

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 20 - número 39 - março 2011

vol. 20 - número 39 - março 2011

Fundação Eng. António de Almeida



VERTUS NATURELLES ET UNITÉ DES VERTUS. ALEXANDRE ET LE MODÈLE DE LA *MIXIS*

CRISTINA VIANO*

Resumo: Alexandre de Afrodísias interpreta a teoria aristotélica da unidade das virtudes (*Eth. Nic.*, VI, 13) mediante a noção de “mistura química”. Esta interpretação criativa de Alexandre, presumivelmente ligada a um debate do seu tempo, traz à luz aspectos importantes da articulação aristotélica entre virtude natural e virtude em sentido próprio.

Palavras-chave: Aristóteles, *Ética Nicomaqueia*; Alexandre de Afrodísias; *Problemas Éticos*; *Mantissa*; estóicos; mistura química (*mixis*); virtude natural, virtude em sentido próprio, sabedoria prática (*phronesis*).

Résumé: Alexandre d’Aphodise interprète la théorie aristotélicienne de l’unité des vertus (*Eth. Nic.*, VI, 13) à travers la notion de «mélange chimique» (*mixis*). Cette interprétation créative d’Alexandre, liée vraisemblablement à un débat de son époque, met en lumière des aspects importants de l’articulation aristotélicienne entre vertu naturelle et vertu au sens propre.

Mots-clé: Aristote; *Éthique à Nicomaque*; Alexandre d’Aphrodise; *Problèmes éthiques*; *Mantissa*; Stoïciens; mélange chimique (*mixis*); vertu naturelle, vertu au sens propre; sagesse pratique (*phronésis*).

Dans *Eth. Nic.*, VI, 13, Aristote introduit la notion de vertu naturelle en étroite connexion avec la problématique théorie de l’«unité des vertus». En effet, l’argument d’Aristote en faveur de l’implication mutuelle des vertus se fonde à la fois sur la distinction entre vertus naturelles et vertus

* CNRS (Paris)

au sens propre et sur le postulat que la *phronêsis*, la sagesse pratique, est exigée pour chaque vertu au sens propre¹.

Alexandre d'Aphrodise développe la question dans la *Mantissa* et dans les *Problèmes éthiques*. En particulier, dans *Probl. eth.* 28, il emploie, de manière étonnante, une notion issue de la physique aristotélicienne, à savoir la notion de «mélange chimique» (*mixis*), pour expliquer le rapport d'unité qui subsiste entre les vertus naturelles dans la vertu complète.

Je voudrais analyser ici cette «interprétation créative» d'Alexandre, qui semble avoir été forgée pour s'insérer dans le contexte d'un débat propre à son époque, et poser la question suivante: la notion physique de *mixis* nous permet-elle de mieux comprendre l'articulation entre vertu naturelle et vertu au sens propre dans la morale d'Aristote ?

1. *Eth. Nic.*, VI, 13: vertu naturelle et unité des vertus

Commençons avec le texte d'Aristote.

Dans *Eth. Nic.* VI, 13, Aristote montre comment la sagesse pratique (*phronêsis*) et la vertu morale (*aretê*) doivent nécessairement collaborer pour réaliser l'action vertueuse: la première calcule les moyens et la seconde fournit la fin. Aristote distingue la sagesse pratique de l'habileté (*deinotês*), qui est une puissance tout aussi capable de réaliser les choses conformes à un but proposé, mais à cette différence près, que ce but peut être aussi bien noble que pervers. Dans ce contexte Aristote compare le rapport entre habileté et sagesse pratique au rapport entre vertu naturelle (*phusikê aretê*) et vertu au sens propre (*kuria*):

Il faut donc enquêter de nouveau encore sur la vertu. Le cas de la vertu est, en effet, voisin de celui de la sagesse pratique dans ses rapports avec l'habileté. Sans qu'il y ait à cet égard identité, il y a du moins ressemblance, et la vertu naturelle entretient un rapport de même sorte avec la vertu au sens propre. Tout le monde admet, en effet, que chaque type de caractère appartient à son possesseur en quelque sorte par nature. Car nous sommes justes, ou enclins à la tempérance, ou courageux, et ainsi de suite, dès le moment

¹ Des versions de ce *work in progress* ont été présentées à São Paulo (USP) en octobre 2008 lors du *Seminário Internacional: Nicomachean Ethics – Book VI*, et à Coimbra (Unidade I&D LIF, Faculdade de Letras) en juillet 2010, lors d'une journée d'étude sur les commentaires aristotéliciens. Je tiens à remercier pour leurs remarques et suggestions tous les amis et collègues qui ont discuté avec moi dans ces occasions et dans d'autres, en particulier: Francesca Alesse, Mário S. de Carvalho, Catherine Darbo Peschanski, Isabelle Duceux, António Martins, Carlo Natali, Jocelyne Wilhelm, Marco Zingano.

de notre naissance. Mais pourtant nous cherchons quelque chose d'autre, à savoir le bien au sens propre, et que de telles qualités nous appartiennent d'une autre façon. En effet, mêmes les enfants et les bêtes possèdent les états habituels naturels, mais, faute d'être accompagnés de raison, ces états habituels nous apparaissent comme nocifs. De toute façon, il est possible d'observer au moins cela: tout comme il arrive à un organisme vigoureux mais privé de la vue, de tomber lourdement quand il se meut, parce qu'il n'y voit pas, ainsi en est-il dans le cas des états habituels dont nous parlons; une fois, au contraire, que la raison est venue, alors dans le domaine de l'action c'est un changement radical, et l'état habituel qui n'avait jusqu'ici qu'une ressemblance avec la vertu sera alors vertu au sens propre. Par conséquent, de même que pour la partie calculatrice on distingue deux sortes de qualités, l'habileté et la sagesse pratique, ainsi aussi pour le caractère, il existe deux types de vertus, la vertu naturelle et la vertu proprement dite, et de ces deux vertus, la vertu proprement dite ne se produit pas sans la sagesse pratique².

Dans ce passage très dense nous avons l'allusion la plus importante du corpus aristotélicien à la notion de vertu naturelle. Cette notion, comme beaucoup d'autres qui concernent tout particulièrement les facultés de l'âme, ne fait jamais chez Aristote l'objet ni d'une analyse ni d'une définition spécifique, mais elle apparaît fréquemment dans les *Éthiques* et joue un rôle fondamental dans la constitution de l'individu moral.

