son rôle lorsqu'il se représente par exemple une ligne, alors que les lignes ne sont pas réellement séparées des corps auxquels elles appartiennent. De la même façon, l'âme peut accueillir une représentation universelle des particuliers, en neutralisant les différences qui distinguent les uns des autres et en accueillant les ressemblances, sans qu'on doive croire à l'existence de quelque chose que de telles différences n'affecteraient pas. La solution proposée n'est toutefois présentée, nous venons

42. P. V. Spade estime ainsi que Boèce est le premier penseur à développer ce genre de considérations précises sur les universaux (Boethius against Universals: The Arguments in the *Second Commentary* on Porphyry, en ligne sur son site Web, p. 4). Spade mentionne cependant la dette de Boèce ici vis-à-vis de Porphyre qui, dans son propre *Commentaire aux Catégories* (62, 17-33), distingue déjà – c'est alors à propos des homonymes aristotéliens, qui n'ont que le nom en commun – entre différents sens de «commun»: (1) ce qui se divise en parties, comme du vin ou du pain; (2) ce qui est possédé en copropriété, par exemple un cheval ou un esclave (probablement utilisés à tour de rôle); (3) ce qui redevient bien commun après avoir été employé, comme les bains publics ou un théâtre; (4) ce qui s'adresse à beaucoup de gens en même temps dans une totalité indivisible, comme au théâtre la voix de quelqu'un qui déclame. Boèce s'inspire de cette typologie dans son traitement de la question des universaux, et distingue: (1) ce qui se divise en parties; (2) ce qui s'utilise à tour de rôle; (3) ce qui s'utilise en même temps, comme le théâtre; il affirme alors le caractère original de la communauté du genre qui, présente tout entière en même temps, devrait de surcroît constituer la substance de ce dont il y a genre. La distinction entre les sens de «commun» dans la perspective d'une exégèse de la doctrine de l'homonymie se retrouve par exemple chez SIMPLICIUS, *In Cat.*, 26, 11-16.

43. Pour une analyse récente de cette argumentation, cf. P. KING, Boethius' Anti-Realist Arguments, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 40, 2011, pp. 381-401.

de le voir, que comme imposée par la fidélité au propos d'Aristote. Animé par le désir de cette fidélité, Boèce est ainsi conduit à estimer que: «Espèces et genres existent dans les particuliers (*sunt quidem in singularibus*) mais sont pensés comme universels (*cogitantur vero universalia*) et l'espèce doit être considérée comme n'étant rien d'autre que la pensée formée (*cogitatio collecta*) à partir de la ressemblance essentielle entre individus numériquement dissemblables, tandis que le genre est la pensée formée à partir de la ressemblance entre espèces. La ressemblance est objet de sensation quand elle est présente dans les particuliers, elle devient intelligible quand elle est présente dans les universaux. De la même façon, objet de sensation, elle réside dans les particuliers, objet de compréhension elle devient universelle. Tout cela subsiste donc dans le domaine sensible (*circa sensibilia*), mais on le comprend comme séparé des corps (*praeter corpora*)»⁴⁴.

Le réalisme semble donc «débarqué» lors de l'examen de la première question⁴⁵ ce qui, en bonne logique, devrait conduire Boèce à considérer la troisième question de Porphyre comme sans objet. Comment voir en Boèce alors un réaliste modéré et un défenseur de l'existence *in re* comme on tend fréquemment à le faire⁴⁶? D'autant que les engagements platoniciens de Boèce le prédisposeraient aussi bien à adhérer aux thèses d'un réalisme plus dur⁴⁷. De fait, il y a certainement lieu de distinguer entre la propre position de Boèce, néoplatonicien et chrétien, et le contenu de

44. BOÈCE, *Second commentaire à l'Isagoge de Porphyre*, 166, 16-22 BRANDT = § 31 SPADE.

45. La formulation peu engagée de la *Consolation*, V, 5, 7, va également plutôt en ce sens: la raison pourrait présenter sa considération du sensible et de l'imaginable comme *in universitatis ratione*; cf. V, 4, 36: «puisque cette notion [de l'homme] est universelle, nul n'ignore qu'il y a une réalité imaginable et sensible que la raison considère non comme l'imagination ou les sens, mais *in rationale conceptione*» (trad. Moerschmann modif.). On peut penser là à une variante du principe parfois dit «de Jamblique», quoique celui-ci soit invoqué afin de penser la différence entre connaissances divine et humaine (des futurs contingents): «tout ce qui est connu n'est pas compris selon son caractère propre, mais bien plutôt selon la capacité de ceux qui cherchent à le connaître» (V, 4, 25).

46. Cf. par exemple en ce sens A. DE LIBERA, *L'art des généralités*, pp. 267-270, qui note par ailleurs qu'on a enrôlé Boèce aussi sous la bannière du nominalisme et, p. 280, que toutes les théories du XII^e siècle «peuvent légitimement se réclamer de lui». Cf. P. V. SPADE: «On appelle parfois "réalisme modéré" la théorie exposée par Boèce. En dépit de ce nom, il ne s'agit pas du tout d'un réalisme au sens de la description ci-dessus. Cette théorie nie la réalité des universaux, mais en vient à faire face aux problèmes épistémologiques qui s'ensuivent en soutenant que nos concepts et nos termes généraux sont pourtant solidement fondés dans la réalité» (*Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals*, translated and edited by P. V. SPADE, Indianapolis-Cambridge, Hackett, 1994, p. X).

47. Comme l'observe également A. DE LIBERA, *ibid.* C'est ainsi que dans le *De divisione* (PL, 879 B) Boèce, tout en estimant le tout postérieur à ses parties, professe l'antériorité du genre sur les espèces: *genus omne naturaliter prius est propriis speciebus, totum autem propriis partibus posterius est*. Il est vrai qu'il y a plusieurs façons d'être antérieur et que selon Aristote, une antériorité dans le λόγος n'appelle pas nécessairement une antériorité dans l'οὐσία (cf. par exemple *Metaph.*, M, 2, 1077 b 1-2).

son commentaire à Porphyre. Quoiqu'il ne soit pas une substance (*substantia*, nom auquel correspond le verbe *substare*, pour le grec ὑπόστασις), susceptible de recevoir des accidents comme une réalité individuelle se trouve seule en mesure de le faire, le genre ou l'espèce «subsiste» (le verbe *subsistere*, auquel correspond le nom *subsistentia*, faisant écho au grec οὐσιώσθαι)⁴⁸, et en distinguant genres et espèces de leurs «images» (*imagines*) instanciées, Boèce semble bien admettre l'existence de formes séparées⁴⁹. Réaliste dur sans doute, il n'en reste pas moins qu'en commentant l'*Isagoge*, Boèce fait historiquement le lit d'un certain conceptualisme, tout en encourageant la confusion entre conceptualisme et immanentisme: espèces et genres «existent dans les particuliers, mais sont pensés comme universels»⁵⁰.

La réponse à la première question de Porphyre dans le *Second commentaire*, quoi qu'il en soit, ne scelle pas le sort du réalisme⁵¹ en suggérant qu'il faudrait définitivement lui préférer le conceptualisme, et la troisième question n'apparaît vraiment pas sans objet. Brièvement, Boèce place en effet sous les autorités respectives de Platon et d'Aristote les deux termes de l'alternative ouverte par cette troisième question: «Platon pense que les genres, les espèces et le reste ne sont pas seulement conçus comme universels, mais existent et subsistent aussi à part des corps (*propter corpora*). Aristote, pour sa part, pense qu'ils sont conçus comme incorporels et universels, mais qu'ils subsistent dans les sensibles (*subsistere in sensibilibus*)»⁵². Aristote se trouve ainsi rangé maintenant avec les tenants d'un réalisme de l'immanence. Aristote serait-il donc réaliste et conceptualiste? Adepte de l'existence *in re* des universaux et de leur existence *post rem*?

48. BOÈCE, *Contre Euthychès et Nestorius*, III, 20. Cf. déjà 11: si ἐν δὲ τοῖς ἀτόμοις καὶ κατὰ μέρος μόνοις ὑφίστανται, «elles n'existent que dans les seuls individus et particuliers», il n'en est pas moins vrai tout d'abord que αἱ οὐσίαι ἐν μὲν τοῖς καθόλου εἶναι δύνανται, «les essences peuvent résider dans les universels».

