

# L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles

Autor(en): **Festugière, A.J.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **26 (1969)**

Heft 4

PDF erstellt am: **29.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-21625>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles

Par A. J. Festugière, Paris

C'est un vieux problème, qui ne nous intéressera directement ici que pour l'époque indiquée (V/VI<sup>e</sup>s.). Pour la période antérieure, il suffira de citer deux textes:

Diog. Laert. III 62: «Certains commencent, comme il a été dit plus haut<sup>1</sup>, par la République, d'autres par le Grand Alcibiade, d'autres par le Théagès<sup>2</sup>, d'autres par l'Euthyphron<sup>3</sup>, d'autres par le Clitophon<sup>4</sup>, d'autres par le Timée, d'autres par le Phèdre<sup>5</sup>, d'autres par le Théétète<sup>6</sup>; beaucoup cependant commencent par l'Apologie.» Comme il arrive souvent, Diogène Laërce énumère simplement les différentes opinions qu'il a pu connaître, sans user de critique ni prendre parti. Albinus est plus instructif.

Albinus, Prologos 4-5 (149s. Hermann)<sup>7</sup>: «Puis donc que nous avons considéré (cf. ch. 3) comment les dialogues diffèrent selon leur nature, ainsi que leurs caractères<sup>8</sup>, disons ensuite par quels dialogues il faut commencer de lire l'œuvre de Platon. Il y a eu de fait, à ce sujet, des opinions diverses. Les uns commencent par les Lettres, d'autres par le Théagès. Et il y en a qui, après avoir divisé les dialogues en tétralogies, posent comme première tétralogie celle qui contient l'Euthyphron, l'Apologie, le Criton et le Phédon ... De cette opinion sont Dercyllidès et Thrasylos. Il me semble pourtant, quant à moi, qu'ils ont voulu appliquer aux dialogues un ordre fondé sur les personnages et les circonstances de la vie<sup>9</sup>; or c'est là peut-être chose utile pour un autre objet, mais non pas pour ce que nous nous proposons à cette heure, et qui est de trouver *le principe et l'entière disposition de l'enseignement qui mène à la sagesse* (βουλόμεθα δὲ ἀρχὴν καὶ διάταξιν διδασκαλίας τῆς κατὰ σοφίαν εὐρεῖν 149, 16s.). Nous disons donc qu'il n'existe pas,

---

<sup>1</sup> Allusion peut-être à 61 fin: "Ἐνιοὶ δέ, ὧν ἔστι καὶ Ἀριστοφάνης ὁ γραμματικὸς (II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), εἰς τριλογίας ἔλκουσι τοὺς διαλόγους, καὶ πρώτην μὲν τιθέασιν ἧς ἡγεῖται Πολιτεία Τίμαιος Κριτίας.

<sup>2</sup> Alc. et Theag. sont *μαιευτικοί*, cf. ibid. 59. 51.

<sup>3</sup> Qui ouvre la 1<sup>re</sup> tétralogie de Dercyllidès-Thrasylos, cf. ibid. 58.

<sup>4</sup> Qui est un *προτρεπτικός*, *ἡθικός*, cf. ibid. 60. 50.

<sup>5</sup> Considéré comme le premier dialogue de Platon, ibid. 38: *λόγος δὲ πρῶτον γράφει αὐτὸν τὸν Φαῖδρον καὶ γὰρ ἔχειν μειρακιῶδές τι τὸ πρόβλημα* (sc. le sujet de l'amour, Φαῖδρος ἢ περὶ ἔρωτος, 58 fin).

<sup>6</sup> Apparemment parce qu'il concerne le problème de la connaissance, Θ. ἢ περὶ ἐπιστήμης, 58.

<sup>7</sup> Avec les corrections de Freudenthal, *Hellenistische Studien* 324s.

<sup>8</sup> Sc. le caractère *ὑφηγητικός* (destiné à enseigner) ou *ζητητικός* (destiné à examiner, rechercher), cf. Alb. *Prol.* 3 (148, 24ss.) *γνωστέον τοσοῦτον περὶ τῶν ἀνωτάτω (les plus généraux) χαρακτήρων, ὅτι δύο ὄντων, ὑφηγητικοῦ καὶ ζητητικοῦ ...* et cf. D.L. III 49.