La vertu naturelle présente ici deux caractéristiques fondamentales: elle est insuffisante à réaliser l'action morale proprement dite et elle est innée. En effet, d'une part, elle apparaît comme quelque chose qui ressemble à la vertu sans pourtant s'identifier à elle (*ou tauto men, homoion de*). Ce serait une sorte de vertu diminuée, incomplète, posée non pas comme une alternative mais plutôt comme une composante ou bien un état inférieur

² *Eth. Nic.* VI, 13, 1144 b 1-17: σκεπτέον δὴ πάλιν καὶ περὶ ἀρετῆς. καὶ γὰρ ἡ ἀρετὴ παραπλησίως ἔχει ὡς ἡ φρόνησις πρὸς τὴν δεινότητα (οὐ ταυτὸ μὲν, ὅμοιον δέ) οὕτω καὶ ἡ φυσικὴ ἀρετὴ πρὸς τὴν κυρίαν. πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἡθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρείοι καὶ τᾶλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς· ἀλλ' ὅμως ζητοῦμεν ἕτερόν τι τὸ κυρίως ἀγαθὸν καὶ τὰ τοιαῦτα ἄλλον τρόπον ὑπάρχειν. καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὐσαι. πλήν ντοσοῦτον ἔοικεν ὀράσθαι, ὅτι ὡσπερ σώματι ἰσχυρῶ ἄνευ ὄψεως κινουμένῳ συμβαίνει σφάλλεσθαι ἰσχυρῶς διὰ τὸ μὴ ἔχειν ὄψιν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα· εἰ δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει· ἢ δ' ἕξις ὁμοία οὐσα τότε ἔσται κυρίως ἀρετὴ. ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἐστὶν εἶδη, δεινότης καὶ φρόνησις, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἡθικοῦ δύο ἐστὶ, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ' ἡ κυρία, καὶ τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως.

et préalable, de la vertu au sens propre. On remarquera qu'Aristote ici exprime l'idée de la succession chronologique (cf. *ean de labê noun*) D'autre part, elle est naturelle et constitutive de chaque individu, et en détermine le caractère moral (*êthos*) propre, dès la naissance (*euthus ek genetês*). La vertu naturelle est une disposition (*hexis*) excellente de l'âme. Les animaux et les enfants, qui sont des êtres irrationnels et donc non moraux, ont, eux, plutôt des dispositions naturelles (*phusikai hexeis*). En effet, si Aristote parle de vertus naturelles chez les animaux, il le fait par similitude³.

La vertu naturelle réapparaît plus loin, à la fin du chapitre, à propos de la question de l'implication mutuelle des vertus:

En outre, on pourrait aussi réfuter l'argument par lequel quelqu'un établirait que les vertus sont séparées les unes des autres, en soutenant que le même homme n'est pas également bien disposé par nature à l'égard de toutes les vertus, de manière qu'il aura déjà acquis l'une et n'aura pas encore acquis l'autre: cela est possible en ce qui concerne les vertus naturelles, mais ce n'est pas possible en ce qui concerne celles selon lesquelles un homme est dit bon au sens propre, car en même temps que la sagesse pratique, qui est une seule, toutes les autres lui appartiendront⁴.

Ainsi, chez l'homme *phronimos*, qui a atteint la vertu parfaite, les vertus naturelles, séparées, indépendantes et distinctes chronologiquement (cf. «déjà...pas encore»: *êdê...oupô*), seraient remplacées par les vertus au sens propre, simultanées (cf. *hama*) à la sagesse pratique.

La théorie de l'implication mutuelle des vertus dans ce passage semble présentée ici comme la réponse à un argument soutenu dans un débat (cf. *dialechtheiê*) selon lequel les vertus peuvent être séparées les unes des autres du moment que l'homme n'est pas disposé naturellement à leur égard de la même manière pour toutes.

Dans cet argument, la distinction quantitative des vertus se fonde sur une distinction chronologique. L'argument dialectique qu'Aristote introduit ici n'est pas un exemple du procédé diaporétique, théorisé par Aristote à

³ Cf. le célèbre passage sur «les traces des états psychologiques» (*ichnê tôn peri tèn psuchên tropôn*) chez les animaux de *Hist. anim.* VIII, I, 588 a 19-25. Aristote les compare aux «traces et germes (*ichnê kai spermata*) du caractère futur» chez les enfants.

⁴ *Eth. Nic.* VI, 13, 1144 b 32 – 1145a 1: ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος ταύτῃ λύοιτ' ἂν, ὧ διαλεχθεῖη τις ἂν ὅτι χωρίζονται ἀλλήλων αἱ ἀρεταί· οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς εὐφύεσ-
τατος πρὸς ἀπάσας, ὥστε τὴν μὲν ἤδη τὴν δ' οὕτω εἰληφῶς ἔσται· τοῦτο γὰρ
κατὰ μὲν τὰς φυσικὰς ἀρετὰς ἐνδέχεται, καθ' ἃς δὲ ἀπλῶς λέγεται ἀγαθός,
οὐκ ἐνδέχεται· ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ ὑπαρχούσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν.

plusieurs endroits, selon lequel la réfutation d'une objection aboutit à la démonstration de la thèse que l'on veut soutenir. Il semble plutôt introduire un problème qui confirmera la thèse d'Aristote⁵.

Aristote dit que la *phronêsis* implique la présence de toutes les vertus. Mais il n'est pas clair, comme le remarque Sharples⁶, qu'Aristote est ici en train d'argumenter simplement en faveur de l'implication réciproque des vertus ou en vue d'une conception de l'unité des vertus au sens plus fort (*stronger*), selon laquelle les termes qui indiquent les différentes vertus se reconduisent en fin de compte à une seule signification⁷.

L'interprétation de l'argument d'Aristote sur l'unité des vertus fait l'objet d'un vif débat depuis une vingtaine d'année⁸. Edward Halper résume ainsi les problèmes qu'il pose : «This Unity of Virtue doctrine (UV) is surprising because it seems contrary to common sense, to Aristotle's own

⁵ Cf. par exemple, *Eth. Nic.* I, 11, 1100b 11-12: «Aussi les difficultés examinées jusqu'ici témoignant en faveur de notre définition» (= du bonheur).