49. BOÈCE, *Comment la Trinité est un dieu et non trois dieux*, II, 19-21: «Des formes qui sont sans matière en effet sont provenues celles qui résident dans la matière et qui font les corps. De sorte que c'est abuser que d'appeler "formes" celles qui résident dans les corps, quand ce sont des images». Comment ne pas penser à PLOTIN, *Ennéades*, V, 9, 5, 17-18: «la forme qui réside dans les sensibles est une image sur la matière de la forme véritable»?

50. BOÈCE, *Second commentaire à l'Isagoge de Porphyre*, 166, 16 BRANDT = § 31 SPADE.

51. L'esprit du *Premier commentaire* était franchement réaliste, comme le montre J. JOLIVET, Quand Boèce aborde Porphyre, dans A. GALONNIER (éd.), *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du colloque international de la fondation Singer-Polignac*, Louvain-Paris, Peeters, 2003, pp. 229-240 (pp. 235-239). Boèce envisage le genre comme «ce qui parmi les choses est naturellement premier et dont tout émane comme d'une source» (5, 14-18) et parle de dix «genres de choses» (143, 20); les prédicables, selon lui, se distinguent des fictions et sont bien réels (*vere sint*) (25, 12-26, 4); que des espèces s'opposent comme le rationnel à l'irrationnel, ou le corporel à l'incorporel, explique-t-il, cela ne s'oppose pas à l'existence du genre qui contient les espèces contraires *vi sua et potestate* (27, 14-16).

52. BOÈCE, *Second commentaire à l'Isagoge de Porphyre*, 167, 12-14 BRANDT = § 36 SPADE.

Dans le *Second commentaire*, Boèce ne fait pas interférer avec l'examen de la question posée au second paragraphe de l'*Isagoge* de Porphyre (examen essentiellement de la première alternative, de fait) des considérations qui seraient structurées par l'opposition des noms, des choses et des notions, et il n'est guère question des noms. De ce point de vue, il respecte, nous semble-t-il, la distinction *ante rem*, *in re* et *post rem* qu'intègre la triple question soulevée par Porphyre. Il n'empêche: ne précisant pas grand-chose de la nature de ce qui est réel, le propos de Boèce peut favoriser l'assimilation l'un à l'autre du conceptualisme et du réalisme de l'immanence.

Alexandre d'Aphrodisias

Les questions que nous abordons dans ces pages ne perdent pas de vue Aristote, dont on a pu écrire que le problème des universaux, un «produit de l'aristotélisme», est né de lui⁵³. Etant donné le réalisme, le nominalisme et le conceptualisme, ces orientations philosophiques contemporaines distinctes qui ont des antécédents modernes, médiévaux et tardo-antiques, et dont le partage est rendu conscient tout d'abord grâce à la formulation par Porphyre de la triple alternative ouverte au second paragraphe de l'*Isagoge*, y a-t-il une pertinence à rattacher à tel ou tel courant de pensée la doctrine d'un philosophe tel qu'Aristote (ou même que Platon)? Ou, pire que commettre un anachronisme, tenter de le faire serait-il verser dans un pur et simple non-sens? Telle est la question «d'après», que nous ne pouvons faire plus que formuler ici. Il ne fait pas de doute qu'Aristote traite fréquemment de l'universel qu'il a promu sous ce nom en objet philosophique, et que le *corpus* aristotélicien recèle à son sujet un certain nombre de thèses, plus ou moins aisées à dégager et pas toujours définitives; mais peut-on légitimement rattacher certaines des questions que se pose Aristote à celles pour la première fois formulées par Porphyre, et si oui, comment et dans quelle mesure? Au-delà de la place ou plutôt des places qui lui ont parfois été historiquement attribuées de fait, Aristote a-t-il ou non une place de droit dans le débat entre nominalistes, conceptualistes et réalistes? Lui revient-il d'avoir formulé la question de savoir si les universaux sont des noms, des concepts ou des choses? Est-il le père d'une doctrine de l'universel, sinon *ante rem*, du moins *in re* ou *post rem*? Aurait-il par hasard été lui-même incapable de distinguer les deux statuts, à moins qu'il n'ait en toute lucidité jugé qu'ils ne devaient pas être distingués? Y a-t-il moyen d'observer chez Aristote une mise en place de la typologie que nous avons baptisée (A) (nominalisme, conceptualisme, réalisme)? Une mise en œuvre de la typologie (B) (*ante*

53. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, p. 33.

rem, in re et post rem)? Un positionnement dans des cadres de ce genre? Ou les problèmes rencontrés par Aristote, dans le contexte d'une philosophie de la forme, par exemple, sont-ils essentiellement d'autre nature?

Or, dans la chaîne qui conduit rétrospectivement de Russell, Quine ou Goodman à Aristote, le moment aphrodisien constitue un maillon important. Si Porphyre, par ses trois questions, a le premier élaboré une typologie des positions philosophiques possibles (qui n'est pas celle du commentaire néoplatonicien des *Catégories*), et si Boèce a transmis au Moyen Âge cette typologie tout en lui retirant de sa netteté et non sans avancer des arguments en un sens ou un autre, il revient à Alexandre qui, pour le coup, se veut pleinement aristotélicien (et non pas platonicien, ou platonicien et aristotélicien), d'avoir engagé, après Aristote et avant Porphyre, fin II^e-début III^e siècles, une réflexion sur le statut de l'universel dans l'esprit de laquelle Boèce (164, 4) entendra à tort ou à raison situer la sienne. Richard Sorabji observe ainsi que «ce sont donc les vues d'Alexandre, transmises par Porphyre et Boèce, et non pas la croyance en des Formes platoniciennes, qui ont le plus influencé le débat au cours du Moyen Âge latin»⁵⁴. Si nous ne savons pas grand-chose des rapports de Porphyre avec Alexandre, nous savons du moins, de l'aveu du premier, que la pensée du second avait ses entrées dans l'enseignement de Plotin suivi par Porphyre⁵⁵. Alain de Libera appelle Alexandre, dont l'influence n'a longtemps été qu'indirecte par Porphyre et Boèce, puis Avicenne, l'«absent de l'histoire» de la philosophie médiévale⁵⁶. On peut admettre avec A. C. Lloyd qu'Alexandre «prend d'ordinaire en considération des problèmes dont il jugeait qu'Aristote les avait laissés sans solution ou, plus intéressant peut-être, ne les avait pas considérés»⁵⁷.

Parfois, la doctrine d'Alexandre paraît s'apparenter à un nominalisme. Un propos particulièrement radical en ce sens est celui de la *Question* 2,28, «Que la matière n'est pas un genre»: «le genre pris comme genre (τὸ δὲ γένος ὡς γένος λαμβανόμενον) n'est pas une chose sous-jacente (οὐ πρᾶγμα τι ἐστὶν ὑποκείμενον), mais juste un nom (μόνον ὄνομα), et qui a son être commun dans la pensée (ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ κοινὸν εἶναι ἔχον), non en quelque réalité que ce soit (οὐκ ἐν ὑποστάσει τινί)»⁵⁸. La clause: «qui a son être commun dans la pensée» incite tout autant à parler de «conceptualisme», sa juxtaposition avec la référence à un simple nom indiquant suffisamment que la distinction entre nominalisme et conceptualisme n'est

54. R. SORABJI, *The Philosophy of the Commentators. 200-600 AD. A Sourcebook*. Vol. 3: *Logic and Metaphysics*, p. 159. Cf. A. DE LIBERA, *L'art des généralités*, p. 23; pp. 161-162.

55. PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 14.

56. A. DE LIBERA, *L'art des généralités*, p. 14.

57. A. C. LLOYD, *Form and Universal in Aristotle*, p. 49.

58. ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *Quaestio* 2, 28, 78, 18-20 BRUNS.

pas envisagée ici⁵⁹. Peut-être Alexandre est-il ici conduit à adopter une position aussi radicale par le projet qui est le sien de distinguer entre genre et matière, qui ont en commun d'être communs à une multiplicité avant de se trouver l'un et l'autre différenciés, les formes ou les espèces n'advenant pas dans le genre de la façon dont elles adviennent dans la matière. Quoi qu'il en soit, Alexandre affirme ici du genre qu'il est «commun en tant qu'attribué à ce à quoi il est commun» (κοινόν ὡς κατηγορούμενον τῶν ὧν κοινόν)⁶⁰, que la disparition de tous les particuliers entraînerait la sienne⁶¹, ou encore que dans les réalités dont l'être dépend de la matière, les genres «surviennent», ouvrage de ce qui les rassemble par la pensée en les séparant du reste des attributs⁶².

