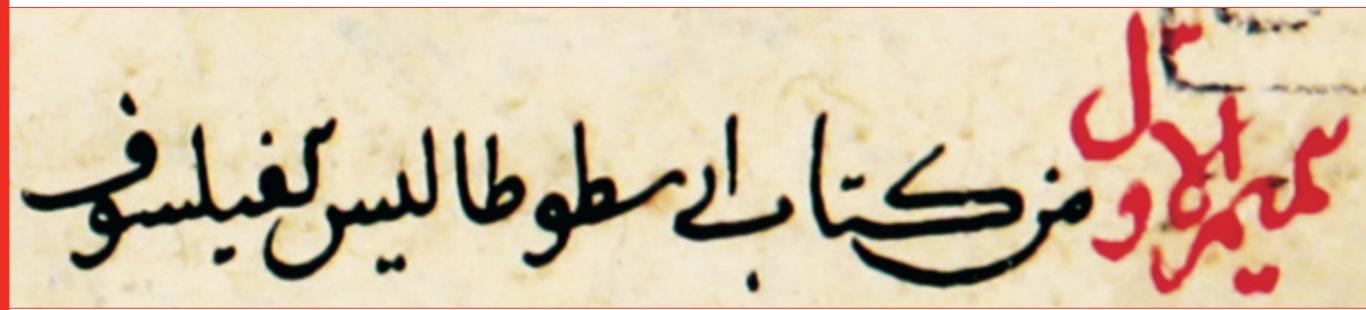
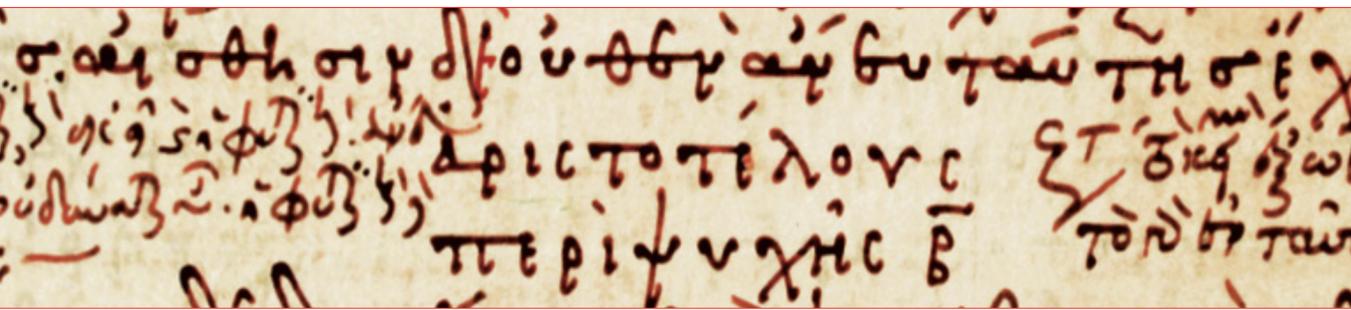


Studia graeco-arabica



Studia graeco-arabica

5

2015



With the support of the European Research Council

Studia graeco-arabica

The Journal of the Project

Greek into Arabic

Philosophical Concepts and Linguistic Bridges

European Research Council Advanced Grant 249431

5

2015



Published by
ERC Greek into Arabic
Philosophical Concepts and Linguistic Bridges
European Research Council Advanced Grant 249431

Advisors

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford
Charles Burnett, The Warburg Institute, London
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.
Cristina D'Ancona, Università di Pisa
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris
Remke Kruk, Universiteit Leiden
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa
Alain-Philippe Segonds (†)
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Elisa Coda
Cristina D'Ancona
Cleophea Ferrari
Gloria Giacomelli
Cecilia Martini Bonadeo

studiagraecoarabica@greekintoarabic.eu

Web site: <http://www.greekintoarabic.eu>

Service Provider: Università di Pisa, Area Serra - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

© Copyright 2015 by the ERC project Greek into Arabic (Advanced Grant 249431).

Studia graeco-arabica cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher.

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in chief Cristina D'Ancona.

Cover

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḍawī 300, f. 1v
Paris, Bibliothèque Nationale de France, grec 1853, f. 186v

The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions.

Studia graeco-arabica

5



2015

Un fragment du commentaire perdu au De Caelo d'Alexandre d'Aphrodise sur les différents sens des termes "engendré" et "inengendré" (Thémistius, In De Caelo, p. 43.3-44.17 Landauer)

Elisa Coda*

Abstract

Well before Philoponus' attack against eternalism and Simplicius' response, taking the form of a colossal commentary on Aristotle's *De Caelo*, another thinker, the 4th century rhetorician and philosopher Themistius, had embarked upon a running exegesis of the this Aristotelian work. Themistius still had at his disposal the commentary on the *De Caelo* penned by Alexander of Aphrodisias, lost to us. Notwithstanding its importance, Themistius' paraphrase of the *De Caelo* is poorly known: the Greek text is lost; a medieval Hebrew translation made on the basis of a lost Arabic one survives, together with a Latin translation of the Hebrew text, made during the Renaissance. From this unpromising material it is however possible to unravel important issues. This article deals with Themistius' and Alexander's exegeses of the meaning of the key terms "generated" and "ungenerated" and argues that Themistius attests the classification made by Alexander, but in his own exegesis endorses the typical Neoplatonic distinction between "generated" as "temporally generated", on the one hand, and "generated" as "having a cause of its coming into being", on the other.

Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise sur le *De Caelo* d'Aristote est, comme on le sait, perdu en grec, mais plusieurs fragments sont conservés chez Simplicius et chez Philopon, ainsi que chez un petit nombre d'autres auteurs anciens.¹ Mais ce qui est un peu moins connu est que le commentaire est aussi conservé de façon fragmentaire dans bon nombre de citations de Thémistius, dans sa propre paraphrase du *De Caelo*.² Pour en finir avec les remarques préliminaires, ajoutons que les sources

* Cette étude reflète, en partie, les résultats des recherches effectuées dans le cadre du projet *Greek into Arabic* soutenu par le European Research Council et coordonné par Cristina D'Ancona, Gerhard Endress et Andrea Bozzi. J'ai présenté une première version de cette étude à l'Université de Lille, dans le cadre des journées d'étude "Alexandre d'Aphrodise. Interprétation et Philosophie" (4-6 juin 2014) organisées par Gweltaz Guyomarç'h et par les membres du projet "Didaskalos". Je leur dis ma gratitude ici. Je remercie beaucoup Mme Colette Sirat et Marc Geoffroy pour leurs conseils et leurs importantes suggestions. J'ai beaucoup bénéficié de l'aide précieuse de Concetta Luna et de Henri Hugonnard-Roche, à qui j'exprime ici toute ma gratitude.

¹ Cf. R. Goulet - M. Aouad, "Alexandre d'Aphrodise", dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, CNRS-Éditions, Paris 1989, vol. I = A 112, p. 125-39, spéc. p. 130-1.

² Les citations nominales d'Alexandre d'Aphrodise conservées dans la paraphrase de Thémistius ont été relevées dans l'index de l'éd. Landauer, ainsi qu'un certain nombre de citations indirectes; cf. *Themistii In libros Aristotelis De Caelo paraphrasis hebraice et latine*, ed. S. Landauer, Reimer, Berlin 1902 (*CAG* V.4). La liste des citations nominales d'Alexandre dans la paraphrase, avec référence au texte tel qu'il est conservé dans le ms Firenze, BNC, II.II.528, a été publiée en appendice dans mon article "Alexander of Aphrodisias in Themistius' Paraphrase of the *De Caelo*", *Studia graeco-arabica* 2 (2012), p. 355-71. Le ms de Florence, inconnu de Landauer, est le témoin principal du texte hébreu de la paraphrase. Ce ms faisait partie d'un lot de mss hébraïques conservés dans le fonds Principale [Nazionale] de la Bibliothèque Nationale de Florence (celle-ci étant une collection constituée au début du XIX^e siècle à partir de ms des fonds Malabechiano et Conventi soppressi, et un certain nombre d'achats ou donations acquis par la Bibliothèque jusqu'à l'année 1905); la provenance du manuscrit est inconnue. Il a été mentionné dans l'inventaire de Giuseppe Mazzatinti: cf. G. Mazzatinti, "Firenze. Biblioteca Nazionale Centrale", dans Id., *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, I-XIII, Forlì 1897-1906, L. Bordinandini Editore, spéc. vol. IX (1899), p. 143; selon Mazzatinti, le ms date du XVI^e siècle. Il n'est

arabes aussi font mention d'un commentaire d'Alexandre "sur la première partie du *De Caelo* d'Aristote"³.

Bien que ce soit Simplicius qui représente la source majeure de notre connaissance de l'exégèse alexandriste de cet ouvrage d'Aristote,⁴ le témoignage de Thémistius auquel cet article est consacré n'est pas négligeable. Mon propos ici est d'analyser un passage concernant les différents sens des termes "engendrer" et "inengendrer", dans le but de montrer que Thémistius nous permet de remonter jusqu'à Alexandre et à son exégèse de *De Caelo* I 11, 280 b 1-20.