⁶ R. Sharples, «The unity of the virtues in Aristotle, in Alexander of Aphrodisias and the Byzantine commentators», dans *Etica e Politica II*, 2 (2000), http://www.univ.trieste.it/dipfilo/etica_e_politica/2000_2/index.html, ici p. 14 (§10).

⁷ Voir la distinction de G.Vlastos dans son article *seminal* «The unity of Virtues in the Protagoras», *Review of Metaphysics* 25 (1972), p. 415-58 (repr. dans *Platonic Studies*, Princeton, 1981², p. 221-65) entre l'unité des vertus et leur *biconditionality*, à savoir la thèse que la possession d'une vertu implique la possession d'une autre et que donc la possession de l'une implique la possession de toutes (cf. Sharples p. 1). Sharples montre que les arguments d'Alexandre impliquent une conception *stronger* de l'unité des vertus de manière plus claire que les arguments d'Aristote, et notamment à cause de l'emploi du *kalon* comme fin unique des actions vertueuses et de la conception de la vertu comme un tout fait de parties.

⁸ Cf. T. H. Irwin, «Disunity in the aristotelian virtues», dans J. Annas and R.H. Grimm (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol. I, 1988, p. 61-78; R. Kraut, «Comments on 'Disunity in the aristotelian virtues', by T.H. Irwin», *Ibid.*, p. 79-86; E. Telfer, «The unity of the moral virtues in Aristotle's *Nicomachean Ethics*», *Proceeding of the Aristotelian Society* 90 (1989-1990), p. 35-48; P. Gottlieb, «Aristotle on dividing the soul and uniting the virtues», *Phronesis* 39 (1994), p. 275-290; E. Halper, «The unity of the virtues in Aristotle», *Oxford Studies in Ancient philosophy* 17 (1999), p. 115-143; R. Sharples, «The unity of the virtues in Aristotle, in Alexander of Aphrodisias and the Byzantine commentators», dans *Etica e Politica II*, 2 (2000), http://www.univ.trieste.it/dipfilo/etica_e_politica/2000_2/index.html; S.M. Gardiner, «Aristotle's basic and Non-Basic Virtues», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 20 (2001), 261-95; S.A. White, «Natural Virtue and Perfect Virtue in Aristotle», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in ancient Philosophy*, 8 (1992), p.135-181; M. Pakaluk, «Commentary on White», *ibid.* p. 169-180; Y. H. Dominick, «Natural Virtue and Practical Wisdom in *Nicomachean Ethics*», *Southwest Philosophy Review*, jan. 2006, p. 1-12.

analysis of individual virtues, and to his general anti-platonic stance»⁹. En effet, la thèse de l'unité des vertus dans un seul individu semble contraire au sens commun et à ce que l'on observe dans la vie de tous les jours. Les interprètes modernes ont justement observé que l'unité des vertus apparaît à première vue, comme une doctrine de la vertu très rigide et exigeante, qui demande une sorte d'encyclopédisme d'expériences, de connaissances et de succès, difficilement réalisable dans une vie humaine, ou du moins dans sa plus grande partie¹⁰.

Dans cette perspective, il est fondamental de tenter de comprendre tout d'abord le rapport qui existe entre vertus naturelles, vertus proprement dites et vertu totale. A ce propos, Alexandre offre une interprétation de l'argument aristotélicien de l'implication des vertus de *Eth. Nic.* VI, 13, qui, en tenant compte de son probable *background* et de ses intentions, me semble particulièrement intéressante.

2. Alexandre: totalité, parties et mélange (*mixis*)

Alexandre développe l'argument aristotélicien dans *Mantissa* §18 («Les vertus s'impliquent mutuellement», *hoti antakolouthousin hai aretai*) et dans trois *Problèmes éthiques*, 8 («La vertu n'est ni un genre ni une totalité», *hoti hê aretê oute genos oute holon*), 22 (même titre que *mantissa* §18: «Les vertus s'impliquent mutuellement») et 28 («Si la vertu est le genre ou la totalité des vertues [particulières]», *poteron hôs genos ê hôs holon tôn aretôn hê aretê*).

Comme le remarque Sharples, Alexandre fournit une interprétation *strong* de l'unité des vertus, en introduisant l'implication du *kalon* comme fin (qui n'est pas explicite dans l'argument d'Aristote) et en présentant la vertu comme un tout formé de parties¹¹. En particulier, les vertus naturelles sont prises en considération dans le septième argument de *Mantissa* § 18 et dans le *Probl.* 28, où justement la *mixis* est introduite comme un modèle de totalité constituée de parties homogènes. Dans le passage de *Mantissa*, nous lisons:

En effet, ce n'est pas parce qu'elles peuvent être séparées et subsister en soi que les vertus sont toutes dénommées de manière individuelle, mais parce qu'elles appartiennent à des facultés différentes et parce qu'elles sont actives

⁹ E. Halper, «The unity of the virtues in Aristotle», *art. cit.*, p.115. Halper résume les principales difficultés que la théorie de l'unité comporte par rapport aux autres doctrines aristotéliciennes aux p. 115-118.

¹⁰ Cf. par ex. Gardiner, *art. cit.*

¹¹ Cf. Sharples, «The unity of virtues», *art. cit.*

par rapport à des matières différentes. En effet, la vertu complète est une totalité, et ses parties sont: courage, tempérance, justice et chacune de celles qui restent, qui ne sont pas des vertus sans qualification, mais des vertus qui concernent des choses spécifiques et accompagnées d'une qualification. Car la vertu sans qualification est la vertu totale. Ainsi, comme dans le cas des autres parties dans le tout, les parties sont considérées comme telles seulement quand elles complètent la totalité, mais quand elles sont séparées et sont devenues isolées, elles ne sont plus des parties sinon par homonymie. Ainsi, aussi les vertus en tant que parties sont vertus quand elles sont dans la vertu totale: seulement par homonymie nous avons l'habitude d'appeler vertus les attitudes et les talents naturels. Car, de même de celui qui a accompli une seule action selon justice, n'est pas juste, s'il n'a pas le même comportement dans toutes ses actions, de même celui qui a accompli, en vue de quelque chose de noble, certaines actions au sujet d'une certaine matière, on ne peut pas dire qu'il possède la vertu, à moins qu'il ne poursuive ce qui est noble de la même manière, toujours et dans toute occasion¹².