On doit sans doute juger consonante la référence de Philopon à Alexandre⁶³ dans son *Commentaire* au traité *De l'âme* d'Aristote, ad I, 1, 402 b 7: τὸ δὲ ζῷον τὸ καθόλου ἔστι οὐδὲν ἐστὶν ἢ ὕστερον, «d'animal pris universellement n'est rien, ou alors vient après». Dans le passage 402 b 5-9, Aristote soulève la question de savoir s'il y a ou non un λόγος un de l'âme, et il demande s'il en va de l'âme comme d'un animal dont il pourrait y avoir un genre un, ou s'il en va comme d'un animal qui serait tellement dissocié en ses parties (cheval, chien, homme, dieu) que chacune de ces parties appellerait un λόγος différent; dans cette deuxième perspective (qui correspond certainement à la réalité pour l'âme, probablement pas pour l'animal), Aristote note que l'animal universel serait dépourvu de réalité ou purement postérieur (il en irait de même de l'âme en tant que telle).

Dans son *Commentaire*, Jean Philopon néglige la perspective selon laquelle la situation de l'âme se singularise par le fait qu'elle pourrait constituer une série hiérarchique⁶⁴. Ayant attribué à Aristote d'admettre avec

59. Et ce, alors que dans les débuts du *De interpretatione*, Aristote distingue nettement entre ce qui relève des choses, ce qui relève des concepts et ce qui relève des mots (prononcés ou écrits), et que le commentaire néoplatonicien à son tour distinguera nettement, à propos des catégories, les statuts correspondants.

60. ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *Quaestio* 2, 28, 78, 8. Cf. ARISTOTE, *De interpretatione*, 7, 17 a 39: λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖται.

61. IDEM, *Quaestio* 2, 28, 78, 36-37. La simple disparition de Socrate amènerait déjà la disparition de l'animal en Socrate, «qui est comme une partie du genre» (μόριόν πως ὃν τοῦ γένους) (78, 34-35). Alexandre fait toutefois état d'une incorruptibilité du genre τῷ εἶδει.

62. IDEM, *Quaestio* 2, 28, 79, 16-18: τὰ δὲ γένη ἐν τοῖς διὰ τὴν ὕλην τὸ εἶναι τε καὶ ὑπόστασιν ἔχουσιν ἐπιγίνεται ἔργον [τά] τοῦ συντιθέντος αὐτὰ διὰ τοῦ τῶν ἄλλων τῶν συνοπαρχόντων αὐτῷ τῇ ἐπινοίᾳ χωρισμοῦ. Dans la même *Question*, Alexandre admet toutefois une incorruptibilité du genre, non seulement par la succession des choses générées (τῶν γινομένων), mais même τῷ εἶδει (78, 20-22).

63. PHILOPON, *In De anima*, 38, 10; l'ensemble du développement va de 37, 18 à 38, 17.

64. Alors que, pourtant, Aristote «n'a pas simplement rejeté l'universel, mais les homonymes» (οὐκ ἐξέβαλεν ἀπλῶς τὸ καθόλου ἀλλὰ τὰ ὁμώνυμα), comme le dira l'auteur d'un texte édité par Marwan Rashed, dont ce dernier suggère qu'il s'agirait d'Olympiodore commentant le *De anima* (Textes inédits transmis par l'*Ambr.* Q 74 Sup. Alexandre d'Aph-

Platon qu'il y a des genres et des espèces *πρὸ τῶν πολλῶν*, «antérieurs à la multiplicité», ce qui est plus que douteux, et de distinguer entre deux sortes d'ordres (celui qui est dans le général et celui qui, venant du précédent, règne parmi les soldats), Philopon interprète le propos d'Aristote comme portant sur l'animal bien précisé comme universel (*καθόλου*) et non comme *οὐσία*. En tant qu'*οὐσία*, l'animal est déterminé, mais en tant qu'universel distingué de quelque partie que ce soit, *οὐκ ἔστιν ἐν ὑποστάσει*, «il n'a pas de réalité». L'animal en tant qu'universel et que genre n'est donc rien, ou sinon il est postérieur, *τουτέστιν ἐννοηματικόν ἔστιν*, «c'est-à-dire qu'il est intellectuel»; *ἔχει γὰρ τὴν ὑπόστασιν ἐν τῷ νοεῖσθαι*: «il a sa réalité dans la pensée». Ce qui détermine l'homme et le cheval est chaque fois une φύσις et une οὐσία, non pas «la communauté qu'on voit s'appliquer à une multiplicité d'individus» (*κοινόν [...] ἐπὶ πλείονων ὁρώμενον ἀτόμων*). Il est difficile de fixer les limites de la part du propos attribuée à Alexandre. Philopon produit en tout cas deux observations encore dont la seconde provient assurément d'Alexandre. La multiplicité, note-t-il, est due à la ὕλη, pas à l'εἶδος; la détermination de l'homme ou de l'animal revient à leur οὐσία et non pas au fait de les attribuer à une multiplicité (*οὐ καθὸ ἐπὶ πλείονων κατηγορεῖται*), car la définition ne serait pas affectée si l'homme ou l'animal existaient en un unique exemplaire. L'universel *in re* ayant disparu en chemin, Philopon conclut que, faute de pouvoir être *τῶν πρὸ τῶν πολλῶν γενῶν*, «porter sur des genres antérieurs à la multiplicité», les définitions portent sur les concepts: *ὁρίζομεθα δὲ τὰ ἐννοηματικά*.

Ce dernier type d'énoncé fait cependant l'objet d'une discussion dans le cadre de la *Question 2*, 14; quant au passage de *De anima*, I, 1 commenté par Philopon, la *Question 1*, 11 en propose une exégèse dont nous disposons. La leçon qui se dégage de ces deux textes ne va pas toujours dans le sens de ce qui précède.

La *Question 2*, 14 traite du paradoxe au moins apparent qu'entraînerait justement la réduction du commun à une pensée (*νόημα*) et éprouve ainsi, semble-t-il, la capacité de résistance du conceptualisme. Le corps commun (*τὸ κοινόν [...] σῶμα*) objet de pensée, pourrait-on croire, ne serait pas un corps et sa définition (*ὁρισμός*) ne serait pas celle d'un corps. Alexandre envisage deux solutions ou deux niveaux possibles de solution de la difficulté.

a) Les *κοινὰ* ne sont pas purement et simplement des pensées (*οὐχ ἀπλῶς νοήματα*), mais des pensées *ἀπὸ τινων καὶ περὶ τινων*, «tirées de certaines choses et portant sur certaines choses», à savoir les particuliers (*τὰ καθέκαστα*) qui ne sont pas eux-mêmes communs mais sont différenciés les uns des autres. Lorsque ces particuliers sont soumis à l'abstrac-

rodise et Olympiodore d'Alexandrie, 1997, repris dans *L'héritage aristotélicien. Textes inédits de l'Antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 173).

tion, ce qui reste (τὸ καταλειπόμενον) est la pensée⁶⁵. Cette solution, qui tend tout d'abord à ancrer la pensée dans la réalité des particuliers, laisse très indéterminé le lieu de résidence de la communauté puisque, apparaissant avec l'abstraction de ce qui appartient aux corps particuliers, la communauté ne semble ni exactement contenue dans la distribution des particuliers, ni purement mentale. On se dit que de deux choses l'une: ou il n'y a que du particulier dans le particulier, dans ce cas il ne devrait pas y avoir de reste» et la communauté conceptuelle est illégitime; ou la communauté conceptuelle est légitime parce qu'elle récupère un «reste», mais alors il n'y a certainement pas que du particulier dans le particulier.