Tout d'abord, il me semble utile de rappeler brièvement les données fondamentales concernant l'histoire textuelle de la paraphrase de Thémistius elle-même. Cet ouvrage aussi, tout comme le commentaire d'Alexandre, est perdu en grec, l'un et l'autre ayant peut-être été en quelque sorte

pas mentionné par D. Castelli, "Catalogo dei codici ebraici magliabechiani e riccardiani di Firenze", *Giornale della Società Asiatica Italiana* 15 (1902), p. 169-75 (le catalogue de Castelli a été publié posthume par F. Lasinio). Le ms a été décrit par U. Cassuto, "Nuovi manoscritti ebraici della Biblioteca Nazionale di Firenze (secondo articolo)", *Giornale della Società Asiatica Italiana* 22 (1909), p. 273-83, spéc. n° 23, p. 273-4; Cassuto date le ms du XIV^e-XV^e siècle. L'importance de ce ms dans la tradition textuelle du texte hébreu de la paraphrase de Thémistius a été montrée par M. Zonta, "*Hebraica Veritas*: Temistio, Parafraasi del *De Coelo*", *Athenaeum* 82 (1994), p. 403-28, qui date le ms du XIII^e siècle. Voir aussi B. Richler, *Guide to Hebrew Manuscripts Collections*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1994, p. 53-54; G. Tamani - M. Zonta, *Aristoteles Hebraicus. Versioni, commenti e compendi del 'Corpus Aristotelicum' nei manoscritti ebraici delle biblioteche italiane*, Supernova, Venezia 1997, p. 103. Le ms contient uniquement la paraphrase (fols. 4r-121v); sur la numérotation des folios, voir "Alexander of Aphrodisias in Themistius' Paraphrase of the *De Caelo*", p. 357-8 n. 18.

³ Cf. Muḥammad ibn Ishāq ibn al-Nadīm al-Warrāq, *Kitāb al-Fihrist*, éd. G. Flügel - J. Rödiger - A. Müller, Vogel, I-II, Leipzig 1871-1872, spéc. vol. I, p. 250.29-30 = p. 311.13 éd. R. Taḡaddud (Āḡhāna-i Bānk-i Bāzargānī-i Īrān, Tihrih 1346š/1967): "Ceci (i.e. le *De Caelo*) est composé de quatre livres. Ibn al-Biṭrīq a traduit ce livre et Ḥunayn a corrigé cette traduction. Et Abū Bishr Mattā a traduit une partie du premier livre. Il existe un commentaire d'Alexandre d'Aphrodise sur une partie du premier livre de ce texte, et de Thémistius un commentaire sur la totalité de ce texte. Yaḥyā ibn 'Adī l'a traduit ou a corrigé la traduction. Ḥunayn a produit quelque chose sur ce texte, c'est-à-dire les Seize Questions". Cfr. aussi la trad. anglaise par B. Dodge dans Al-Nadīm, *The Fihrist, a Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, Columbia U. P., New York-London 1970, trad. anglaise du passage cité, p. 603; trad. anglaise aussi par F.E. Peters, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus*, Brill, Leiden 1968 (Monographs on Mediterranean Antiquity), p. 35.

⁴ Le commentaire perdu d'Alexandre sur le *De Caelo* est une source majeure de Simplicius dans son exégèse du *De Caelo*: cf. P. Moraux, "Kommentar zu *De Caelo*", in P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, De Gruyter, Berlin 1984 (Peripatoi, 7/1), vol. III, p. 181-241. Deux études ont récemment essayé de reconstruire les commentaires perdus d'Alexandre sur le *De Caelo* et sur la *Physique* en utilisant abondamment Simplicius: a) pour le *De Caelo*, A. Rescigno, *Alessandro di Afrodizia: commentario al De Caelo di Aristotele. Frammenti del primo libro*, Hakkert, Amsterdam 2004 (Lexis. Suppl., 26), et Id., *Alessandro di Afrodizia: commentario al De Caelo di Aristotele. Frammenti del secondo, terzo e quarto libro*, Hakkert, Amsterdam 2008 (Lexis. Suppl., 47), a utilisé les citations nominales relevées par I.L. Heiberg dans l'index de son édition, ainsi qu'un certain nombre de citations non nominales. Cependant, comme l'a bien montré, à propos de Simpl., *In De Cael.*, 13.12 Heiberg, P.L. Donini, "Senaroc, Alessandro e Simplicio su movimenti e grandezze semplici nel *De Caelo*", dans *Memoria renovanda. Giornata di Studi in memoria di Carlo Corbato*, Trieste 2007 (Fonti e studi per la storia della Venezia Giulia. Serie Seconda. Studi, 16), p. 85-90 [réimpr. dans Id., *Commentary and Tradition: Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, De Gruyter, Berlin-New York 2011, 173-178], et comme je crois l'avoir montré dans mes articles "Alexander of Aphrodisias in Themistius' Paraphrase of the *De Caelo*", p. 358-66, et "Reconstructing the Text of Themistius' Paraphrase of the *De Caelo*", *Studia graeco-arabica* 4 (2014), p. 1-15, Rescigno s'est appuyé aussi sur des passages dont l'attribution à Alexandre est incertaine; b) pour le commentaire d'Alexandre sur la *Physique*, M. Rashed, *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (Livres IV-VIII). Les scholies byzantines. Édition, traduction, commentaire*, De Gruyter, Berlin-Boston 2011 (Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina, 1), a essayé de reconstruire les livres IV-VIII à partir d'une comparaison entre le commentaire de Simplicius et les scholies byzantines conservées dans les manuscrits BnF, *Suppl. gr.* 643 et BnF, *gr.* 1859, tirées, selon l'auteur, du commentaire perdu d'Alexandre; voir aussi Id., "Alexander d'Aphrodise et la *magna quaestio*. Rôle et indépendance des scholies dans la tradition byzantine du corpus aristotélicien", *Les Études classiques* 63 (1995), p. 295-351.

effacés par le grand commentaire de Simplicius qui, lui, est arrivé jusqu'à nous.⁵ Simplicius a accès à la paraphrase de Thémistius: il la consulte et en parle dans son propre commentaire sur le *De Caelo*,⁶ Comme le commentaire d'Alexandre, la paraphrase de Thémistius a été traduite en arabe au 9^{ème} ou au 10^{ème} siècle;⁷ cette traduction est aujourd'hui perdue, bien qu'il en existe quelques extraits dans le commentaire d'Averroès. Perdue en arabe, la paraphrase de Thémistius est entièrement conservée grâce à une traduction hébraïque faite à partir de l'arabe. La version hébraïque a été achevée à Rome et son auteur est le médecin Zerahyah ben Ishaq ben Šaltiel Hen ha-Sefardi (*alias* Zerahyah Gracian).⁸ La version hébraïque de Zerahyah a été à son tour traduite en latin par le savant médecin Moshe Alatino (m. 1605),⁹ élève de Francesco Piccolomini. Cette traduction latine a été publiée à Venise en 1574, donc du vivant de l'auteur. Les deux traductions, hébraïque et latine, ont été publiées en 1902, dans le contexte de la collection *Commentaria in Aristotelem Graeca*, par Samuel Landauer.

Bien que la paraphrase de Thémistius soit entièrement conservée grâce à ces deux traductions, la situation textuelle est très délicate. Landauer avait fait un travail magistral, mais sans avoir accès au manuscrit principal de la version hébraïque, c'est-à-dire le ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II.II.528.¹⁰ De plus, les deux manuscrits dont il disposait, à savoir le ms London, Beth Din & Beth

⁵ À un autre propos, à savoir le commentaire de Simplicius sur les *Catégories* par rapport à la tradition exégétique antérieure, R. Goulet, "La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs", dans C. D'Ancona (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture"*, Strasbourg, March 12-14, 2004, Brill, Leiden-Boston 2007, p. 29-61 (*Philosophia Antiqua*, 107), observe que celui-ci "pouvait donner l'impression d'être plus adapté aux besoins de l'enseignement et c'est ce type d'ouvrage que l'on copiait de préférence pour le rendre disponible dans l'école" (p. 53). Plus généralement, on remarquera avec Goulet, *ibid.*, p. 51, que "ce sont les textes lus et commentés dans l'école néoplatonicienne du IV^e au VI^e siècle, ou bien qui exposaient la doctrine de cette école, qui ont été copiés et conservés, à l'exclusion presque systématique de toutes les autres tendances. Les auteurs qui n'appartenaient pas à cette tradition de l'école néoplatonicienne n'ont pas bénéficié de cette régénération par la copie et de cette dissémination géographique qui semblent indispensables pour assurer la survie normale des textes anciens" (p. 51).

⁶ Les citations nominales de Thémistius *In De Caelo*, conservées dans le commentaire de Simplicius ont été relevées dans l'index de l'éd. Heiberg: cf. *Simplicii In Aristotelem quattuor libros De Caelo commentaria*, I-II, ed. I.L. Heiberg, Reimer, Berlin 1894 (*CAG* VII), vol. I, 62.12; p. 63.19; 68.5-7; 70.5; 70.9; 71.20; 131.21; 131.22; 131.24; 176.28; 177.1; 177.9; 177.12; 188.6; 188.26; 188.30; 189.2.