L'argument de *Mantissa* § 18 est le suivant: les vertus morales sont les parties d'un tout, elle sont distinctes d'un point de vue pour ainsi dire «fonctionnel», à savoir selon leurs facultés et leurs différentes matières ou domaines d'application, mais elles ne peuvent pas subsister isolées; cela se produit uniquement dans le cas des vertus naturelles. Les parties d'un tout composent une totalité autrement ce sont des homonymes. Ainsi les vertus conçues individuellement donc sont des vertus seulement quand elles sont présentes dans un tout, autrement elles sont aussi des homonymes, tel est le cas des vertus naturelles. On remarquera que le terme «homonymes» est plutôt fort et souligne la distance entre vertus naturelles et vertus morales. Enfin, la recherche de ce qui est noble (*to kalon*) dans chaque contexte constitue l'argument fondamental de l'interprétation d'Alexandre de l'unité des vertus au sens fort.

¹² *Mantissa* § 18, 155, 19-31: οὐ γὰρ τῷ χωρίζεσθαι καὶ καθ' αὐτὰς ὑφίστασθαι δύνασθαι ἀρεταὶ πᾶσαι καθ' ἐκάστην καλοῦνται, ἀλλὰ τῷ δυνάμεώς τε εἶναι ἄλλης καὶ περὶ ἕλλην ἄλλην ἐνεργεῖν. ὅλον γὰρ τι ἢ τέλειος ἀρετῆ, μέρη δὲ αὐτῆς ἀνδρεία σωφροσύνη δικαιοσύνη τῶν λοιπῶν ἐκάστη, οὐχ ἀπλῶς ἀρεταὶ οὔσαι, ἀλλὰ περὶ τὰδε καὶ μετὰ προσθήκης· ἀπλῶς γὰρ ἢ ὅλη. ὡς οὖν ἐπὶ τῶν ἄλλων μερῶν ἐν τῷ ὅλῳ τὰ μέρη λαμβανόμενα τότε ἔστι μέρη, ὅταν ἢ συμπληροῦντα τὸ ὅλον, χωρισθέντα δὲ καὶ καθ' αὐτὰ γενόμενα οὐκέτι μέρη, εἰ μὴ ὁμωνύμως, οὕτως δὲ καὶ αἱ ὡς μέρη ἀρεταὶ ἐν μὲν τῇ ὅλῃ οὔσαι ἀρεταὶ εἰσιν, πληρὸν ὁμωνύμως τὰς ἐπιτηδειότητος καὶ τὰς εὐφυΐας εἰώθαμεν ἀρετὰς λέγειν. ὡς γὰρ ὁ μίαν πράξιν πράξας δικαίως οὐκ ἔστιν δίκαιος, εἰ μὴ ὁμοίως ἐν πάσαις εἴη, οὕτως οὐδὲ τὸν καλοῦ τινος χάριν πράσσοντά τινα περὶ μίαν ἕλλην ἀρετὴν τις ἂν ἔχειν λέγοι, εἰ μὴ πανταχοῦ καὶ ἐν πᾶσιν ὁμοίως τὸ καλὸν διώκοι.

Alexandre soumet ici à une série de distinctions les notions de vertus naturelles, vertu au sens propre et vertu totale. On remarquera qu'il se limite à distinguer, sans établir aucun rapport de continuité ou de succession chronologique les vertus naturelles des vertus au sens propre. Ce lien est rendu en revanche explicite dans *Probl. eth.* 28, où il propose une conception de la totalité de la vertu comme un tout formé de parties uniformes et le compare au mélange (*mixis*)¹³:

Car, de même que dans le cas des corps qui sont produits par le mélange de certaines choses différentes, ce qui a été mélangé devient complètement homogène, de même il en est dans le cas des états et des vertus. Car les vertus diffèrent les unes des autres par le fait que l'une d'entre elles concerne ces choses particulières, alors que l'autre en concerne d'autres, comme nous le voyons dans le cas des vertus naturelles. Car dans l'accomplissement qui se réalise dans le mélange de chacune d'elles avec les autres, celles-ci produisent un tout homogène. Par conséquent, il semble que l'activité est selon chacune d'elles individuellement quand cela concerne les choses qui sont concernées par l'être, disons, du courage naturel et incomplet. Mais un homme n'agit pas uniquement selon cette vertu particulière par rapport à ces actions auxquelles la vertu est attribuée vraisemblablement dans un seul sens en raison d'un tel mélange des choses qui sont semblables les unes aux autres. En effet, nous appelons celles-ci vertus au sens propre¹⁴.

¹³ Cf. Aristote, *De gen. et corr.* I, 10, 328 a 8-12: Cet état sera en effet une composition et non une mixtion ou un mélange, et la partie n'aura pas la même définition que le tout. Or, nous affirmons que, si mélange il y a, le résultat du mélange est un homéomère; de même qu'une partie d'eau est eau, ainsi pour ce qui a été mélangé» (trad. M. Rashed) (Σύνθεσις γὰρ ἔσται καὶ οὐ κράσις οὐδὲ μίξις, οὐδ' ἔξει τὸν αὐτὸν λόγον τῷ ὅλῳ τὸ μόριον. Φαμέν δ' εἶπερ μεμίχθαι, τὸ μιχθὲν ὁμοιομερές εἶναι, καὶ ὡσπερ τοῦ ὕδατος τὸ μέρος ὕδωρ, οὕτω καὶ τοῦ κραθέντος).