b) La solution de second niveau localise le commun plus précisément, parlant de lui comme situé ἐν ᾗπασι et paraissant de ce point de vue lui refuser derechef une existence purement mentale. «Ou plutôt, inscrit au sein de toutes les choses, ce qui est commun est ce qui, du fait de ne pas exister de la façon dont il est pensé, semble avoir cette existence établie sur les choses dont on parle»: ἡ ἐν ᾗπασα τὸ κοινόν ἐστίν, ὃ τῷ μὴ οὕτως ὑφεισθάναι, ὡς νοεῖται, δοκεῖ τὴν ὑπόστασιν ἔχειν ἐφ' ᾧ λέγεται⁶⁶. Cette apparence rend tentante la solution de l'immanence, mais Alexandre n'est-il pas justement en train de la dénoncer? Alexandre présente la définition comme révélatrice (μηνυτικός) de la pensée et les pensées elles-mêmes comme signes des choses. De la sorte, la définition peut bien porter sur quelque chose de corporel et en révéler la φύσις et l'οὐσία (par exemple, «animal rationnel mortel», dont rien ne réside ἐν τῷ νοήματι, «dans la pensée»)⁶⁷. Or, explique-t-il, en tout domaine, on s'abstient d'attribuer au signifiant tout ce qui est attribué au signifié (on ne dit pas, par exemple, que le λόγος du blanc est blanc) ce qui implique, inversement, que le signifié peut être doté de caractères qui n'appartiennent pas au signifiant; de la sorte, il serait admissible que la définition ou pensée d'un corps comme commun soit la définition ou pensée d'un corps sans être celle d'un commun; le conceptualisme échapperait ainsi à l'absurdité. Tel nous semble du moins l'esprit de cette *Question* d'interprétation difficile, dont le texte paraît établir qu'en cas d'intellection de la communauté corporelle, l'hydrothèse conceptualiste d'une communauté réservée à l'intellection ne verse pas dans le non-sens: il y a certes une certaine incompatibilité entre communauté et corporéité, mais la définition n'est pas pour autant dans l'incapacité d'avoir le corps pour objet. En sens inverse toutefois, Alexandre évoque, dans la *Question* 2, 14, un commun présent en toute chose et un

65. ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *Quaestio* 2, 14, «Si les caractères communs sont des intellections, et les intellections ne sont pas des corps, ce qui est commun ne peut être un corps, et la définition n'est pas définition d'un corps», 59, 4-7. Sur la notion de «reste», cf. également l. 16.

66. IDEM, *Quaestio* 2, 14, 59, 7-8.

67. IDEM, *Quaestio* 2, 14, 59, 24.

reste obtenu par soustraction des particularités du particulier. En somme, si l'orientation conceptualiste paraît prédominante, Alexandre éclaire peu notre lanterne sur la base réelle légitimant la communauté des pensées, et si les notions de φύσις et d'οὐσία sont indéterminées quant à leur rapport avec le κοινόν, le propos n'apparaît pas nécessairement vierge de tout réalisme. À aucun moment il n'a été question de l'«universel» (καθόλου), d'où l'idée selon laquelle Alexandre pourrait distinguer déjà, comme plus tard Duns Scot, entre commun (réel) et universel (conceptuel)⁶⁸; dans la mesure toutefois où Alexandre (à notre connaissance) n'élabore ou même ne produit nulle part une telle distinction, mais le plupart du temps use indifféremment d'une appellation ou de l'autre, il nous semble plutôt que la réflexion que développe ici Alexandre porte indifféremment sur le commun ou l'universel.

Le passage du traité *De l'âme* d'Aristote (I, 1, 402 b 7) dont nous avons vu que Philopon le commentera à son tour en renvoyant à l'autorité d'Alexandre, et dans lequel Aristote affirme que τὸ δὲ ζῶον τὸ καθόλου ἥτοι οὐδέν ἐστιν ἢ ὕστερον, est effectivement examiné par Alexandre dans la *Question* 1,11, au texte un peu compliqué⁶⁹. En un premier temps, Alexandre fait ici ce que ne fera pas Philopon, à savoir envisager le propos d'Aristote comme concernant l'hypothétique universalité de ce qui comporte du premier et du second (καθόλου ὡς τὸ πρῶτον ἔχειν καὶ δεύτερον) ou encore de l'antérieur et du postérieur (πρότερον καὶ ὕστερον), et de ce fait porte sur des genres distincts et non pas les espèces d'un genre; ce qui, nous semble-t-il, ôte d'emblée aux considérations développées par Alexandre *ad* 23, 21 une bonne partie de leur portée générale en matière de recherche philosophique sur le statut de l'universel comme tel: ce qui n'est rien ou postérieur, ce n'est pas le genre, mais cette sorte de réalité hiérarchisée que pourrait être l'âme. Alexandre note au passage très bien qu'Aristote embrouille⁷⁰

68. Cf. A. DE LIBERA, *L'art des généralités*, p. 84, et p. 77 le renvoi à S. Pinès, Contre l'attribution d'une telle distinction à Alexandre, cf. M. M. TWEEDALE, Alexander of Aphrodisias' Views on Universals, *Phronesis*, 29/3, 1984, pp. 279-303 (p. 290) – M. Tweedale plaçant par ailleurs en faveur d'une lecture plutôt réaliste (cf. pp. 296-297).

69. Il existe deux versions grecques de la *Quaestio* 1, 11, que Bruns donne respectivement sous les numéros 11a et 11b. Il existe par ailleurs deux versions arabes de la 11a (trad. fr. par M. Geoffroy à la fin de *L'art des généralités*), la tonalité de l'introduction à la version Dietrich n° 17 étant particulièrement nominaliste: «Traité d'Alexandre d'Aphrodise à propos des choses communes et universelles [montrant] que celles-ci ne sont pas des essences existantes». La version 11b est la plus complète, ajoutant le passage 22, 26-23, 20. Sur cette situation du texte, cf. R. W. SHARPLES dans *Alexander of Aphrodisias, Quaestiones 1.1-2.15*, translated by IDEM, Ithaca - New York, Cornell U. P., 1992, p. 50 n. Ajoutons à cela la tendance à estimer certains passages (la deuxième partie, à compter de 23, 21; ou la fin de l'étude à partir de 24, 16) comme inauthentiques quand l'imputation de la doctrine à Alexandre est jugée peu vraisemblable par tel ou tel interprète.

70. Si nous lisons le texte de Bruns: ἀσαφέστερον plutôt que σαφέστερον en 23, 3.

les choses en proposant l'animal (qui, en principe, n'est pas un homonyme) comme modèle de l'âme. Dans cette première partie, la question du statut du genre comme tel apparaît tardivement dans une incise, en 23,11-13. Alexandre observe alors que la destruction d'un genre entraîne celle de «tout ce qu'il subsume» (πάντα τὰ ὑφ' αὐτό), tandis que la destruction d'aucune des entités subsumées n'entraînerait sa propre destruction; c'est pourquoi le genre est «premier par nature» (πρῶτον τῇ φύσει)⁷¹. Ne sommes-nous pas alors en plein réalisme?

La section dont l'attribution est contestée par P. Moraux débute en 23, 21 et se trouve ensuite consacrée au genre ou à l'universel comme tels. Selon l'auteur de cette section le genre, universel synonyme, vient s'attribuer, comme un «accident» (συμβεβηκός) s'attribue à un «substrat» (ὑποκείμενον), à la chose qui n'est pas comme telle universelle: la φύσις en question existerait en effet même dans l'hypothèse où il n'existerait qu'un seul particulier de cette nature⁷².

La position défendue, on l'observera, ne fait pas du genre ou de l'universel seulement un nom ou un concept, même si elle lui refuse d'être une «chose» (πρᾶγμα): il lui appartient, admet-on, de «résider dans une multiplicité» (ὑπάρχει δὲ αὐτῷ ὄντι τοιούτῳ ἐν πλείοσιν εἶναι)⁷³. Nous ne sortons

71. La *Réfutation de Xénocrate*, qui a des accents conceptualistes quand Alexandre y affirme que «la stabilité du genre n'existe que dans la représentation de qui se le représente», et qui procède à une comparaison systématique du rapport de genre à espèces avec le rapport de tout à parties, distingue entre l'animal et l'animal comme genre: l'existence des espèces est tributaire de l'existence de l'animal (elles disparaîtraient si l'animal disparaissait), mais pas de l'existence de l'animal comme genre (il pourrait y avoir une espèce humaine même si l'animal disparaissait comme genre parce qu'il ne compterait plus que cette seule espèce – remarquons qu'on peut se demander s'il s'agirait alors plutôt de l'homme que de l'homme comme espèce, ou si l'on doit attribuer à l'espèce comme telle une naturalité qui ferait défaut au genre). Le texte est traduit par Marwan RASHED dans, *Priorité du ΓΕΝΟΣ et de l'ΕΙΔΟΣ* entre Andronicos et Alexandre. *Vestiges arabes et grecs inédits*, 2004, repris dans *L'héritage aristotélicien*, pp. 70-71. Même tonalité conceptualiste dans la probable paraphrase de la Question perdue d'Alexandre, *Réfutation de qui prétend que les genres sont composés d'espèces, puisque les genres se divisent en ces dernières*, où le genre est décrit comme une partie de l'espèce (cf. *L'héritage aristotélicien*, pp. 75-76 et 82).