⁷ Sur l'identité du traducteur arabe les sources ne sont pas unanimes: d'un côté, le bio-bibliographe arabe Ibn al-Nadīm (voir la note 3) attribue la traduction de la paraphrase ou la révision d'une traduction antérieure à Yahyā ibn 'Adī (m. 974), donc au 10^e siècle; d'autre côté, une source plus tardive, mais qui avait encore un accès direct à l'ouvrage, c'est-à-dire le mathématicien Ibn al-Sarī (m. 1153), affirme qu'elle fut traduite en arabe par Abū Bišr Mattā (m. 940) à partir d'une traduction syriaque faite par Hunayn ibn Ishāq (m. 873), donc au IX^e siècle. Cet auteur cite un passage de la paraphrase, donc son témoignage (qui n'est d'ailleurs pas en contraste réel avec l'autre) n'est pas négligeable; cf. Abū l-Futūḥ Aḥmad Ibn al-Sarī (al-Šalāḥ), *Qawf fi Bayān al-ḥaṭā' al-'arīd fi mā nā madhūr fi l-maqāla al-tālīta min Kitāb al-Samā' wa-l-'ālam*, dans M. Turker (éd.), "Ibnū's-Šalāḥ' in *De Coelo* ve onun şerhleri hakkındaki tenkitleri", *Araştırma* 2 (1964), p. 1-79, part. p. 57.24-58.1 et p. 68.7-9, trad. ang. de ce passage par G. Endress, *The Works of Yahyā ibn 'Adī. An Analytical Inventory*, Reichert, Wiesbaden 1977, p. 29-30.

⁸ Sur la biographie Zerahyah Hen, cf. les références bibliographiques dans Coda, "Alexander of Aphrodisias in Themistius' Paraphrase of the *De Caelo*", p. 356 n. 10; sur le style de Zerahyah cf. M. Zonta, *Il Commento medio di Averroè alla Metafisica di Aristotele nella tradizione ebraica*, I-II, Pavia U.P., Pavia 2011, part. vol. I, cap. 5 ("Le peculiarità della tecnica di traduzione di Zerahyah"), p. 64-73.

⁹ Sur la biographie de Moshe Alatino, cf. Coda, "Alexander of Aphrodisias", p. 357 n. 11.

¹⁰ Sur le ms Florence II.II.528, cf. *supra*, n. 2. Un autre témoin qui était inconnu de Landauer est le ms Cambridge, University Library, Add. 173, recopié par Menahem b. Benjamin en 1289, qui contient la paraphrase de Thémistius aux folios 1v-141r; voir la description du ms dans S.C. Reif, *Hebrew Manuscripts at Cambridge University Library: A Description and Introduction*, Cambridge U.P., Cambridge 1997, p. 373. Sur ce scribe voir M. Dukan, "Menahem ben Benjamin scribe et savant juif italien de la fin du XIII^{ème} siècle", *Italia* 9.1-2 (1990), p. 19-61. L'identité de Menahem ben Benjamin a fait l'objet d'un débat: M. Idel, *מנחם בן בן-בן ר' (R. Menahem Recanati the Kabbalist)*, Shoken, Jerusalem-Tel Aviv 1998, a identifié le scribe Menahem

Hamidrash 42 (ex London, Jews' College 42) recopié en 1424 par Y. Ben Mošeh Sarfati à San Severino (Marche), folios 52v-108r¹¹ et le ms Roma, Biblioteca Casanatense 3149, de la seconde moitié du XV^e siècle, folios 1r-88v,¹² sont lacuneux par endroits, ce qui suscita des conjectures de la part de Landauer, soit à partir du texte latin, soit à partir des passages parallèles chez Simplicius. En l'absence d'édition critique, le texte hébraïque ne doit donc pas être utilisé sans avoir d'abord consulté au moins le manuscrit de Florence. Dans les dernières années, certains savants ont pensé utiliser tout simplement et de manière massive la traduction latine de la paraphrase,¹³ un chemin très dangereux à emprunter, et cela pour les raisons suivantes. D'une part, Moshe Alatino est souvent intervenu pour modifier ou arranger le texte de son modèle.¹⁴ Dans le texte latin de la paraphrase on trouve en effet: (i) des passages où Alatino a modifié le texte original de Thémistius en essayant de rétablir la vérité scientifique de certaines propositions face aux connaissances de son époque, notamment dans le domaine de l'astronomie;¹⁵ (ii) des passages qui attribuent à Thémistius, et même à Alexandre, des affirmations

b. Benjamin avec le kabbaliste Menaheḥ Recanati; déjà Dukan ("Menahem ben Benjamin", p. 37) avait remise en cause cette identification, qui a été réjettée aussi par M. Beit-Arié, "Some Remarks on Moshe Idel's R. Menahem Recanati the Kabbalist", *Tarbiz* 67 (1997-98), p. 573-7 et par G. Busi, "The True Name of an Old Acquaintance", *Materia Giudaica* 8.1 (2003), p. 213-18.

¹¹ Un microfilm de ce manuscrit, qui fait aujourd'hui partie d'une collection privée, est conservé dans la Bibliothèque Nationale de Jérusalem (n° F 4710). Voir la description dans A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Jew's College, London*, H. Hart, Oxford 1886, n° 42, p. 17-18. Le ms contient, outre la paraphrase de Thémistius, un certain nombre d'autres ouvrages, parmi lesquels la traduction hébraïque par Zerahyah Hēn du *Liber De Causis* (220v-225r). Selon J.-P. Rothschild, "Les traductions du *Livre des Causes* et leurs copies", *Revue d'histoire des textes* 23 (1994), p. 393-484, spéc. p. 396, n. 10, il faut corriger l'édition fautive de la traduction hébraïque du *Liber De Causis* de Zerahyah faite par I. Schreiber en 1916 précisément à l'aide de ce ms.

¹² Cf. G. Sacerdote, *Cataloghi dei codici orientali di alcune Biblioteche d'Italia*, fasc. VI, Le Monnier, Firenze 1897, p. 562.

¹³ Cf. *supra*, n. 4.

¹⁴ Un document intéressant concernant la méthode de traduction d'Alatino est la lettre qu'il adresse à ses élèves en 1574 au moment de la publication de sa traduction; cette lettre, ainsi que la dédicace au Cardinal Luigi d'Este, est publiée par Landauer (cf. *Supplementum Prefationis*, p. XI-XIII, XIII-XV). Je me propose de revenir sur ces deux textes, riches en données historiques; deux détails sont pourtant à mentionner d'ores et déjà: i) Alatino dit avoir corrigé le texte de la paraphrase de Thémistius en s'appuyant sur le texte d'Aristote; ii) il affirme aussi que la structure et le vocabulaire du texte hébreu permet une rétroversion en arabe, et si possible, en grec: *At quo ordine in hac versione incesserim, nunc audietis. Primo enim cuiusque Aristotelis contextus germanam pro viribus sententiam assecutus nonnulla, quae antea admodum confusa et ambigua erant, mihi perspicua reddebantur, aliqua ob phrasim mutationem agnovimus sensus perspicuitatem amisisse. idque ea potissimum ratione; etenim utrumque idioma, hebraicum nempe arabicumque, ob multorum nominum verborumque affinitatem magnum consortium habent inter se, in eo vero potissimum differunt, siquidem hebraica locutio concisa admodum est, brevis et luculenta ac idem verbum plures sortitur significationes, arabica vero contra; utraque autem propriam phrasim habet. differunt etiam in hoc, siquidem hebraicum idioma pronuntiationem brevem habet, arabicum vero longam eademque nomina ac infinita propemodum verba diverso quidem modo in utrisque pronuntiantur. (...) quaedam insuper redundabant in hebraico idiomate, quae arabice coscripta perfectum sensum pariunt, quae omnino deleri oportuit, ut perfecta oratio redderetur* ("Écoutez maintenant comment j'ai fait cette traduction. Tout d'abord, j'ai suivi autant que possible le passage parallèle chez Aristote, je suis donc arrivé à comprendre certaines parties qui étaient auparavant très confuses et ambiguës; aussi, j'ai compris que d'autres parties avaient perdu leur clarté en raison du changement dans la disposition des mots. Et cela surtout pour la raison suivante: les deux langues, c'est-à-dire l'hébreu et l'arabe, ont en effet beaucoup en commun à cause de l'affinité de nombreux substantifs et verbes, alors qu'elles diffèrent principalement parce que la phrase hébraïque est tout à fait concise, courte et précise, et qu'un même terme a plusieurs significations; dans la phrase arabe, c'est plutôt le contraire qui est vrai. Et l'une et l'autre langue a son style propre; elles diffèrent aussi en ceci, que l'hébreu a une élocution concise, l'arabe plutôt redondante, et que les mêmes noms et des verbes presque infinis sont prononcés de manière différente dans les deux langues. (...) Certaines propositions, qui étaient redondantes en hébreu, une fois écrites en arabe donnent un sens parfaitement correct; il a donc été nécessaire de les supprimer pour parvenir à une syntaxe correcte et rigoureuse"), *ibid.*, p. XIV.

¹⁵ Cf. Coda, "Alexander of Aphrodisias in Themistius' Paraphrase of the *De Caelo*", p. 361-4.

incompatibles avec la pensée de ces auteurs.¹⁶ D'autre part, comme il le dit dans sa préface,¹⁷ Landauer est massivement intervenu sur le texte latin. Dans celui-ci on trouve en effet des mots et, parfois, des passages entiers qui ont été retraduits par Landauer à partir des passages correspondants en hébreu, ou même à partir des passages parallèles de Simplicius. À ceci s'ajoute le fait que des passages du latin ont été supprimés,¹⁸ un fait qui devient manifeste seulement lorsqu'on compare le texte latin tel qu'il est publié par Alatino avec la *princeps*, c'est-à-dire *Themistii Peripatetici Lucidissimi Paraphrasis In Libros Quatuor Aristotelis de Coelo, Moyse Alatino Hebraeo Spoletino medico, ac philosopho interprete*, apud Simonem Galignanum de Karera Venetiis 1574.¹⁹ Tous ces éléments invitent à une grande prudence dans l'utilisation de la traduction latine pour la reconstruction du texte original de Thémistius, et à plus forte raison du commentaire perdu d'Alexandre.