¹⁴ *Probl. eth.* 28, 157, 25- 158, 1: ὡς γὰρ ἐν τοῖς σώμασιν τοῖς ἐκ διαφερόντων μιγνυμένοις τινῶν τὸ μιχθὲν ὁμοιομερές πάντη γίνεται, οὕτως καὶ ἐπὶ τῶν ἕξεών τε καὶ τῶν ἀρετῶν γίνεται. αἱ γὰρ διαφέρουσαι ἀλλήλων ἀρεταὶ τῷ τήνδε μὲν αὐτῶν περὶ τάδε τινα εἶναι, τήνδε δὲ περὶ τάδε ὡς ἔχον ἐπὶ τῶν φυσικῶν ἀρετῶν ὀρώμεν· αὐταὶ γὰρ ἐν τῇ τελειώσει, ἢ γίνεται ἐν τῇ ἐκάστης αὐτῶν πρὸς τὰς ἄλλας μίξει, τὸ πᾶν ὁμοιομερές ποιοῦσιν, ὡς γίνεσθαι μὲν δοκεῖν καθ' ἐκάστην αὐτῶν ἐνέργειαν, ὅταν περὶ ταῦτα γίνηται, περὶ ἃ ἦν τῇ ἀτελεῖ τε καὶ φυσικῇ ἀνδρεία φέρ' εἰπεῖν τὸ εἶναι· οὐ μὴν κατ' ἐκείνην μόνην ἐνεργεῖ περὶ αὐτά, ὧν διὰ τὴν τοιαύτην μίξιν ὁμοίων οὐσῶν ἀλλήλαις εἰκότως ἢ ἀρετὴ συνωνύμως κατηγορεῖται· ταύτας γὰρ καὶ κυρίως ἀρετὰς φαμεν. La traduction du texte grec résulte difficile. Je me suis appuyée sur celle de R. Sharples (Alexander of Aphrodisias, *Ethical problems*, transl. by R. Sharples, London 1990, p. 76): "For, as in the

Dans ce passage difficile il faut souligner deux choses importantes: le rapport de continuité en tant que développement, perfectionnement, aboutissement, des vertus naturelles en vertus proprement dites et le modèle physique de la *mixis*. La *mixis* est présentée ici comme un accomplissement. Les vertus naturelles incomplètes sont spécialisées selon des objets différents, elles perdent cette partialité et deviennent complètes à travers le mélange des unes avec les autres. Le résultat est que chaque vertu, tout en restant spécifique de son action particulière (par exemple le courage pour une action courageuse), implique toutes les autres. Cette solution est très intéressante parce qu'elle permet de sauver à la fois la totalité uniforme de la vertu parfaite et la spécificité des vertus particulières qui sont elles-aussi des totalités. Comme le remarque Sharples¹⁵, on pourrait aller encore plus loin et interpréter la deuxième partie du passage ("par conséquent...") dans le sens que chaque action particulière ne demande pas seulement l'activation de sa vertu spécifique mais aussi de toutes les autres vertus simultanément. Cette collaboration entre les vertus spécialisées à travers leur présence simultanée en acte permettrait aussi de comprendre mieux la situation évoquée dans la *Grande Ethique* II, 3, quand l'on doit choisir entre deux actions également morales mais incompatibles:

Il se pose encore un problème: quand par exemple il n'est pas possible d'accomplir en même temps des actions courageuses et des actions justes, lesquelles devra-t-on accomplir? En réalité, dans le cas des vertus naturelles, nous l'avons dit, il suffit qu'il y ait l'impulsion vers ce qui est beau sans le concours de la raison. Mais si un choix s'offre à quelqu'un, ce choix s'exerce dans la raison et dans la partie rationnelle. Par conséquent, seront présents en même temps l'acte de choisir et la vertu parfaite dont nous disions qu'elle s'accompagnait de la sagesse pratique et du concours de l'impulsion naturelle vers ce qui est noble. On n'aura pas non plus d'opposition de vertu à vertu. En effet, une vertu est soumise part nature à la raison: comme celle-ci ordonne, la vertu incline dans

case of bodies which are the products of mixture from certain different things what has been mixed becomes uniform in every way, so it happens also in the case of dispositions and virtues. For the virtues differs from each other by the fact that this one of them is concerned with these particular things, another with others, as we see in the case of the natural virtues. For in the *completio*, that comes about in the mixture of each of them with the others, these produce a whole which is uniform. Accordingly it seems that activity is with each one of them [individually], when it is concerned with the things with which the being of incomplete and natural courage, say, is concerned. But [a man] does not act with this [particular virtue] alone in respect of those [actions] of which virtue is reasonably predicated in a single sense on account of such a mixture of things which are similar to one another; and these indeed we call virtue in the proper sense".

¹⁵ Cf. Sharples, *ibid.* par. 8.

la direction où la raison la conduit, car c'est celle-ci qui choisit le meilleur. De fait, les autres vertus ne peuvent pas être sans la sagesse, ni la sagesse parfaite sans les autres vertus, mais elles coopèrent de quelque manière les unes avec les autres et viennent à la suite de la sagesse¹⁶.

En effet, seule la présence simultanée de plusieurs vertus pourrait permettre une évaluation correcte de cette situation. De fait, le cas spécifique du choix entre deux actions vertueuses est celui où l'on pourrait mieux comprendre la nécessité de la présence simultanée de plusieurs vertus en acte.

3. La *mixis* est-elle un bon modèle? Background, limites et avantages

La *mixis* est-elle donc un bon modèle pour comprendre l'argument d'Aristote? Tout d'abord: l'emploi de cette notion physique pour expliquer une question d'éthique est-il légitime?

Cela serait plutôt étonnant dans une perspective aristotélicienne, mais ne l'est pas du tout dans le cas d'Alexandre. Au contraire, dans les *Problèmes Ethiques*, il est fréquent de rencontrer l'introduction des thèmes de la physique dans des contextes éthiques. Cela peut s'expliquer par la technique d'Alexandre, qui consiste à interpréter une partie du corpus aristotélicien à travers une autre dans la perspective d'établir un système aristotélicien unifié, mais aussi, et surtout, par le fait que les questions posées sont souvent orientées par des exigences conceptuelles qui vont au delà d'Aristote, comme la polémique anti-stoïcienne¹⁷.