72. «Le substrat auquel l'universel advient accidentellement est une chose; l'universel, en revanche, qui en est un accident, n'est pas en lui-même une chose, mais en est un accident de la façon suivante: "animal" est une chose et indique une nature, signifiant en effet une substance animée douée de sensation, ce qui de sa nature n'est pas universel car cela existera tout autant même si par hypothèse on ne compte qu'un animal» (*Quaestio*, 1, 11, 23, 25-30). Simplicius, qui attribue (ou peut-être procure) à Alexandre les exemples du soleil, de la lune et de l'univers, lesquels existent en un unique exemplaire (*In Cat.*, 85, 13-15 = SORABJI p. 154) lui reprochera son assertion (82, 30-35 = SORABJI p. 155): «Alexandre a eu tort de prendre pour une preuve de la priorité naturelle des individus le fait qu'en supprimant ce qui est commun on ne supprimerait en aucune façon l'individuel», dès lors que ce qui est commun est ce qui «remplit» les individus.

73. ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *Quaestio*, 1, 11, 23, 30-31.

pas du cadre d'un réalisme de l'immanence. On observera toutefois que, pour un aristotélicien, l'auteur pousse le bouchon très loin en estimant du genre ou de l'universel qu'il est un simple «accident» ou encore «ce qui est advenu par rencontre à quelque chose» (σύμπτωμα ἐπὶ τινι γινόμενον πράγματι)⁷⁴, mais n'est pas substantiel (ἐν τῇ οὐσίᾳ), en opposition avec l'esprit de la doctrine aristotélicienne des substances secondes introduite dans les *Catégories*⁷⁵. L'intention du propos néanmoins est claire et intéressante: l'auteur ne nie pas la substantialité de l'animal, mais fait relever d'un simple accident le fait que l'animal se trouve doté d'universalité, c'est-à-dire le fait qu'il y ait plus d'un animal particulier. On peut se demander cependant si une telle doctrine est consonante avec la représentation finalisée du monde, notamment vivant, comme formé d'espèces et de genres, présente tant chez Aristote que chez Alexandre; et aussi avec l'affirmation antérieure de la priorité du genre (qui survit à telle ou telle de ses instances mais non l'inverse). Cette affirmation, du reste, fait sa réapparition lorsque l'auteur accorde que si le genre est ontologiquement dépendant vis-à-vis de l'essence, le genre est «antérieur à chacune des réalités particulières qu'il subsume» (πρῶτον ἐκάστου τῶν ἐν μέρει καὶ ὑπ' αὐτὸ γίνεται)⁷⁶: il ne succombe pas à la disparition d'un particulier, mais aucun des particuliers ne survivrait à sa disparition puisque «leur être consiste dans le fait de l'avoir en eux» (τὸ εἶναι ἐν τῷ ἐκεῖνο ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς)⁷⁷. Ce qui ne semble d'ailleurs pas totalement logique: si l'universel n'est qu'un accident de la nature, la disparition de l'animal comme genre ne devrait pas empêcher qu'un particulier ait cette nature.

Le *De anima* d'Alexandre, 90, 4-11, est d'une exploitation difficile car le passage s'inscrit dans un développement sur les différents intellects. En 87, 14 sqq., Alexandre a attribué à l'intellect agent la contemplation non du particulier, mais de l'universel, *i.e.* de ces principes de détermination que sont εἶδος et λόγος, par lesquels s'explique la ressemblance des choses entre elles; mais il s'agit surtout pour lui d'exposer l'identité de la

74. ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *Quaestio*, 1, 11, 24, 5-6. Comme nous l'avons vu, Porphyre parlera encore, mais avec des précautions, d'une appartenance en un sens accidentelle de l'attribut commun comme commun (*In Cat.*, 81, 14-22).

75. L'auteur est plus en phase avec cette doctrine quand il parle d'une existence «à titre second»: ὕστερον (24, 7). Il est vrai que chez Aristote même, le συμβεβηκός n'est pas toujours précisément l'«accident».

76. ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *Quaestio*, 1, 11, 24, 16-17.

77. IDEM, *Quaestio*, 1, 11, 24, 22. Cf. dans PORPHYRE, *In Cat.*, 90, 12-92, 5, le débat sur la primauté ou non des substances premières, précisément sur le point de savoir quelle suppression entraînerait laquelle; Porphyre est conduit à faire état d'une certaine antériorité des espèces prédiquées en commun sur tel ou tel individu, puis, inversement, d'une primauté de l'ensemble des individus du type (de fait, sans doute du dernier individu) sur τὸ κοινῇ κατηγορούμενον.

forme (séparée de la matière par l'intellect dans le cas des formes composées) et de l'intellect lui-même. Le passage 90, 4-11 concerne toujours les formes dans la matière, qui ne sont pas des intellects tant qu'elles ne sont pas pensées. Alexandre y écrit que:

«les formes universelles et communes ont leur existence dans les êtres particuliers et matériels (τὰ γὰρ καθόλου κοινὰ τὴν μὲν ὑπαρξιν ἐν τοῖς καθέκαστά τε καὶ ἐνύλοις ἔχει). C'est lorsqu'elles sont pensées sans la matière qu'elles deviennent communes et universelles (νοούμενα δὲ χωρὶς ὕλης κοινὰ τε καὶ καθόλου γίνεται). Elles sont un intellect lorsqu'elles sont pensées. Si elles ne sont pas pensées, elles ne sont plus un intellect. De la sorte, lorsqu'elles sont séparées de l'intellect qui les pense, elles périssent, si leur être réside dans le fait d'être pensées (ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῖς). Et les choses obtenues par abstraction, par exemple les mathématiques, sont aussi dans la même situation»⁷⁸.

Il serait tentant de voir là une correction conceptualiste du réalisme de l'immanence: n'est-il pas affirmé des formes universelles qu'elles ont leur être dans la pensée, et Alexandre ne passe-t-il pas de la conception selon laquelle les formes universelles résident dans les particuliers et ce qui est pourvu de matière à celle selon laquelle les universaux adviennent comme tels, à la manière des objets mathématiques, lorsque la pensée les sépare de la matière? Pourtant, la contradiction est forte entre la première thèse («des formes universelles et communes ont leur existence dans les êtres particuliers et matériels») et la seconde («c'est lorsqu'elles sont pensées sans la matière qu'elles deviennent communes et universelles»); νοούμενα δὲ χωρὶς ὕλης κοινὰ τε καὶ καθόλου γίνεται, cela ne signifie-t-il pas simplement que «des <formes> communes et universelles adviennent une fois pensées à part de la matière», au sens où elles trouvent alors leur pleine réalité de pensées identiques à l'intellect? Alexandre approfondit ici la conception aristotélicienne d'une identité de la pensée et de son objet qui, lorsque les formes appartiennent à des composés, accompagne l'idée que ces formes doivent d'une façon ou d'une autre être dégagées, restaurées dans leur intelligibilité. La thèse de l'identité de l'intellect et de son objet prend par ailleurs un relief particulier lorsqu'il s'agit de la pensée du dieu de *Métaphysique* Λ; or, selon l'interprétation la plus répandue, l'intellect agent de *De anima*, III, 5 selon Alexandre, est dieu. L'approche d'Alexandre enfin est peut-être déjà tributaire d'une certaine jonction, en germe dans le contexte médio-platonicien, entre la doctrine aristotélicienne de l'identité et la conception des formes comme des pensées divines, spécialement chez Alcinoos⁷⁹. Quoi qu'il en soit

78. ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *De anima*, 90, 4-11 (ici trad. Bergeron-Dufour). Alexandre est également l'auteur d'un commentaire perdu au *De anima* d'Aristote.

79. Pour la description d'une telle jonction, envisagée comme se produisant plus tardivement chez Plotin, cf. A. H. ARMSTRONG, *The Background of the Doctrine "that the In-*

exactement, le propos nous semble entretenir des rapports si complexes avec une noétique aristotélicienne elle-même très complexe, et être si mêlé de théologie que nous ne voyons pas comment porter économiquement le passage à l'actif d'une épistémologie humaine conceptualiste.