La paraphrase de Thémistius revêt pourtant un certain intérêt comme source du commentaire perdu d'Alexandre, comme l'affirme Paul Moraux.²⁰ Elle nous permet (i) d'établir la paternité alexandriste de nombre de citations implicites chez Simplicius; (ii) de vérifier la fiabilité de quelques-unes parmi les citations explicites chez ce dernier.

Le passage auquel cet article est consacré fait partie de la liste dressée par Moraux.²¹ Il est tiré de la paraphrase de *De Caelo* I 11, 280 b 6-20, passage où Aristote examine les différents sens des termes "engendré" et "inengendré".

Λέγεται δ' ἀγένητον ἓνα μὲν τρόπον ἐὰν ᾗ τι νῦν πρότερον μὴ ὄν ἄνευ γενέσεως καὶ μεταβολῆς, καθάπερ ἔνιοι τὸ ἄπτεσθαι καὶ τὸ κινεῖσθαι λέγουσιν· οὐ γὰρ εἶναι γενέσθαι φασὶν ἀπτόμενον, οὐδὲ κινούμενον. "Ἐνα δ' εἶ τι ἐνδεχόμενον γίνεσθαι ἢ γενέσθαι μὴ ἔστιν· ὁμοίως γὰρ καὶ τοῦτο ἀγένητον, ὅτι ἐνδέχεται γενέσθαι. "Ἐνα δ' εἶ τι ὅλως ἀδύνατον γενέσθαι, ὥσθ' ὅτε μὲν εἶναι ὅτε δὲ μὴ. (Τὸ δ' ἀδύνατον λέγεται διχῶς. Ἡ γὰρ τῷ μὴ ἀληθὲς εἶναι εἰπεῖν ὅτι γένοιτ' ἄν, ἢ τῷ μὴ ῥαδίως μὴδὲ ταχὺ ἢ καλῶς).

Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὸ γενητὸν ἓνα μὲν εἶ μὴ ὄν πρότερον ὕστερον ἔστιν, εἴτε γινόμενον εἴτ' ἄνευ τοῦ γίνεσθαι, ὅτε μὲν μὴ ὄν, πάλιν δ' ὄν. "Ἐνα δ' εἶ δυνατόν, εἴτε τῷ ἀληθεῖ διορισθέντος τοῦ δυνατοῦ εἴτε τῷ ῥαδίως. "Ἐνα δ' ἐὰν ἢ γένεσις αὐτοῦ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν, εἴτ' ἤδη ὄντος, διὰ τοῦ γίνεσθαι δ' ὄντος, εἴτε καὶ μὴπω ὄντος, ἀλλ' ἐνδεχομένου.

Inengendré se dit, en un sens, d'une chose dont l'existence présente succède à un non-être antérieur sans que cette chose ait connu génération ni changement; c'est ainsi que certains qualifient l'état de contact ou l'état de mouvement; ils disent, en effet, qu'il n'y a pas génération quand une chose est touchée ou

¹⁶ J'ai essayé d'en donner un spécimen, concernant Alexandre, à propos de la tripartition des sens de "ciel" (Arist., *De Cael.* I 9, 278 b 11-24) cf. Coda, "Reconstructing the Text of Themistius' Paraphrase of the *De Caelo*".

¹⁷ Cf. Landauer, *Prefatio*, p. VIII-IX.

¹⁸ Landauer a systématiquement supprimé les passages de la traduction latine d'Alatino qui ne figuraient pas dans le texte hébreu des deux ms dont il disposait. Il en était venu à penser que ces passages étaient des digressions du traducteur latin: cf. *Prefatio*, p. IX. Or, comme l'a montré Zonta, "*Hebraica Veritas*", p. 426-8, Alatino a fait sa traduction latine à partir d'un témoin différent par rapport à ceux qui étaient à la disposition de Landauer: le ms dont s'est servi Alatino était, selon Zonta, celui de Florence; de toute façon, c'était un ms exempt des lacunes qui affectent les deux ms utilisés par Landauer, et qui l'avaient induit en erreur quant à la nature des passages latins dont il ne retrouvait pas les correspondants en hébreu.

¹⁹ La comparaison que je suis en train de conduire systématiquement dans le cadre de mon édition de la paraphrase hébraïque montre que les variantes entre le texte de la *princeps* et celui de Landauer sont en nombre d'un millier environ.

²⁰ Cf. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias: Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr.*, I, De Gruyter, Berlin 1973 (Peripatoi, 5), p. 182; 187.

²¹ *Ibid.*, p. 188 n. 41.

mise en mouvement. En un autre sens, il s'applique à une chose susceptible de naître ou d'être née, mais qui n'existe pas: cette chose mérite aussi, comme les précédentes, l'appellation d'inengendrée, parce qu'elle est susceptible de génération. En un autre sens, il s'applique à une chose pour laquelle la génération, avec ses alternances d'existence et d'inexistence, est absolument impossible. Quant à impossible, il s'emploie de deux manières, soit pour signifier qu'il n'est pas vrai de dire qu'une chose puisse arriver à l'existence, soit parce qu'elle n'y arrive pas avec aisance, rapidité ou perfection. Mêmes variations de sens pour engendré. En un sens, le terme s'applique à ce qui, n'étant d'abord pas, existe ensuite et qui, soit par voie de génération, soit sans génération, connaît successivement l'inexistence et l'existence. En un autre sens, il s'applique à ce qui est possible, que l'on définisse le possible par le fait qu'il est véritablement capable d'être, ou par le fait qu'il est facile à réaliser. En un autre sens, il s'applique à une chose admettant une génération qui mène du non-être à l'être, soit que la chose existe déjà et par l'effet de la génération, soit qu'elle n'existe pas encore, mais puisse exister (trad. Moraux).

Dans ce passage, qui est d'ailleurs bien connu, Aristote critique ses prédécesseurs, c'est-à-dire les Ioniens, Empédocle, Anaxagore, les atomistes et Platon, qui tous tenaient le monde pour "engendré". Ces philosophes croyaient à l'existence d'une matière primordiale et éternelle telle que l'eau, l'air, l'infini, les atomes ou autre chose; ils ne considéraient pourtant pas la matière en tant que telle comme "engendrée": ils ne pensaient certes pas que cette matière avait été créée *ex nihilo*, mais affirmaient plutôt qu'à un moment donné cette matière avait été organisée en un cosmos. À la thèse extrême de l'existence éternelle d'une matière qui était d'abord chaotique, ensuite devenue organisée pour un temps limité, et allant enfin revenir au chaos originaire, Aristote oppose sa propre hypothèse, l'existence d'une matière éternellement organisée en cosmos.²² Dans le *De Caelo*, l'argumentation d'Aristote se développe, du chapitre 10 du Livre I au chapitre 1 du Livre II, selon un plan qui a été magistralement expliqué par Moraux:²³

Réfutation *physique*: étude φυσικῶς (chapitre 10 du livre I du *De Caelo*).

Étude sous l'angle de l'universel: étude καθόλου (chapitres 11-12 du livre I).

Résumé dans un style moins technique (chapitre 1 du livre II).

Après avoir examiné du point de vue physique les systèmes qui font du monde un engendré incorruptible (Platon) ou un engendré soumis à la destruction, Aristote étudie la question du point de vue de l'universel, en déterminant les relations mutuelles des notions d'"engendré", "incorruptible", "éternel", etc. Comme Moraux le souligne dans sa note *ad loc.*,²⁴ la difficulté que soulève ce passage du *De Caelo* réside principalement en ce que les termes qu'Aristote y analyse présentent une dualité de sens, due au fait que l'adjectif verbal en -τός (dans sa forme primaire ainsi que dans la forme négative avec alpha privatif) signifie d'une part un fait déjà accompli (γενητός = "engendré", ἀγένητος = "inengendré"), d'autre part une possibilité (γενητός = "générable", ἀγένητος = "ingénérable"). Voici donc les sens de "inengendré":

inengendré = qui est venu à l'existence sans génération ou changement

inengendré = inexistant mais susceptible de génération

inengendré = inexistant qui n'est pas susceptible de génération. Ce dernier sens est divisé en deux:

(3a) faux; (3b) absolument irréalisable.

²² Entre ces extrêmes, on trouve aussi des possibilités intermédiaires: l'éternité *a parte post* du *Timée* ou les cycles d'Héraclite ou d'Empédocle.

²³ Cf. Aristote, *Du ciel*, Texte établi et traduit par P. Moraux, Les Belles Lettres, Paris 1965 (CUF), 2003², *Introduction*, p. I-CXC, spéc. p. LXXVI-XXXIX.

²⁴ *Ibid.*, p. 41, n. 1 (p. 158).

D'autre part, il importe, dit Aristote, de distinguer le faux de l'impossible; la fausseté réside toujours dans un désaccord entre le réel et l'énoncé, mais elle n'est pas forcément liée à l'impossibilité du fait énoncé: on peut dire une chose qui est fausse, mais qui n'est pas impossible. Impossible est la chose qui est absolument irréalisable, et qui sera donc à la fois fausse et impossible.

Aristote mentionne ensuite les sens du terme "engendré":

engendré = qui est venu à l'existence

1a. qui est venu à l'existence par voie de génération

1b. qui est venu à l'existence sans génération

engendré = ce dont la génération est possible

2a. possible signifie "véritablement capable d'être"

2b. possible signifie "facile à réaliser".