Il est donc probable que l'introduction de ce modèle de la *mixis* pour expliquer l'unité des vertus, porte les traces d'un débat stoïcien. Je n'ai

¹⁶ *Magna moralia* II, 3, 1199 b 36: Ἐχει δὲ καὶ τὸ τοιοῦτον ἀπορίαν, οἷον ἐπειδὴν μὴ ἢ ἅμα πράξειαι τὰνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια, πότερ' ἂν τις πράξειεν; ἐν μὲν δὴ ταῖς φυσικαῖς ἀρεταῖς ἔφαμεν τὴν ὁρμὴν μόνον [δεῖν] τὴν πρὸς τὸ καλὸν ὑπάρχειν ἄνευ λόγου· ᾧ δ' ἐστὶν αἴρεσις, ἐν τῷ λόγῳ καὶ τῷ λόγον ἔχοντι ἐστίν. ὥστε ἅμα τὸ ἐλέσθαι [καὶ] παρέσται καὶ ἡ τελεία ἀρετὴ ὑπάρξει, ἣν ἔφαμεν μετὰ φρονήσεως εἶναι, οὐκ ἄνευ δὲ τῆς φυσικῆς ὁρμῆς τῆς ἐπὶ τὸ καλόν. οὐδ' ἐναντιώσεται ἀρετὴ ἀρετῇ. πέφυκεν γὰρ ὑπείκειν τῷ λόγῳ, [ἢ] ὡς οὗτος προστάττει, ὥστ' ἐφ' ὃ ἂν οὗτος ἄγη, ἐπὶ τοῦτο ἀποκλίνει. τὸ γὰρ βέλτιον οὗτός ἐστιν ὁ αἰρούμενος. οὔτε γὰρ ἄνευ τῆς φρονήσεως αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ γίνονται, οὔθ' ἡ φρόνησις τελεία ἄνευ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀλλὰ συνεργοῦσί πως μετ' ἀλλήλων ἐπακολουθοῦσαι τῇ φρονήσει.

¹⁷ A. Madigan, "Alexandre of Aphrodisias: the Book of Ethical problems", *ANRW*, 36: 2, p. 1260-1279, ici 1279. Cf. aussi R. Sharples, *op. cit.*, p. 5 Intr.

pas encore trouvé chez les Stoïciens une application directe de la *mixis* aux vertus, mais nous savons que l'unité des vertus est un thème central de l'éthique stoïcienne, ainsi que la vertu naturelle, que les vertus sont considérées comme corporelles et enfin que la santé de l'âme est un «mélange équilibré» (*eukrasia*) d'opinions¹⁸. Mais surtout nous savons que le *De mixtione* d'Alexandre est dirigé contre le mélange total des Stoïciens, auquel il oppose le mélange d'Aristote.

Par ailleurs, l'application tout court de la notion de *mixis* aux vertus n'est sans doute pas aristotélicienne. Les vertus sont en effet des qualités et le mélange se produit uniquement entre substances physiques car elles doivent être séparables. D'ailleurs c'est là l'un des points les plus importants de la critique d'Alexandre à la théorie du mélange total des Stoïciens.

En effet, dans le *De mixtione*, 228, 10-25, Alexandre, expose ainsi la thèse aristotélicienne:

En premier, définissons quelles choses sont dites capables de se mélanger réciproquement, car par une telle définition nous éliminerons plusieurs thèses qui entravent la théorie du mélange. Or, le mélange et la mixtion¹⁹ se produisent parmi ces choses qui sont des substances indépendantes naturellement. Et les corps qui ont été mélangés sont considérés comme capables d'être séparés l'un de l'autre parce qu'ils ont été combinés à partir de celles-là. Si rien d'autre n'est séparable sauf la substance, alors le mélange et la mixtion se produisent à partir des substances. Ainsi Anaxagore se trompait quand il disait que tout est mélangé avec tout, car les affections²⁰ ne sont pas séparables de manière qu'elles puissent être indépendantes (puisque'il n'y a ni mélange ni mixtion des affections entre elles, ni des affections avec les choses dont elles sont affections), et les formes des substances non plus. Et en effet, si elles sont aussi des substances, elles ne subsistent pourtant pas de manière indépendante, de même qu'il n'est possible pour aucune d'elles d'exister sans matière. Mais la matière ne peut pas non plus se mélanger car elle n'existe pas en acte, séparée de la forme. Ainsi, il n'y aura ni mélange ni mixtion parmi les choses qui ne sont pas des substances, de même qu'il n'y aura pas d'autres substances mélangées en dehors des substances séparables,

¹⁸ Cf. par ex. Arius Dydime in Stob.*Ecl.*, II, 62, 6-10; 63, 25 (sur l'unité des vertus); 62, 10; 65, 6 (sur la vertu naturelle); 64, 18-23 (sur les vertus corporelles); 62, 20 suiv. (sur la santé de l'âme comme *krasis*). Je me propose de développer cette enquête dans une prochaine étude.

¹⁹ Je traduis *mixis* par «mélange» et *krasis* par «mixtion, en suivant J. Brunschwig et P. Pellegrin, trad. franç. de A.A. Long- D.N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, II: Les Stoïciens, Paris, GF, 1987, p. 285, n.1,

²⁰ Todd traduit *pathê* par «qualities», mais à mon avis il faut traduire par «affections» ou «qualités affectives».

capables d'exister individuellement et qui occupent une place, à savoir les corps physiques²¹.

Du moment que les vertus sont des qualités, Alexandre ne peut donc appliquer ici le modèle aristotélicien du mélange aux vertus qu'au sens métaphorique. Probablement parce qu'il y voyait un outil interprétatif fécond²². Mais il peut y avoir aussi une autre raison: Alexandre se situe dans un débat avec les Stoïciens.

Il pourrait y avoir ici une double attaque de la part d'Alexandre: (a) contre la conception "corporeiste" des Stoïciens qui considéraient la vertu aussi comme physique: du moment que la vertu est pour vous un état corporel, voyons si votre conception de l'unité des vertus fonctionne avec vos catégories physiques, à savoir celle du mélange (qui d'ailleurs est fautive, et à laquelle nous opposons celle d'Aristote, qui elle est correcte). (b) Contre la théorie stoïcienne de l'unité des vertus à laquelle il faut préférer la théorie de l'unité des vertus formulée par Aristote, qui comporte vertus naturelles et vertu morale proprement dite²³.

Après avoir tracé les limites et le probable *background* de cette interprétation d'Alexandre en faveur de l'unité des vertus, venons-en maintenant aux avantages du modèle de la *mixis* pour expliquer l'unité des vertus chez Aristote. Il me semble que la comparaison avec la *mixis* met en lumière des aspects importants de cette théorie de la totalité de la vertu et du rapport entre vertus naturelles et vertu au sens propre.