D'autant que l'esprit d'une page antérieure⁸⁰ consacrée à l'intellect dispositionnel nous semble d'inspiration réaliste. Alexandre y note que «a mis la main (ἐχει) sur le commun et l'universel», «sur l'homme commun», celui qui «saisit la forme de quelque chose à part de sa matière» car «la différence mutuelle entre les hommes particuliers est produite par la matière». La théorie de l'individuation par la matière flanque une conception explicite de la forme comme universelle: «assurément, leurs formes, en vertu desquelles ils sont des hommes, ne comportent aucune différence; celui qui a une vision d'ensemble de la communauté appliquée aux particuliers (ὁ τε τὸ κοινὸν τὸ ἐπὶ τοῖς καθ' ἑκάστα συνιδὼν), en sens inverse, saisit la forme séparée des particuliers». Il n'est nullement question d'inventer ou de produire le commun ou l'universel, mais de mettre la main dessus, d'en acquérir une compréhension (περίληψις) ou de le voir, par une ὁψις θεωρητική, en faisant abstraction de la matière et des différences qu'elle induit. La forme intellectuellement séparée, «c'est cela, en effet, l'élément commun et identique qui réside dans les particuliers (τοῦτο γὰρ ἐν αὐτοῖς τὸ κοινὸν τε καὶ ταῦτόν)»⁸¹.

Un autre texte important est celui de la *Question* 1, 3, «Sur quoi portent les définitions». La proposition de réponse à la question de titre s'élabore dans le rejet de deux options possibles: (1) Les définitions portent sur les particuliers; (2) elles portent sur une communauté séparée des particuliers. L'option (1) est rejetée au motif que dans les particuliers il entre aussi de l'accidentel, comme tel changeant – il y a donc trop dans une réalité individuelle pour qu'elle puisse comme telle être définie. L'option (2), platonicienne, est rejetée également, cette fois du fait que les entités incorporelles et éternelles de Platon ne sauraient être bipèdes, mortelles, etc. Alexandre suggère alors, non sans ambiguïté, d'opter pour une troisième orientation: les définitions sont τῶν ἐν τοῖς καθέκαστα κοινῶν, elles portent sur «ce qu'il y a de commun dans les particuliers» (dans cette formulation, l'option est certainement réaliste); ou: elles sont τῶν καθέκαστα κατὰ τὰ ἐν αὐτοῖς κοινά, elles portent sur «des particuliers, en fonction de ce qu'il y a de commun en

telligibles are not outside the Intellect", dans le collectif *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'antiquité classique*, tome V, Genève, Vandœuvres 1960, pp. 393-425. Armstrong fait état d'une médiation d'Alexandre (p. 406).

80. ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *De anima*, 85, 10 – 86, 6; nous traduisons ces passages de 85, 10-20.

81. Dans la *Mantissa*, 168, 34-169, 3, Alexandre d'Aphrodisias nie de même que la différence entre les particuliers soit κατὰ τὸ εἶδος ou κατὰ τὸν λόγον. Les particuliers d'une même espèce sont donc formellement identiques.

eux» (cette formulation, alternative à la précédente, entend peut-être l'améliorer en ramenant l'attention sur les particuliers comme constituants de la réalité, mais elle est vague quant au statut du commun)⁸². Alexandre paraît en tout cas privilégier le réalisme lorsqu'il présente les κοινά comme causes (αἷτια) de la similitude et de l'identité des natures, tandis que l'individuation relève des circonstances et différences matérielles. La définition, du reste, est selon lui quelque chose de commun: τοῦ γὰρ ἀνθρώπου ὁρισμός, τὸ ζῶον περὶ δέπου, κοινόν ἐστιν; la communauté qu'elle exprime n'est pas fractionnée: ἐν πᾶσιν ὃν τοῖς καθέκαστα ἀνθρώποις ὁλόκληρον ἐν ἑκάστῳ, κοινόν τῷ ἐν πλείοσιν εἶναι τὸ αὐτό, ἀλλ' οὐ τῷ μέρει αὐτοῦ μετέχειν ἑκαστον, «se trouvant présente en tous les hommes particuliers tout entière en chacun, <elle est> quelque chose de commun par le fait d'être identique dans les multiples, et non pas parce que chacun en participerait de façon partielle»⁸³. Une clause toutefois amène un peu d'incertitude lorsqu'Alexandre note que «animal rationnel mortel» se trouvant dégagé des facteurs matériels de différenciation κοινόν γίνοιτο, «deviendrait commun»⁸⁴. La thèse selon laquelle la définition pourrait être κοινῶν ὡς κοινῶν voit ensuite sa portée restreinte par l'introduction de la précision, administrée aussi dans la *Question* 1, 11, selon laquelle la communauté est un «accident» pour chaque nature, comme le montre le fait que le λόγος de l'homme resterait le même s'il n'existait qu'un homme. «C'est pourquoi encore les définitions ne portent pas sur les caractères communs en tant que communs, mais sur ces caractères communs auxquels il a échoué d'être communs pour chaque nature. Même si en effet il n'y avait qu'un homme unique à exister, la formulation de ce qu'est l'homme resterait la même (ὁ αὐτὸς τοῦ ἀνθρώπου λόγος). Cette formulation en effet n'est pas celle de ce qu'est l'homme du fait de sa présence dans une multiplicité, mais du fait que l'homme est un homme en fonction d'une telle nature, qu'une multiplicité ait en commun cette nature, ou pas»⁸⁵.

Dans les douze dernières lignes, Alexandre retrouve d'abord⁸⁶ la suggestion de la *Question* 2, 14 selon laquelle les définitions pourraient être τῶν νοημάτων (porter sur des contenus conceptuels), tout en étant du même coup τῶν κοινῶν, au sens où la communauté en question serait un caractère desdits contenus conceptuels. Alexandre aborde ici la question de la vérité du

82. ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *Quaestio*, 1, 3, 7, 27-28.

83. IDEM, *Quaestio*, 1, 3, 8, 9-11.

84. IDEM, *Quaestio*, 1, 3, 8, 3-4. Alexandre envisage deux démarches: a) «prendre» (λαμβάνοιτο) «animal rationnel mortel» avec les circonstances matérielles; il écrit alors à l'indicatif que cela «produit» (ποιεῖ) Socrate et Callias; b) «prendre» (λαμβάνοιτο) «animal rationnel mortel» séparément; il envisage alors, à l'optatif, que κοινόν γίνοιτο.

85. IDEM, *Quaestio*, 1, 3, 8, 12-17.

86. IDEM, *Quaestio*, 1, 3, 8, 17-22.

conceptualisme et surtout en explique de fait l'émergence: l'esprit occupé à définir procédant par séparation, il est tentant de croire que ce qu'il sépare est son œuvre (en sens inverse, en bonne doctrine aristotélicienne, le platonisme répond à la tentation d'attribuer une réalité distincte à ce que l'esprit sépare). L'intention critique de cette généalogie ne peut échapper au lecteur. Alexandre, de fait, n'adopte pas le point de vue conceptualiste car, selon lui – à la différence des contenus mentaux – ἀφθαρτα δὲ τὰ κοινά: «ce qui est commun est incorruptible»⁸⁷. L'explicitation ne nous reconduit pas en direction des formes séparées de Platon, mais pas non plus immédiatement en direction d'un réalisme de l'existence *in re*, dans la mesure où le sujet de l'éternité affirmée semble tenir d'abord du *phylum* spécifique plutôt que d'une forme spécifique universelle. Alexandre n'en affirme pas moins dans tout cela la présence d'un élément semblable, identique et incorruptible: «Ce qui est commun est incorruptible du fait de l'éternité que les particuliers dans lesquels il réside tirent de leur succession; cette éternité est celle en effet de ce qui, dans le devenir des particuliers en totalité, reste semblable et identique»⁸⁸. C'est ainsi que, dans *De la providence*, s'il note que l'universel «ne subsiste dans les individus que parce que l'incorruptibilité, dans les êtres qui appartiennent à la génération et à la corruption, appartient à l'espèce et n'existe que dans la succession d'êtres non éternels», c'est-à-dire s'il rattache l'universalité à la sempiternalité des espèces dans le temps⁸⁹, il n'en estime pas moins que «la génération des choses particulières a pour raison la sauvegarde des espèces qui sont générales et universelles», et juge que «Socrate, en effet, existe afin que l'homme existe», en d'autres termes que l'universalité spécifique constitue une fin⁹⁰. C'est d'ailleurs parce que la forme spécifique est une fin qu'Aristote, selon Alexandre, peut en parler comme d'un modèle (παράδειγμα), alors même qu'il rejette le paradigmatisme platonicien⁹¹.