Venons-en maintenant à la paraphrase de Thémistius et au témoignage concernant Alexandre. Il s'agit du passage *In De Cael.*, p. 43.3-44.17 Landauer. Le tableau suivant synthétise ce témoignage, traduit in extenso dans l'Appendice, à partir de l'hébreu tel qu'il est attesté dans le ms de Florence, pour les raisons mentionnées plus haut.

Sens de "inengendré" selon Alexandre <i>apud</i> Thémistius		Sens de "engendré" selon Alexandre <i>apud</i> Thémistius
1. inengendré = venu à l'existence sans génération (la chaleur, la maison)	vs	1. engendré = qui est venu à l'existence par voie de génération
2. inengendré = inexistant qui admet la possibilité de la génération (non seulement l'enfant ou le bateau, mais aussi une muraille de mille stades de long)	vs	2. engendré = ce dont la génération est possible
3. inengendré = inexistant parce que la génération est impossible voire absolument irréalisable (2 + 2 font 3) 3(a). inengendré → ce qui se trouve dans l'impossibilité d'accueillir la génération = il n'est pas vrai de dire/il est difficile qu'une chose puisse arriver à l'existence → 2) = état d'inexistence qui pourtant admet la possibilité de la génération	vs	3. engendré = ce qui a une génération qui conduit du non-être à l'être
Possible correspondance du 3 ^{ème} sens de "engendré" envisagé par Thémistius et qui ne se trouve pas chez Alexandre		
1. inengendré = ce qui est venu à l'existence sans génération	vs	3. engendré = le résultat d'une génération qui conduit du non-être à l'être

Le premier sens de "inengendré" s'applique aux choses qui viennent à l'existence sans génération, par ex. la chaleur, ou la maison.

Selon le deuxième sens, "inengendré" se dit de ce qui est inexistant, mais admet la possibilité de la génération. On trouve ici non seulement les exemples du bateau, de la maison ou de l'enfant (qui n'existent pas encore mais qui sont susceptibles d'exister), mais aussi deux exemples quelque peu surprenants, "bâtir une muraille de mille stades de long", et "entendre un son du fond d'une rivière". C'est à propos du deuxième sens que Thémistius mentionne Alexandre. Selon Thémistius, Alexandre dit que le sens du propos d'Aristote est que toutes les choses qui sont "dans la génération" avant leur génération sont inengendrées.²⁵ Après avoir dit que sa source est Alexandre, Thémistius reprend la parole pour dire qu'il y a un troisième sens.

²⁵ Voir la n. 36 (Appendice).

Le troisième sens de “inengendré” semble être subdivisé en deux: “inengendré” signifie quelque chose d’absolument irréalisable, par ex. $2 + 2 = 3$. Or, puisque, comme le dit Aristote en *De Caelo* I 11, 280 b 12-14, le mot “impossible” a deux sens, l’impossibilité d’accueillir la génération peut signifier soit (3.1) qu’il n’est pas vrai de dire que telle chose peut arriver à l’existence, soit (3.2) qu’il est extrêmement difficile que telle chose puisse arriver à l’existence. On serait tenté de considérer ce dernier comme un quatrième sens de “inengendré”, mais Thémistius se prévaut d’Alexandre pour dire qu’il n’y a pas de quatrième sens. Il faut donc ramener ce genre d’impossibilité au deuxième sens de “inengendré”, c’est-à-dire ce qui est en effet inexistant, mais admet la possibilité de la génération, comme “bâtir une muraille de mille stades de long” ou “entendre un son provenant du fond d’une rivière” (j’entends: “distinguer un son au-delà du grondement des eaux”). Les deux choses sont difficiles, mais elles ne sont pas absolument impossibles.

Le fait que Thémistius mentionne Alexandre serait en soi suffisant pour attribuer le passage à ce dernier, mais une confirmation ultérieure est fournie par la *Question* I 18,²⁶ où Alexandre traite les sens du terme “impossible” d’une manière tout à fait parallèle au présent passage de Thémistius. Simplicius aussi, à la page 359.7-11 Heiberg, dit:

(ὁ δὲ Ἀλέξανδρος) “τῶν γὰρ ἀδύνατων, φησί, τὰ μὲν τισι ἀδύνατα, ὡς τὸ ἄρα βάρος τοσόνδε, ἄλλοις ἂν εἶη δυνατά, τὰ μὲν τισιν ἀδύνατα, τὰ δὲ ἀπλῶς ἀδύνατα (...) ταῦτα πᾶσιν ἐστὶν ἀδύνατα, ὡς τὸ διάμετρον δῦμμετρον τῆ πλευρᾷ ποιῆσαι ἢ τὰ δις δύο πέντε (...)”.

En effet (Alexandre) dit que parmi les choses impossibles, les unes sont impossibles pour certaines choses, mais pourraient être possibles pour d’autres, par exemple le fait de soulever un objet très lourd; par contre, les choses absolument impossibles (...) sont impossibles pour n’importe qui, comme par exemple la diagonale commensurable, ou 2 fois 2 font 5 (...).

Le témoignage de Thémistius nous apprend donc qu’Alexandre avait commenté le passage de *De Caelo* I 11, 280 b 6-20, où il est question de l’“engendré/inengendré” à la lumière de sa division des sens de possible/impossible, et qu’il avait identifié l’inengendré au sens de “ce dont la génération est extrêmement improbable” avec “ce qui est inexistant mais admet la possibilité de la génération”. Lorsque quelque chose n’a qu’une possibilité “théorique” d’arriver à l’existence, cela relève du sens (2), le sens (3) étant celui de l’impossibilité intrinsèque et absolue de “ $2 + 2 = 3$ ”.

Puisque, dans son commentaire au *De Caelo*, Simplicius ne fait pas mention de l’opinion d’Alexandre sur le sens du terme “inengendré”,²⁷ le témoignage de Thémistius est la source unique dont nous disposons pour connaître cette tripartition du sens de “inengendré” selon Alexandre, y compris le fait que celui-ci considère qu’elle est exhaustive.²⁸

²⁶ Cf. *Alexandri Aphrodisiensis Praeter commentaria scripta minora. De Anima liber cum mantissa. Quaestiones, De Fato, De Mixtione*, ed. I. Bruns, Reimer, Berlin 1887-1892 (Supplementum Aristotelicum I-II); trad. anglaise par R.W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias, Quaestiones 1.1-2.15*, Duckworth, London 1992. Cfr. aussi P. Accattino, “Alessandro di Afrodisia interprete del *De Anima* di Aristotele”, *Studia graeco-arabica* 4 (2014), p. 275-90.

²⁷ Cf. Simpl., *In De Cael.*, I 11, 280 b 6-15, p. 313.17-315.11 Heiberg; ce passage est traduit *in extenso* dans l’Appendice. Dans son exégèse de *Phys.* VI 6, 237 b 9, c’est-à-dire *In Phys.*, p. 997.30-998.19 Diels, Simplicius dit que l’on peut reconduire le contact au premier des sens de “inengendré” dont Aristote a fait mention dans *De Cael.* I 11, 280 b 6-9, c’est-à-dire que le contact est une chose dont l’existence présente succède à un non-être antérieur sans génération ni changement: διὸ ἐν τῷ πρώτῳ τῆς Περὶ οὐρανοῦ ἐν τῶν τοῦ ἀγενήτου σημαυνομένων τὸ κατὰ τὴν ἀφῆν Ἀριστοτέλης εἶναι φησιν (“Pour cette raison dans le premier livre du *De Caelo* Aristote dit que l’un des sens du terme “inengendré” est une chose qui existe selon le contact”).

²⁸ Dans son commentaire *ad loc.* (cf. Abū al-Walid Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ruṣd, *Šarḥ as-samā wa-l-ālam li-l-*

Les choses se compliquent lorsqu'il est question du terme "engendré". Comme le montre le passage cité plus haut, c'est-à-dire *De Caelo* I 11, 280 b 1-20, Aristote avait établi une correspondance générique entre les sens de "engendré" et ceux de "inengendré", alors que les commentateurs, aussi bien anciens que modernes,²⁹ s'efforcent d'établir une correspondance fondée sur les oppositions. Chez les commentateurs anciens, la définition des sens du terme "engendré" s'accompagne toujours de la définition de l'opposé: à chaque sens de "engendré" s'oppose un sens de "inengendré". Que cette correspondance remonte à Alexandre, c'est Simplicius qui nous l'apprend:

Οὗτος μὲν ὁ Ἀλέξανδρος φιλοπόνως ἐξηγήσατο καὶ ἀντιτέθεικε τὰ τοῦ γενητοῦ σημαίνόμενα τοῖς τοῦ ἀγενήτου.

Et ainsi Alexandre a expliqué et opposé soigneusement les sens du terme "engendré" à ceux du terme "inengendré".³⁰

Il est donc tout à fait raisonnable d'attribuer à Alexandre aussi la correspondance des sens de "engendré" et "inengendré", que Thémistius établit de la manière suivante p. 43.6-10 Landauer:

L'un d'eux: lorsque la chose n'a pas de génération mais qu'en somme elle est ou bien étante ou bien non étante sans que sa subsistance tienne à la cause de la génération; à la manière dont nous percevons que la sensation du toucher n'advient pas par la génération.

Le deuxième sens auquel on renvoie par ce nom (...) est la chose dont il est possible qu'elle soit générée, si ce n'est qu'elle n'est pas encore générée, et qu'ils nomment "ce qui n'a pas de génération" du seul fait qu'elle n'est pas encore advenue.