²¹ *De mixt.* 228, 10-25: πρῶτον μὲν ὀρίσωμεν, τίνα ἐστὶν ἀλλήλοις κινῶσθαι λεγόμενά τε καὶ δυνάμενα. ὀρίσθην γὰρ ἡμῖν τοῦτο ἀποσκευάζεται πολλά τῶν ἐνοχλούντων τὸν περὶ κράσεως λόγον. ἔστι δὴ ἡ μίξις τε καὶ ἡ κράσις ἐν τοῖς καθ' αὐτὰ ὑφεστάναι φύσιν ἔχουσι. διὸ καὶ δοκεῖ δύνασθαι χωρίζεσθαι πάλιν ἀλλήλων τὰ μεμιγμένα ὅτι ἐκ τούτων συνήλθεν. εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο χωριστὸν παρὰ τὴν οὐσίαν, οὐσιῶν ἂν ἡ μίξις τε καὶ ἡ κράσις εἴη. εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ ἂν Ἀναξαγόρας εἴη καλῶς λέγων, πάντα ἐν πάσιν μεμίχθαι. οὔτε γὰρ τὰ πάθη χωριστά, ὡς καθ' αὐτὰ εἶναι δύνασθαι (διὸ οὐδὲ μίξις τε καὶ κράσις ἂν εἴη παθῶν πρὸς ἄλληλα, ἢ παθῶν πρὸς τὰ ὧν ἐστὶ πάθη), ἀλλ' οὐδὲ τὰ εἶδη τῶν οὐσιῶν. καὶ γὰρ εἰ οὐσίαι καὶ ταῦτ' ἀλλ' οὐ καθ' αὐτὰ συνυφίστανται. οὐ γὰρ οἶόν τε χωρὶς ὕλης εἶναι τι αὐτῶν. ἀλλ' οὐδὲ ἡ ὕλη μικτή. οὐδὲ γὰρ αὕτη χωρὶς εἶδους ἐνεργεῖα ποτ' ἐστίν. οὔτ' οὖν ἐν ἄλλοις τισίν, ἢ ἐν οὐσίαις ἢ μίξις τε καὶ κράσις, οὔτε ἄλλαι τινὲς τῶν οὐσιῶν εἰσὶ μικταὶ παρὰ τὰς χωριστάς τε καὶ κατ' ἰδίαν ὑφεστάναι δυναμένης καὶ κατεχούσας τόπον. τοιαῦτα δὲ τὰ σώματα.

²² Sur la *mixis* comme «promissing model» pour expliquer des réalités complexes et hiérarchisées, voir I.Kupreeva, «Alexander of Aphrodisias on Mixture and Growth», *Oxford Studies in ancient Philosophy*, 27 (2004), p. 297-334, p. 297.

²³ Je remercie Francesca Alesse pour cette suggestion.

(i) En premier lieu, elle montre que le résultat final est supérieur à la simple addition des composantes. En effet, chez Aristote le résultat du mélange (la vertu totale et les vertus particulières) est toujours un *triton ti*, différent de la simple somme des composantes et douée de caractéristiques propres.

(ii) Ensuite, elle montre que les composantes sont néanmoins nécessaires et constitutives du résultat, donc que les vertus naturelles participent, de quelque manière, aussi bien à la vertu totale qu'aux vertues éthiques proprement dites.

(iii) Enfin, elle offre une clé pour comprendre le rapport de différence et de continuité qui subsiste entre vertus naturelles et vertus au sens propre.

Or, les ingrédients re-séparés d'un mélange, bien que semblables, ne sont plus identiques aux ingrédients de départ, parce qu'ils ont subi une altération²⁴, à savoir une transformation chimique irréversible. En dé-composant le composé, on n'obtient pas les ingrédients du départ comme des parties qui sont restées séparées dans le mélange, mais des composantes qui proviennent de chaque partie du mélange²⁵. Alexandre arrive même à décrire cette opération de re-séparation comme une sorte de génération:

En effet, de même qu' une pierre chauffée jetée dans le lait, qui est un corps homogène, contenant en puissance quelque chose d'humide et de solide, sépare chacun d'eux de celui-là, et, d'une certaine manière, les engendre, en faisant de l'un le fromage, de l'autre le petit-lait, non pas en séparant une partie actuellement inhérent au lait, mais en produisant chacun d'eux à partir de chaque partie (du mélange), de même doit être comprise l'action d'une éponge plongée dans un récipient qui contient un mélange de vin et eau²⁶.

²⁴ *De gen. et corr.* I, 10, 328b 22: «Le mélange est donc l'union, avec altération, des corps disposés au mélange réciproque» (ἡ δὲ μίξις τῶν μικτῶν ἀλλοιωθέντων ἔνωσις. Cf. Alexandre d'Aphrodise, *De mixtione*, 14, 231, 10-12: «Le mélange donc, peut être défini comme l'union à travers l'agir et le pâtir des corps juxtaposés l'un à l'autre à travers l'altération qui exclut leur corruption» (καὶ τοῦτ' ἐστὶν ἡ κράσις· ἡ γὰρ διὰ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν τῶν παρακειμένων ἀλλήλοισι σωματίων διὰ μεταβολῆς χωρὶς φθορᾶς αὐτῶν τινος ἔνωσις).

²⁵ Dans «Alexander of Aphrodisias on Mixture and Growth», art. cit., I. Kupreeva montre que la critique d'Alexandre au mélange total des Stoïciens se fonde justement sur l'idée que les qualités - ingrédients ne peuvent pas être distinguées dans le mélange car une fois mélangées, elles perdent toute identité spécifique.