87. IDEM, *Quaestio*, 1, 3, 8, 22.

88. IDEM, *Quaestio*, 1, 3, 8, 22-24. Sur l'identité de cet élément, cf. *In Top.*, 355, 21-23, où après avoir estimé que le genre pour son existence est tributaire de l'existence en plus d'un exemplaire de ce qui est sous lui, Alexandre écrit que: τὸ γὰρ ζῶον γένος ἐστίν, οὐχ ὅτι ἐστὶν οὐσία ἐμφυχὸς αἰσθητικὴ, ἀλλ' ὅτι ἡ τοιαύτη φύσις ἐν πλείοσιν ἐστὶ κατ' εἶδος ἀλλήλων διαφέρουσιν, «l'animal, en effet, est un genre, non du fait d'être une substance vivante pourvue de sensibilité, mais du fait qu'une telle nature réside dans une multiplicité de choses qui diffèrent spécifiquement les unes des autres».

89. Raison pour laquelle, selon Marwan Rashed, le temps plus que l'espace est la «coordonnée» de l'«essentialisme» d'Alexandre (*Essentialisme: Alexandre d'Aphrodisias entre logique, physique et cosmologie*, Berlin, de Gruyter, 2007, p. 259; cf. pp. 30-31 son explicitation de ce qu'il entend par «essentialisme», tout d'abord la ligne doctrinale selon laquelle «l'*eidos* est le lieu unique de l'être et de l'unité, i.e. de la réalité»).

90. ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *De la Providence*, 89 R, trad. P. Thillet.

91. IDEM, *In Metaph.*, 349, 2-16. Sur ce passage et la conception de la reproduction zoologique développée par Alexandre, cf. D. HENRY, *Embryological Models in Ancient Philosophy*, *Phronesis*, 50/1, 2005, pp. 7-18.

Universaux *in re* et *post rem*

Voyons où nous ont menés les analyses qui précèdent, relativement aux objectifs indiqués: observer la pertinence de l'application aux discours d'Alexandre, Porphyre et Boèce des typologies (A) et (B), interroger le rôle de ces commentateurs dans l'émergence desdites typologies, voire dans leur confusion, non sans conserver en tête la question de la pertinence de l'usage rétrospectif de ces typologies dans l'interprétation de la philosophie d'Aristote.

Nous avons examiné en premier lieu la situation de Porphyre, tout à la fois commentateur des *Catégories* et auteur de l'*Isagoge*, parce qu'il lui revient d'avoir donné la formule générale et influente du problème du statut des universaux, que ce soit par le croisement des questions 1 et 3, ou lors du passage à la troisième question dans l'interprétation qu'en proposent Elias et David. À ce qu'il nous semble, Porphyre distingue entre conceptualisme et réalisme, et même entre deux variétés de réalisme selon que l'universel est considéré comme *ante rem* ou *in re*. Une éventuelle mention du nominalisme étant tout au plus marginale (ce ne serait pas du nominalisme ou une interprétation nominaliste d'Aristote que de prétendre que dans les *Catégories*, Aristote traite d'expressions), nous n'observons pas chez Porphyre de confusion ou risque de confusion entre les deux triades conceptuelles dont nous examinons le fonctionnement, ni d'amalgame entre universel *in re* et universel *post rem*.

Boèce commentant l'*Isagoge* nous semble rester dans l'esprit de cet ouvrage et admettre la distinction entre réalisme et conceptualisme (thèse de l'existence *post rem*) quand il commente la première question, de même que la distinction entre réalisme de la séparation et de l'immanence quand il commente brièvement la troisième; au total, donc, admettre la distinction entre statuts *ante rem*, *in re* et *post rem*, sans interférence apparente avec la triade appelée par la question du statut des catégories (*res*, *conceptus*, *vox*). Malgré cela, tout en procurant des arguments aux adversaires futurs de l'existence *ante rem*, Boèce apparaît ne pas tenir fermement la distinction entre universels *in re* et *post rem* (entre réalisme de l'immanence et conceptualisme). Ainsi, ce que Boèce transmet au Moyen Âge occidental est-il un état de la question insuffisamment clair: «espèces et genres existent dans les particuliers (*sunt quidem in singularibus*), mais sont pensés comme universels (*cogitantur vero universalia*) [...]»; «l'espèce doit être considérée comme n'étant rien d'autre que de la pensée (*nihilque aliud species esse putanda est nisi cogitatio*) [...]»; «tout cela subsiste dans le domaine sensible mais on le comprend comme séparé des corps (*subsistunt ergo circa sensibilia, intelliguntur autem praeter corpora*)». S'agissant d'Aristote, il estime des

genres et des espèces «qu'ils sont conçus comme incorporels et universels, mais qu'ils subsistent dans les sensibles (*intelligi quidem incorporalia atque universalia sed subsistere in sensibilibus*)».

Porphyre et Boèce, rappelons-le, dans la plupart des textes que nous avons considérés, ne sont pas supposés exprimer leurs propres conceptions, ni d'ailleurs intégralement celles d'Aristote, traitant principalement de l'objet des *Catégories*. Alexandre, pour sa part, est souvent dans l'exposé de la philosophie d'Aristote mais de toute évidence, il prend aussi les questions qu'il aborde comme d'authentiques questions philosophiques, logiques et physiques. Ce n'est pas à dire que Porphyre et Boèce ne philosopheraient pas, mais plutôt que l'approche d'Alexandre se singularise par son sérieux, si l'on osait on dirait son actualité philosophique, en tout cas par son caractère innovant. Entre Aristote, qui évoque souvent l'universel et en traite parfois, mais dont la doctrine (conceptualisme? réalisme de l'immanence? ni l'un ni l'autre?)⁹² ne se laisse pas aisément ranger dans une case, soit en raison de son caractère incertain, soit parce que la question du statut de l'universel ne serait pas encore précisément la sienne (quoique cette question naisse du dialogue des continuateurs avec le maître), et Porphyre qui fournit au questionnement futur les directions dans lesquelles il peut se déployer, Alexandre affronte comme tel le problème du statut des universaux, ancre dans des questions ou des méthodes précises la réflexion et effectue quelques avancées décisives. Questions ou méthodes précises: la comparaison du rapport entre genre et espèces avec le rapport entre matière et forme, ou encore avec le rapport entre tout et parties; l'examen des titres à l'antériorité par l'expérience imaginaire de la suppression; la prise en considération des singletons et des ensembles vides. Avancées décisives, même si l'on refuse d'accorder à Alexandre une distinction entre le commun et l'universel⁹³: le recours aux notions de γένος ὡς γένος ou κοινόν ὡς κοινόν; la distinction entre l'οὐσία ou la φύσις et le καθόλου qui éventuellement l'affecte; la thèse de l'accidentalité de l'attribution universelle; la conception du genre (en partie) comme survenance (ἐπιγίγνεσθαι) permise par la séparation mentale ou l'abstraction; l'affirmation de l'éternité du commun et de l'universalité spécifique comme fin. Alexandre, en même temps, même si l'on tient compte du caractère lacunaire de notre connais-

92. Pour une tentative d'interprétation de la pensée d'Aristote, cf. M. M. Tweedale, qui critique les lectures nominaliste et conceptualiste (Aristotle's Universals, *Australasian Journal of Philosophy*, 65/4, 1987, pp. 412-426) et plaide pour un réalisme aristotélicien d'une «very tenuous sort» (Aristotle's Realism, *Canadian Journal of Philosophy*, 18/3, 1988, pp. 501-526: 501).

93. R. W. Sharples propose en revanche d'attribuer peu ou prou à Alexandre une distinction entre universel possible et universel réel (Alexander of Aphrodisias on Universals: Two Problematic Texts, *Phronesis*, 50/1, 2005, p. 44); Sharples attribue à Alexandre la thèse de l'antériorité ultime de l'universel possible. Simplicius évoquant Alexandre et les singletons fera, du reste, état d'une «capacité» pour la forme à s'instancier de façon multiple (*In Cat.*, 85, 13-17).

sance des textes, ne donne pas l'exemple d'un engagement doctrinal clair en faveur de l'une ou l'autre des orientations dont Porphyre fera la typologie: s'il connaît et rejette les formes universelles séparées de Platon, il donne très souvent l'impression de plaider en faveur du conceptualisme, parfois radicalement comme dans la *Question* 2, 28, mais il semble fréquemment accorder ses faveurs au réalisme de l'immanence quand il professe l'antériorité du genre ou estime de la pensée qu'elle saisit un élément réellement commun et identique. Il nous semble qu'il serait plus préjudiciable à la bonne compréhension de la pensée d'Alexandre d'expurger son conceptualisme de tout réalisme, que de mettre à l'abri son réalisme en le flanquant d'une théorie de la conceptualisation. Quoi qu'il en soit sur ce point, on ne saurait dire qu'Alexandre ait efficacement abouti à distinguer l'une de l'autre les conceptions de l'universel comme *in re* et comme *post rem*, loin de là⁹⁴ (sans pour autant que la confusion soit ici liée, bien évidemment, à des considérations sur le statut réel, conceptuel ou verbal des catégories).