L'identification du troisième sens de "engendré" est un peu plus compliquée, parce que Thémistius en présente deux, comme étant tous les deux possibles. "Engendré" signifie ce qui est le résultat d'une génération qui conduit du non-être à l'être, et ce sens s'oppose au troisième sens de "inengendré", c'est-à-dire ce qui est absolument irréalisable, comme $2 + 2 = 3$, chose ou situation qui n'a aucune chance de se réaliser, par une impossibilité intrinsèque qui dépasse l'impossibilité *de facto* de bâtir un mur de mille stades de long. Mais Thémistius ajoute qu'une correspondance différente est possible. On peut en effet opposer le troisième sens de "engendré", c'est-à-dire ce qui passe du non-être à l'être, au premier sens de "inengendré", c'est-à-dire ce qui – comme la chaleur, ou la maison – vient à l'existence sans qu'il y ait de "génération" au sens propre. Thémistius affirme que cette dernière interprétation ne se trouve pas chez Alexandre.

Cela n'a pas de quoi nous étonner: Thémistius envisage en effet le sens selon lequel "être engendré" veut dire "dépendre d'une cause", que ce soit par un processus de génération au sens propre, ou non.

Hakīm Aristūṭālīs, éd. G. Endress, Tunis 2002, Comm. 111, spéc. p. 255-65 (texte arabe); *Averrois Cordubensis commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis, ex recognitione F.J. Carmody* in lucem edidit R. Arnzen, Recherches de théologie et philosophie médiévales, Leuven 2003 [Bibliotheca, 4], Comm. 111, vol. I, p. 212-16) Averroès mentionne l'exégèse de Thémistius, c'est-à-dire la tripartition des sens de "inengendré" et "engendré" que Thémistius attribue à Alexandre. Dans ce long passage, Averroès revient à plusieurs reprises sur l'opinion de Thémistius, sur le témoignage d'Alexandre que Thémistius cite dans sa paraphrase, et sur l'opinion d'Alexandre; l'interprétation rushdienne de l'exégèse de Thémistius, et plus encore l'utilisation qu'Averroès fait des paraphrases dans ses commentaires nécessitent d'un examen détaillé qui serait hors de propos ici. Sur l'utilisation de Thémistius par Averroès, voir G. Endress, "Averroes' *De Caelo*: Ibn Rushd's Cosmology in his Commentaries in Aristotle's *On the Heavens*", *Arabic Sciences and Philosophy* 5 (1995), p. 9-49.

²⁹ Cf. par ex. L. Elders, *Aristotle's Cosmology. A Commentary of the De Caelo*, Van Gorcum & Co., Assen 1966, spéc. p. 160-2.

³⁰ Simpl., *In De Cael.* I 11, 280 b 6-15, p. 316.2-3 Heiberg.

Ce qu'ont en commun le premier sens de "inengendré" et le troisième sens de "engendré", c'est en effet le processus qui mène du non-être à l'être, considéré du point de vue de ce qui n'a pas encore entamé ce processus, lorsque l'on parle de "inengendré", et du point de vue de ce qui a déjà effectué ce passage, lorsque l'on parle de "engendré". Ce n'est pas un sens incompatible avec le texte d'Aristote; mais ce que nous apprenons de Thémistius, c'est qu'Alexandre n'avait pas divisé les sens de cette manière-là. Autrement dit, c'est une correspondance que Thémistius établit de son propre chef.

Ce passage est un témoignage précieux. Premièrement, pour la connaissance de la position d'Alexandre: la comparaison détaillée de ces correspondances telles qu'elles sont présentées par Thémistius et par Simplicius – comparaison je ne peux développer ici, mais sur laquelle je vais revenir – peut faire ressortir des détails d'un certain intérêt, puisque la source commune à Thémistius et à Simplicius est bien évidemment Alexandre; or, entre Thémistius et Simplicius il y a des différences significatives. Quoi qu'il en soit, ceux qui s'intéressent à Alexandre sont redevables à Thémistius de deux choses sur ce point précis: la tripartition alexandriste des sens de "inengendré", et le fait que la correspondance du troisième sens de "engendré" et du premier de "inengendré" ne se trouvait pas chez Alexandre.

On aborde ici une question qui est peut-être plus intéressante pour la connaissance de la cosmologie de Thémistius. Si l'on se demande pourquoi celui-ci considère que l'on peut faire correspondre les sens de cette manière, la réponse est celle que j'ai essayé de donner plus haut: les sens 1 de "inengendré" et 3 de "engendré" ont cela en commun, qu'ils portent sur le passage du non-être à l'être, indépendamment de la manière dont ce passage s'effectue. S'annonce ici ce qui va devenir le tournant décisif dans l'établissement des sens de "engendré" et "inengendré" à propos de l'univers. Ce pas sera franchi un siècle plus tard, quand Proclus, dans son commentaire sur le *Timée*,³¹ dira que "engendré" veut dire "produit

³¹ *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, I-II, Leipzig, Teubner, 1903-1906, spéc. vol. I, p. 279.30-280.6. Proclus commente ici *Tim.* 28 B 6-7 (lemme cité en entier, début de section p. 276.8 Diehl: Πότερον ἦν αἰεὶ, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος, "De plus, 'devenu' (γενηρός) est de la classe des mots à sens multiples. (1) De fait, dans une acception bien connue, on nomme 'devenu' ce qui a un commencement dans le temps, qu'il parvienne à l'être au moyen d'une génération ou sans génération, comme dit Aristote. (2) On nomme 'devenu' tout ce qui procède à partir d'une cause (τὸ ἀπ' αἰτίας προῖόν). (3) On nomme 'devenu' ce qui, selon son essence, est composé, en tant que résultant d'éléments dissemblables et qu'exigeant un principe qui les rassemble. (4) Enfin ce qui, même s'il n'a pas été engendré, a la nature d'un engendré, comme est aussi objet de vision ce qui a une nature visible, même s'il n'est pas actuellement vu" (trad. Festugière, dans *Proclus. Commentaire sur le Timée*, Traduction et notes par A.-J. Festugière, Vrin, Paris 1967, tome II, spéc. p. 126). L'étude de référence est celle de M. Baltès, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den Antiken Interpreteten*, Teil II. *Proklos*, Brill, Leiden 1978 (*Philosophia Antiqua*, 35): analyse de cette section du commentaire de Proclus aux p. 19-27. Après avoir tracé l'histoire du problème dans l'école platonicienne (*ibid.*, p. 276-277 Diehl) et après avoir discuté le σκοπός de Platon ici (*ibid.*, p. 278-279 Diehl), Proclus en vient à parler des sens du terme "engendré". Le terme γενητόν fait partie des πολλαχῶς λεγόμενα. Les sens le plus usuel est τὸ ἀρχὴν ἔχων χρονικῆν, soit que cette γένεσις soit acheminée vers l'être (ἐπὶ τὸ ὄν), soit qu'il s'agisse d'un processus qui ne vise pas la γένεσις (χωρὶς γένεσεως), comme le dit Aristote (ὡς φησιν Ἀριστοτέλης: la référence (donnée par Diehl) est à *De Caelo* I 11, 280 b 15s. On peut synthétiser la position de Proclus de la façon suivante: i) tout ce qui procède d'une cause se dit γενητόν; ii) ce qui est σύνθετον κατὰ τὴν οὐσίαν est dit γενητόν en tant qu'il subsiste à partir de causes multiples, et a donc besoin de ce qui peut l'unifier; iii) ce dont la φύσις est γενητή, même s'il n'est pas engendré, est néanmoins γενητόν, comme ce qui est visible, même si *de facto* n'est pas vu). Par conséquent (deuxième passage de l'argument de Proclus, *ibid.*, p. 280.6-10 Diehl), puisque le γενητόν se dit en plusieurs sens, tout ce qui est κατὰ χρόνον γενητόν possède tous les sens de "engendré"; par contre (point crucial pour Proclus) ce qui est γενητόν dans un autre sens n'aura pas tous les sens de "engendré". La suite de l'argument sert à dire que tel est le cosmos, et que donc, lorsque Platon répond à la question de 28 B 6-7 par γέγονεν (B 7), il ne veut nullement dire que le cosmos a une φύσις γενητή, mais plutôt qu'il dépend d'un principe antérieur, et ceci en tant qu'il est σύνθετον (*ibid.*, p. 280.16-19 Diehl). Platon, en d'autres termes, ne se demande pas si le cosmos a une χρονικὴ ἀρχή ou pas; ce qu'il examine ici est le problème suivant: étant donné qu'il y a plusieurs genres de γένεσις, l'univers a-t-il un principe de sa genèse ou pas? Cette classification des sens de "engendré" va orienter tout le