²⁶ *De mixt.* 15, 231, 30-232, 3: ὡς γὰρ ἐπὶ τοῦ γάλακτος ὄντος ὁμοιομεροῦς σώματος, ἔχοντος δὲ ἐν αὐτῷ [τι] δυνάμει καὶ ὑγρὸν τι καὶ στερεόν, ὁ πεπυρωμένος ἐμβληθεὶς λίθος ἐκάτερον αὐτῶν ἐξ αὐτοῦ διέκρινε γεννήσας τρόπον τινά, καὶ τὸ μὲν αὐτοῦ τυρὸν ἐποίησε, τὸ δὲ ὀρρόν, οὐ μέρος τι ἐνυπάρχον αὐτῷ ἐνεργεία χωρίσας, ἀλλ' ἀπὸ παντὸς μορίου γεννήσας

A la lumière donc de cet aspect de la *mixis*, on peut supposer que les vertus au sens propre ne sont pas identiques aux vertus naturelles de départ, même si elles ont le même genre de qualité. On peut dire que les vertus considérées individuellement dans la vertu totale ne sont plus les vertus naturelles individuelles. C'est-à-dire: on ne retrouve plus les vertus naturelles telles quelles dans le comportement de celui qui a atteint la vertu totale, mais on trouve les vertus au sens propre.

Mais, d'autre part, si toutefois dans le mélange chimique, les ingrédients originaires persistent d'une certaine manière, que reste-t-il des vertus naturelles dans les vertus au sens propres de l'homme *phronimos*?

On pourrait supposer que les traces des vertus naturelles, dont l'intensité n'est pas uniforme et la possession est décalée, se retrouvent dans les caractères propres des individus. Nous savons que pour Aristote ce juste milieu que sont les vertus morales n'est pas un point mais un segment, et qu'à l'intérieur de ce segment, qui renferme les limites de l'attitude vertueuse, certains individus pencheront vers l'excès et d'autres vers le défaut (II, 8-9) . Cette oscillation peut venir aussi bien de la chose elle-même (par exemple la témérité se rapproche plus du courage et la lâcheté en est très éloignée), que de nous: les choses pour lesquelles notre nature prouve un certain penchant (1109 a 13: *pros ha gar autoi mallon pephukamen*) paraissent les plus contraires au moyen.

Par ailleurs l'acquisition de la vertu totale est rare dans ce monde:

A l'égard des plaisirs et des peines dues au toucher et au goût, ainsi que des appetits et des aversions correspondants, toutes choses que nous avons définies plus haut comme rentrant dans la sphère à la fois du dérèglement et de la modération, il est possible de se comporter des deux façons suivantes: ou bien nous succombons même à des tentations que la majorité des hommes peut vaincre, ou bien, au contraire, nous triomphons même de celles où la plupart des hommes succombent. De ces deux dispositions, celle qui a rapport aux plaisirs est tempérance et intempérance et celle qui a rapport aux peines, mollesse et endurance. La disposition de la plupart des hommes tient le milieu entre les deux, même si, en fait, ils penchent davantage vers les états moralement plus mauvais²⁷.

αὐτῶν ἐκάτερον, οὕτως ὑποληπτέον ποιεῖν καὶ τὴν καθιεμένην σπογγίαν εἰς τὸ ἀγγεῖον τὸ ἔχον ἐν αὐτῷ κεκραμένον οἶνον ὕδατι. Sur ce passage, voir I. Kupreeva, *ibid.* p. 308 suiv.

²⁷ *Eth. Nic.* VII, 8, 1150a 9-16: Περὶ δὲ τὰς δι' ἀφῆς καὶ γεύσεως ἡδονὰς καὶ λύπας καὶ ἐπιθυμίας καὶ φυχῆς, περὶ ἃς ἢ τε ἀκολασία καὶ ἡ σωφροσύνη διωρίσθη πρότερον, ἔστι μὲν οὕτως ἔχειν ὥστε ἠττᾶσθαι καὶ ὧν οἱ πολλοὶ κρείττους, ἔστι δὲ κρατεῖν καὶ ὧν οἱ πολλοὶ ἡττους· τούτων δ' ὁ μὲν περὶ ἡδονὰς ἀκρατῆς ὁ δ' ἐγκρατῆς, ὁ δὲ περὶ λύπας μαλακὸς

On peut imaginer ainsi que chaque homme *phronimos* ne possède pas une attitude vertueuse totalement uniforme et standardisée. Au contraire, l'expérience montre que certains, par exemple, sont plus généreux que courageux²⁸. C'est là la contribution des *hexeis* et des vertus naturelles, qui marquent les individus dès la naissance, définissent leur caractère propre²⁹, et sont, en dernière instance, déterminées par les "qualités" de la matière biologique de chaque individu, et notamment par les caractéristiques de ce mélange primordial qu'est le sang³⁰.

C'est pourquoi l'analogie avec le modèle physique de la *mixis* qu'Alexandre établit pour expliquer le rapport entre vertus naturelles et vertus proprement dites, bien qu'elle ne puisse être conçue qu'au sens métaphorique, me semble particulièrement heureuse.

ὁ δὲ καρτερικός. μεταξὺ δ' ἢ τῶν πλείστων ἔξις, κἂν εἰ ῥέπουσι μᾶλλον πρὸς τὰς χεῖρους.

²⁸ Je partage les conclusions de Halper, *art. cit.*, p. 143, qui admet que l'homme vertueux n'a pas besoin de posséder toutes les vertus au même degré. Cette différence de degré dans le même individu n'est pas en contraste avec l'unité de la vertu, qui consiste dans le fonctionnement harmonieux tout le long de la vie des vertus individuelles.

²⁹ Dans les *Catégories*, Aristote classe ces *hexeis* dans la catégorie de la qualité, et plus précisément dans son troisième genre, celui qui comprend les «qualités affectives» et les affections (*pathêtikai poiôtetes kai pathê*): « On parlera aussi de la même manière de qualités affectives et d'affections au sujet de l'âme. En effet, tous ces traits qu'au moment de la naissance (*en tê genesei euthus*), ont pour origine certaines affections, sont appelées qualités. C'est le cas de la folie, de la tendance à la colère, et d'autres états de ce genre, car on est qualifié, d'après elles, de colérique et de fou» (*Catg.* 8, 9b 33-10a 1).

³⁰ Pour une étude de la vertu naturelle au sens physiologique, je me permets de renvoyer à mon article «Aristotle and the starting point of moral development: the notion of natural virtue», in *Reading Ancient Texts, v. II: Aristotle and Neoplatonism, Essays in Honour of Denis O'Brien*, S. Stern-Gillet & K. Corrigan (ed.), Brill, Leiden, 2007, p. 23-42 (des versions précédentes sont parues en italien et en portugais).