Ainsi, le nominalisme *stricto sensu* apparaissant comme un protagoniste très discret du débat, nous pourrions dire que, d'Alexandre à Boèce commentant le paragraphe deuxième de l'*Isagoge*, la triade (A) (réalisme, conceptualisme, nominalisme) n'est pas encore d'actualité tandis que la triade (B) (statuts *ante rem*, *in re*, *post rem*) se met effectivement en place, trouvant une expression plus systématique chez des commentateurs tels qu'Ammonius ou Simplicius. Les exemples d'Alexandre et de Boèce montrent que la démarcation entre conceptualisme ou doctrine de l'existence *post rem* et réalisme de l'immanence ne va pas de soi. Ce n'est pas à dire que les deux doctrines soient philosophiquement indifférentes: il ne revient pas au même d'affirmer que l'universalité apparaît avec la pensée (au risque de ne pouvoir indiquer clairement de quels caractères de la réalité la pensée abstraite tirerait sa légitimité), ou de la décrire comme installée au cœur des choses (quitte à ne pas savoir rendre précisément raison du mode de cette omniprésence); mais plutôt que, dans la fécondité de l'échange entre la pensée et le réel, les parts respectives de l'une et de l'autre se laissent difficilement préciser. Reste que dans la philosophie d'aujourd'hui, le jeu oppose plutôt le nominalisme et le réalisme dans une version non platonicienne ou, le réalisme *ante rem* se

94. On aimerait pouvoir aller au-delà de ce jugement de Marwan Rashed, en rapport direct avec une lecture de la *Question*, 1, 3, dans la section, Le statut des universaux chez Alexandre: un faux problème, pp. 254-260 de *Essentialisme: Alexandre d'Aphrodisias entre logique, physique et cosmologie*: «En tant que le commun possède un soubassement réel dans le sensible (la «nature» [...]) l'aristotélisme est un réalisme; en tant que notre appréhension du commun résulte d'un acte d'abstraction, c'est un conceptualisme» (p. 259). M. Rashed estime par ailleurs que la doctrine d'Alexandre est à peu de chose près la doctrine d'Aristote systématisée (p. 254).

trouvant hors-jeu, nominalisme, conceptualisme et réalisme de l'immanence. Dans la mesure où les auteurs que nous avons évoqués ne semblent pas eux-mêmes confrontés à une dualité des typologies et encore moins les confondre, la façon dont au-delà de l'herméneutique *in voce*, *in conceptu* ou *in re* des *Catégories*, la typologie (A) a émergé comme une typologie des orientations possibles pour une doctrine philosophique des universaux, et s'est imposée au prix d'interférences avec la typologie (B), appelle un examen dont il serait utile de disposer des résultats, spécialement si l'on entreprenait d'inscrire Aristote aussi dans la (double) typologie des conceptions possibles sur le statut de l'universel⁹⁵.

Le questionnement sur l'universel chez Alexandre et même chez Porphyre ne naît en tout cas pas d'un questionnement sur le statut vocal, conceptuel ou réel des catégories. En conclusion, soulignons quelques points. La triade mise en place par Porphyre, sans interférences avec la triade (A), est bien la triade (B): en latin, *ante rem*, *in re*, *post rem*. Cette triade survit et reçoit une forme plus scolaire dans le néoplatonisme ultérieur qui distingue présence *πρὸ τῶν πολλῶν*, *ἐν τοῖς πολλοῖς* et *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς*. Elle est encore à l'œuvre au Moyen Âge. Faiblement opératoire chez Porphyre qui évite de s'engager dans des questions complexes, elle se trouve affectée d'une fragilité originelle, dans la mesure où les formulations de Boèce comme les travaux d'Alexandre traduisent la difficulté philosophique de distinguer entre statuts *in re* et *post rem*. En dépit de cette faiblesse et de cette fragilité, le recours en tout cas historiographique à cette typologie (B) nous semble conserver son intérêt, s'agissant de décrire et d'apprécier, ou de tenter de le faire, la position

95. L'idée avancée ici d'une interférence – à certains égards dommageable – entre les deux typologies doit beaucoup à la lecture des travaux d'Alain de Libera qui, tantôt – mais peut-être lisons-nous mal – semble évoquer objectivement un processus historique de confusion entre les deux typologies (ce qu'il envisage comme un reflux sur le problème de Porphyre de la question du statut des catégories soulevée par les commentateurs néoplatoniciens); tantôt nous donne lui-même l'impression ne n'admettre comme pertinente qu'une seule typologie, la typologie (A); de considérer comme rapidement dépourvu d'actualité le réalisme *ante rem* et comme peu significative la distinction entre conceptualisme ou thèse du statut *post rem* et réalisme de l'immanence, peut-être dans l'idée que le réalisme de l'immanence – pourtant défendu par Armstrong – manque de robustesse philosophique; et de juger comme globalement aristotélicienne la position selon laquelle l'universel est indifféremment *in re* ou *post rem*. Sur ce dernier point, cf. *L'art des généralités*, p. 133: «Si, comme nous le croyons, Alexandre distingue *cet animal*, *l'animal* et *l'animal universel*, les grandes lignes de l'ontologie que nous appelons néo-aristotélicienne en ressortent clairement, qui toutes visent l'élimination des Formes transcendantes selon Platon au bénéfice de ce que la tradition appellera l'universel *in re* et l'universel *post rem*. On vient de le voir, le problème spécifique d'Alexandre est de penser, entre les deux, le moyen terme informulé qui permet de passer de l'état de l'essence où elle est quelque chose dans les choses à celui où elle n'est plus qu'un concept logiquement postérieur: l'essence prise dans sa simple *communauté*. C'est là, en effet, le seul vrai rival aristotélicien de l'universel *ante rem* platonicien». Cf. p. 75.

des philosophes antiques, tandis que d'un point de vue philosophique, conceptualisme et réalisme de l'immanence, avec leurs difficultés respectives, ne nous paraissent pas interchangeableables. De toute évidence, la typologie (B) s'est historiquement trouvée concurrencée et même supplantée par la typologie (A), parfois plus ou moins fondue avec elle, au détriment principalement du réalisme de l'immanence – Platon et le statut *ante rem* se trouvant quant à eux laissés aux antiquaires, on peut avoir le sentiment d'une vocation antiréaliste du recours préférentiel à la triade (A). Qu'il nous soit permis d'exprimer le vœu de voir historiens et philosophes décrire cet effacement et si confusion il y a, cette confusion, tout en examinant sur de nouveaux frais la distinction entre existences *in re* et *post rem*.

R. LEFEBVRE
(Rennes)

**ΤΡΕΙΣ ΤΥΠΟΙ ΤΟΥ ΚΑΘΟΛΟΥ ΕΙΣ ΔΙΠΛΟΥΝ:
ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, ΒΟΗΘΙΟΣ, ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΑΦΡΟΔΙΣΙΕΥΣ**

Περίληψη

Στά κείμενα που υπάρχει ή έννοια του καθόλου ή της καθόλου ουσίας εντοπίζονται δύο διαφορετικές τυπολογίες: αφ' ενός ρεαλισμός, έννοιοκρατία, ονοματοκρατία, αφ' ετέρου θεωρίες των καθολικών εννοιών *ante rem*, *in re*, *post rem*. Θα εξεταστεί, εν προκειμένω, η συμβολή του Αλεξάνδρου Αφροδισιεύς, του Πορφυρίου και του Βοηθίου στην ιστορία του ζητήματος της καθόλου ουσίας, λαμβάνοντας υπ' όψιν τα προβλήματα που σχετίζονται με την ύπαρξη των δύο τυπολογιών.

René LEFEBVRE
(Μτφρ. Άννα ΤΑΤΣΗ)