à partir d'une cause", peu importe si cette production comporte une ἀρχὴ χρονική, ou pas. À partir de ce moment, la discussion sur les sens des termes "engendré" et "inengendré" par rapport au cosmos sera orientée par les exégèses néoplatoniciennes du γέγονεν de *Tim.* 28 B 7.³² Tout cela n'est présent chez Thémistius qu'à l'état embryonnaire; mais il ne se prive pas d'envisager une correspondance entre les sens de "engendré" et "inengendré", dont la signification se comprend seulement à la lumière de la réduction de "engendré" à "existant à partir d'une cause", pour laquelle, comme le dit Thémistius, Alexandre n'avait aucun intérêt. Autant dire que son exégèse du texte aristotélicien est orientée par des critères différents par rapport à ceux d'Alexandre, des critères dont on reconnaît l'origine néoplatonicienne. C'est en effet sur l'arrière-plan de l'exégèse du *Timée* pratiquée par Plotin à plusieurs reprises, et consistant à reconduire le γέγονεν de Platon à l'expression nécessairement temporelle d'un rapport éternel de dérivation ontologique,³³ que l'on peut comprendre la réduction thémistienne du sens de "engendré" à celui de "existant à partir d'une cause", dans le contexte cosmologique qui est le nôtre. Si la classification d'Alexandre semble avoir perdu de l'intérêt pour Simplicius, la raison en est claire à la lumière de ce que soutient Proclus dans le passage cité plus haut; Thémistius, quant à lui, est pour nous un témoin précieux de l'exégèse d'Alexandre concernant *De Caelo* I 11, 280 b 6-20, mais il semble déjà se situer à mi-chemin entre Alexandre et Proclus, dans la mesure où il reconduit le sens proprement cosmologique de "engendré" à celui de la dérivation ontologique, qui avait été nettement distinguée de l'origine temporelle, une fois pour toutes, par Plotin.³⁴

débat postérieur sur le sens qu'il faut donner au γέγονεν de *Tim.* 28 B 7. Cf. M. Baltes, "Γέγονεν (Platon, *Tim.* 28 B 7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?", dans K.A. Algra - P.W. van der Horst - D.T. Runia (éd.), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy presented to J. Mansfeld on his Sixtieth Birthday*, Brill, Leiden 1996 (*Philosophia Antiqua*, 72) [réimpr. A. Hüffmeier - M.L. Lakmann - M. Vorwerk (éd.), *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Teubner, Stuttgart - Leipzig 1999 (Beiträge zur Altertumskunde, 123)], p. 76-96 [p. 303-25].

³² Cette classification sera reprise par Philopon et par Simplicius, l'un pour dire que c'est exactement dans le sens de "venir à l'être après le non-être" que Platon utilise γέγονεν, et l'autre pour dire que γέγονεν ne signifie rien d'autre que "existant à partir d'une cause", sans qu'il y ait aucune χρονική ἀρχή. Porphyre (apud Philop., *De Aet. mundi*, p. 148.25s. Rabe) semble envisager un des sens "aristotéliciens" (*De Caelo* I 11, 280 b 6s.; 15s. - *Phys.* 258 b 16; comparer Simpl., *In De Cael.* p. 313.17s. Heiberg) lorsqu'il parle du sens dans lequel s'"engendrent", pour ainsi dire, la guerre ou le son - c'est-à-dire le sens dans lequel il n'y a pas de production par croissance; mais les trois sens qu'il distingue, quant à lui, sont les suivants: 1) ce qui a le *logos* de la γένεσις, même s'il n'y a pas un véritable processus de génération (mots à partir des lettres, par exemple); 2) ce qui est produit par un processus (maison, navire): il est évident selon Porphyre que ce sens ne s'applique pas au cosmos selon Platon; 3) ce qui vient à l'existence à un moment donné, après un temps où il n'existait pas. Plus loin, Porphyre (toujours apud Philop., *De Aet. mundi*, p. 154.19s. Rabe) dit que l'univers selon Platon est engendré en tant qu'il est composé de forme et de matière. Pour toutes ces données et pour leur analyse, voir Baltes, *Weltenstehung*, I, p. 136-63, spéc. p. 140-2. Cfr. l'analyse des passages principaux (témoignages sur Calvisius Taurus et sur Porphyre) dans: H. Dörrie † - M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis) II. Bausteine 125-150: Text, Übersetzung, Kommentar*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, p. 144-7 (textes et trad.) et p. 460-5 (comm.).

³³ Cf. Ph. Hoffmann, "La place du *Timée* dans l'enseignement philosophique néoplatonicien: ordre de lecture et harmonisation avec le *De Caelo* d'Aristote. Étude de quelques problèmes exégétiques", dans F. Celia - A. Ulacco (éd.), *Il Timeo. Egesesi greche, arabe, latine*, PLUS, Pisa 2012 (Greco, Arabo, Latino. Le vie del sapere. Studi, 2), p. 133-80. Pour la position éternaliste de Plotin, voir par ex. *Enn* V 8[31], 12.22-25: "Aussi, l'on a tort de croire à la corruptibilité du monde, alors que l'intelligible persiste, et de dire qu'il s'engendre grâce à une volonté délibérée de son créateur; on ne veut pas comprendre de quelle manière il est créé; on ne sait pas que, tant que le Beau éclaire, tout le reste ne peut jamais manquer, que les autres choses existent depuis qu'il existe: or il a toujours été et toujours il sera (mots qu'il faut bien employer, s'il nous est nécessaire d'exprimer son éternité" (trad. Bréhier).

³⁴ Cf. *Enn*. V 1[10], 6.19-22: "Et que le devenir dans le temps (γένεσις ἢ ἐν χρόνῳ) ne soit pas pour nous une difficulté alors que nous traitons de réalités éternelles: en paroles, nous attribuons le devenir à ces réalités afin d'exprimer leur lien causal et leur ordre" (trad. Bréhier).

Appendice

Firenze II.II.528 fol. 32v9 - 33v8 (= Them., In De Cael., p. 43.3-44.17 Landauer)

<280 b 1-5> Et dans son enquête à ce sujet, il a divisé d'abord les sens auxquels on renvoie par les noms de "engendrer" et les autres noms. L'exemple de cela est que ce qui n'a pas de génération se dit selon trois aspects. Et il a divisé le troisième aspect en deux parties, si bien que les sens auxquels on renvoie par ce nom, à savoir ce qui n'a pas de génération, sont quatre.

<280 b 6-9> L'un d'eux: lorsque la chose n'a pas de génération mais qu'en somme elle est ou bien étante ou bien non étante sans que sa subsistance tienne à la cause de la génération; à la manière dont nous percevons que la sensation du toucher n'advient pas par la génération, de la même façon que la chaleur qui arrivera à cause de l'action de chauffer et de la maison qui arrivera par la construction.

<280 b 9-14> Le deuxième sens auquel on renvoie par ce nom, à savoir "ce qui n'a pas de génération" est la chose dont il est possible qu'elle soit générée, si ce n'est qu'elle n'est pas encore générée, et qu'ils nomment "ce qui n'a pas de génération" du seul fait qu'elle n'est pas encore advenue. Et cela parce que sa génération, si elle est possible en tant que génération, est comme la sensation du toucher lorsqu'elle est purement prête à se générer sans que cela ne soit encore arrivé. Et on appelle "ce qui n'a pas de génération", ce qui est comme le fait d'entourer d'une muraille [une circonférence de] mille stades ou d'entendre un son du fond d'une rivière et ce qui est semblable à cela en fait de [choses] dont on dit qu'elles n'ont pas de génération parce qu'elles sont non existantes mais que leur existence est possible. En effet, lorsqu'il dit "totalement",³⁵ il exclut les choses qui n'existent pas, mais dont l'existence est possible, comme le navire, la maison, et c'est ainsi que je l'ai compris. Mais selon Alexandre s'il en était ainsi, il appartiendrait à toutes les choses qui sont dans la génération d'être non générées³⁶ avant leur génération.

Le troisième sens auquel on renvoie par ce nom est comme le fait que deux fois deux font trois, que le diamètre est commensurable au côté. En effet, nous disons de ces choses qu'elles n'ont pas de génération parce qu'elles ne se produisent jamais en aucun moment, et qu'il n'est pas possible qu'il soit jamais le cas que l'on dise d'elles qu'elles se produisent à un certain moment et ne se produisent pas à un autre. Cependant, pour ce qui est de l'impossibilité, elle se dit selon deux sens: l'un d'entre eux à la manière dont il est impossible que deux fois deux fassent trois. L'autre [pour] ce dont il n'est pas facile que cela se produise, comme le fait que mille stades soient entourés par une muraille. Le premier d'entre ces [cas] tombe sous le troisième des [cas] de ce que l'on désigne par l'expression "ce qui n'a pas de génération"; tandis que le deuxième [tombe] sous la deuxième acception de ces choses, c'est-à-dire ce dont il est impossible que cela se produise,³⁷ ou bien [en tant que ce] dont il n'est pas bon que cela se produise, ou bien [en tant que ce] dont la réalisation n'a pas lieu rapidement.

Et nous avons [déjà] dit ce qu'il en était de la chose dont il n'est pas facile qu'elle se produise. Quant à ce dont il n'est pas bon que cela se produise, c'est comme [le fait] que tous les gens d'une cité se trouvent ivres sur la place, car cela n'est pas "possible" au sens où cela n'est pas bon, bien que rien n'empêche qu'il ne soit pas totalement impossible que tous se soient enivrés, soit volontairement, soit sous la contrainte. En effet ceci ne fait pas partie des choses dont l'existence est totalement impossible. Mais ce dont la survenue n'arrive pas rapidement [est] comme [le fait] de ceindre mille stades par une muraille en vingt jours; en effet cet acte est aussi impossible, si ce n'est que c'est impossible seulement à la fin [des vingt jours]. Et ces trois sens que l'on désigne par notre appellation "impossible" tombent sous la deuxième. S'il en est ainsi, c'est selon ces trois sens

³⁵ Cf. Arist., *De Cael.* I, 11, 280 b 11-12.

³⁶ Le texte imprimé par Landauer (p. 43.16) porte ici לו הווייה, mais le ms Firenze II.II 528, f. 32 v 25 porte אין הווייה להם.

³⁷ C'est-à-dire 'impossible', mais seulement en fonction d'une considération extrinsèque, non *simpliciter*, לגמרי.

qu'il est possible pour une chose qu'elle soit non générée, et il n'y a pas de quatrième signification désignée par ce nom, comme le dit Alexandre.

<280 b 14-20> De même "engendré" se dit selon trois sens, correspondant [aux sens de] "inengendré".

En un sens, [ce terme] s'applique à ce qui, n'étant d'abord pas, existe ensuite, comme l'état de contact, qui n'existe pas tantôt, et tantôt existe.

En un deuxième sens, [ce terme] s'applique à ce qui n'advient pas facilement, par exemple le fait de bâtir une muraille de mille stades de long, et dont la génération n'est ni rapide ni immédiate; puisque ces [choses] aussi existent tantôt et tantôt n'existent pas. Et il convient de le poser comme correspondant au deuxième sens que l'on désigne lorsque l'on dit "inengendré".

Et le troisième sens est celui que l'on pose comme correspondant au troisième d'entre les sens que l'on désigne lorsque l'on dit "inengendré". En effet le troisième de ces sens est dit "non engendré" en tant qu'il est "non existant" en ce moment-ci et que son existence n'est possible en aucun moment. Quant au premier [sens de "engendré"], en tant qu'il existe soit en ce moment soit existera dans le futur, selon un ordre et un agencement, il est posé <en vis-à-vis du> premier d'entre les sens que l'on désigne lorsque l'on dit "inengendré". Et le deuxième sens [est posé] en vis-à-vis du deuxième [sens de "inengendré"] et le troisième en vis-à-vis du troisième.

Mais nous disons que le troisième sens correspond en réalité au premier sens: en effet, nous disons que la génération au sens strict, là où nous disons "soit par voie de génération soit sans génération", présente successivement l'inexistence et l'existence. Mais le deuxième sens de "engendré" est établi en opposition au deuxième sens de "inengendré", ce qui n'arrive pas pour le troisième par rapport au troisième. On trouve pourtant un troisième sens de "génération", par exemple la maison et le bateau, et dans ces cas ni le deuxième ni le troisième sens ne s'appliquent. En effet, il ne s'agit pas de la construction d'une muraille de mille stades de long: même s'il était possible d'en trouver une, on ne peut pas parler dans ce cas de "génération", comme dans le cas du contact, qui est susceptible d'être ou de ne pas être, et dans lequel les deux choses existent déjà et un état dérivé de l'autre. Mais Alexandre n'a pas expliqué cet argument de la même manière que nous l'avons fait.

Simpl., In De Caelo, p. 313.17-316.10 Heiberg

<280 b 6-9> Étant donné qu'il s'est proposé de distinguer les sens du terme "inengendré", Aristote mentionne en premier ce qui, bien qu'il n'existe pas auparavant et qu'il vienne à l'existence ensuite, est pourtant dit "inengendré" parce qu'il vient à l'existence sans génération, c'est-à-dire sans mouvement ni durée. C'est en effet à juste titre que l'on appelle "inengendrées" les choses dont l'existence présente n'a pas nécessité d'une génération, comme certains le disent à propos de l'être en contact et de l'être en mouvement, et ils croient que le contact vient à l'existence tout ensemble et sans durée. Ils disent en effet qu'il n'y a ni génération ni changement d'un mouvement et que ce qui n'est pas en mouvement procède vers l'être mû sans génération ni mouvement. (...) Mais peut-être le contact, la foudre et, d'une manière générale, les choses qui semblent venir à l'existence de manière immédiate et atemporelle, ont-ils principe, milieu et fin dans le passage du non-être à l'être, et ils procèdent vers l'être par génération, et c'est le temps qui mesure leur génération, même si sa durée échappe (à notre perception) parce qu'elle est extrêmement brève; d'autre part, le mouvement, la génération et les changements, puisqu'ils sont propres à d'autres choses qui sont mues, engendrées et sujettes au changement, ne sont susceptibles par elles-mêmes de subir aucune passion; en effet, il n'y a pas de routes dans les routes, ni de durées dans les durées, ni les mesures ne sont mesurées en tant que mesures. (...)

<280 b 9-14> Le deuxième sens du terme "inengendré" qu'(Aristote) mentionne est ce qui peut être engendré ou procéder vers l'existence sans génération. C'est justement ce dont il dit qu'il "est né", mais qui n'a pas encore procédé vers l'être. On dit "inengendrée" dans ce sens une maison qui peut être engendrée et celle qui est en train d'être engendrée, mais qui n'existe pas encore.

Le troisième sens du terme "inengendré" énuméré par Aristote est ce qui ne peut absolument pas être engendré. Mais puisque ce qui vient à l'existence sans génération – c'est là, on l'a vu, le premier sens – ne peut lui non plus être engendré, bien qu'il existe à tel moment et n'existe pas à tel autre, pour le distinguer d'avec le

troisième sens (de “inengendré”), Aristote dit: “la génération, avec ses alternances d’existence et inexistence, est impossible”; d’autre part, par les mots “la génération est impossible” il distingue ce sens d’avec le deuxième, parce que ce dernier est, on l’a vu, celui de “susceptible de naître ou d’être né” sans génération. C’est donc là l’inengendré au sens propre: ce qui ne peut pas venir à l’existence de telle sorte qu’il existe à tel moment et n’existe pas à tel autre; en ce sens sont inengendrés, parmi les êtres, ceux qui sont éternels, parmi les non-êtres, ceux qui ne peuvent jamais être.

Il me semble qu’Aristote a ajouté le terme “absolument” pour montrer que les premiers sens avaient atteint le caractère d’être inengendrés, mais non pas d’une manière parfaite.

Mais après avoir dit “la génération est absolument impossible”, il distingue l’impossible en deux sens: le premier est celui qui est conçu avec “absolument”, et selon ce sens il n’est pas vrai de dire qu’il pourrait être engendré “absolument”, selon l’un quelconque des sens de “engendré”, parce que le terme “absolument” les exclut tous; l’autre (sens) est celui selon lequel on parle de “impossible” d’une manière superficielle et générique à propos des choses qui ne peuvent être engendrées “avec aisance, rapidité ou perfection”; c’est en effet d’une manière superficielle et plutôt impropre que l’on dit qu’il est impossible que de telles choses soient engendrées et qu’elles sont inengendrées. Par conséquent, avec ce dernier, les sens de “engendré” sont au nombre de quatre.

<280 b 14-20> Après avoir expliqué les sens du terme “inengendré”, Aristote passe à ceux du terme “engendré”, et il dit qu’ils sont déterminés de la même manière que les premiers, car chaque (sens d’un terme) est déterminé de manière appropriée comme étant opposé à un sens (de l’autre terme).

Le premier sens de “engendré” qu’Aristote mentionne est ce qui, sans avoir existé auparavant, existe, que ce soit par voie de génération ou sans génération, et tantôt il n’existe pas, et puis il existe, comme c’est le cas pour les contacts; en effet, toutes les choses de cette sorte sont engendrées, car, n’étant pas d’abord, elles existent ensuite, bien que la manière du processus qui les mène à l’existence soit différente. Ce premier sens de “engendré” s’oppose au deuxième sens de “inengendré”, c’est-à-dire ce qui, n’existant pas encore, peut venir à l’existence; en effet, à ce qui n’existe pas encore et qui est, pour cela, inengendré, s’oppose ce qui existe déjà et n’existait pas auparavant, et qui, pour cela, est dit engendré.

Le deuxième sens d’“engendré” est ce qui peut venir à l’existence, que l’on définisse le possible par le fait qu’il est véritablement capable d’être engendré, ou par le fait qu’il est facile à réaliser, ou rapide ou parfait. (Aristote) a opposé ce sens au sens de “inengendré” selon l’impossible: il a opposé au premier sens d’impossible ce qui est dit possible parce qu’il est vrai de dire à son sujet qu’il “pourrait être engendré”; il a opposé au deuxième sens ce qui est engendré “avec aisance, rapidité ou perfection”; on dit, en effet, de cela aussi qu’il est possible qu’il soit engendré, de même que de ce qui n’est pas engendré avec aisance, on dit qu’il est impossible qu’il soit engendré.

Le troisième ou quatrième sens de “engendré” qu’Aristote mentionne est ce dont le passage du non-être à l’être se produit par voie de génération, qu’il existe déjà en ayant l’être de cette manière-là, ou qu’il n’existe pas encore. Ce sens de “engendré” s’oppose au sens de “inengendré” qui a été mentionné en premier, car celui-ci est, on l’a vu, l’“inengendré” dont le passage à l’être ne se produit pas par voie de génération, et cet “engendré” est celui dont le passage du non-être à l’être ne peut se produire que par voie de génération.

C’est ainsi qu’Alexandre a soigneusement expliqué et opposé les sens du terme “engendré” à ceux du terme “inengendré”.

Mais peut-être le premier sens d’“engendré”, qui est absolument principal, s’oppose-t-il aussi au troisième sens de “inengendré” qui est, lui aussi, le sens absolument principal de “inengendré”, c’est-à-dire ce dont on dit que “la génération, avec ses alternances d’existence et inexistence, est impossible”, s’il est vrai que cet “engendré” est ce qui n’existe pas auparavant et vient à l’existence ensuite, n’existe à tel moment et existe à tel autre, quelle que soit sa manière de venir à l’existence.