<sup>9</sup> Sc. le procès de Socrate: il est annoncé dans l'*Euth.*, Socrate se défend dans l'*Apol.*, il est en prison dans le *Criton*, il meurt dans le *Phédon*, cf. ibid. 149, 8-12.

de l'œuvre de Platon, un commencement unique fixé une fois par toutes: comme cette œuvre est parfaite, elle ressemble à la figure parfaite du cercle; de même donc qu'il n'existe pas, du cercle, un point de départ unique et fixe, de même n'y en a-t-il pas pour cette œuvre. (5) N'allons pas pour cela, néanmoins, lire Platon n'importe comment et au hasard, pas plus que, s'il s'agit de tracer un cercle, on ne le trace en commençant par n'importe quel point. Que notre point de départ, pour la lecture des dialogues, soit la position où se trouve chacun de nous eu égard à l'œuvre entière<sup>10</sup>. Or, eu égard à cette œuvre, nombreuses sont nos positions, et diverses. Il y a une position selon les dons naturels: bien doué, mal doué. Une autre selon l'âge: on a l'âge de philosopher ou l'on a perdu de sa force. Une autre selon l'intention: en vue de la philosophie ou pour s'informer. Une autre selon la préparation qu'on s'est donnée: on a subi déjà l'initiation préalable ou l'on est tout profane<sup>11</sup>. Une autre selon le temps dont on dispose<sup>12</sup>: on est de loisir pour philosopher ou tiré en tout sens par les embarras de la politique<sup>13</sup>. Supposons donc un être naturellement bien doué, qui par l'âge est dans un juste point pour philosopher, qui par l'intention aborde la tâche en vue de pratiquer la vertu, qui, quant à la préparation, a subi l'initiation préalable de l'étude des sciences, qui enfin<sup>14</sup> est dégagé des embarras politiques, *il commencera par l'Alcibiade en vue de se tourner et retourner vers lui-même*<sup>15</sup> *et de savoir ce dont il doit faire l'objet de ses soins*. Puis, pour voir comme en un beau modèle ce qu'est le philosophe, quelle est sa manière de vivre et à quel sujet est amené chez Platon le discours qui le concerne, il devra lire<sup>16</sup> ensuite le Phédon: dans ce dialogue, en effet, Platon dit ce qu'est le philosophe, quelle est sa manière de vivre, et c'est au sujet de l'immortalité de l'âme qu'il s'étend sur le philosophe<sup>17</sup>. Après cela il devra lire la République: Platon y esquisse en effet, à partir de la première éducation<sup>18</sup>,

<sup>10</sup> ἀλλ' ἀφ' ἧς ἂν ἕκαστος ἡμῶν σχέσεως ἔχη πρὸς τὸν λόγον ἀρχόμενος ἐντεύξεται τοῖς διαλόγοις 149, 23-25.

<sup>11</sup> προτετελεσμένος ἢ ἀμαθής 149, 29. Sur ἀμαθής 'non initié', cf. Eranos 54 (1956) 80s.

<sup>12</sup> Tel paraît être le sens de κατὰ τὴν ὕλην 149, 30, littéralement 'la matière' qu'on a à sa disposition. Freudenthal 324, 8 (cf. 254) corrige en σχολήν. Mais, outre qu'une faute ὕλην est tout à fait impossible en lieu et place du banal σχολήν, ὕλην n'est pas «sinnlos». Le temps dont on dispose est une matière qui prend telle ou telle forme selon l'occupation à laquelle on se livre.

<sup>13</sup> τῶν <πολιτικῶν> περιστάσεων 149, 31 en raison de 149, 35. L'addition (Fischer, Freudenthal) est peut-être inutile.

<sup>14</sup> καὶ <κατὰ τὴν σχολήν> ἀφειμένος 149, 34 Freudenthal. Inutile et σχολήν est douteux.

<sup>15</sup> πρὸς τὸ <πρὸς ἑαυτὸν> τραπῆραι καὶ ἐπιστραφῆραι Freudenthal (l'addition paraît, cette fois, nécessaire).

<sup>16</sup> ἐντυγχάνειν ici (150, 3) et partout (149, 3. 21. 24; 150, 6. 10. 11). C'est encore la lecture privée, la 'rencontre' avec un livre qu'on lit dans son particulier (*Symp.* 177 B 5 ἀλλ' ἔγωγε ἤδη τι ἐνέτυχον βιβλίῳ ἀνδρὸς σοφοῦ, ἐν ᾧ ἐνήσαν ἄλλες ἔπαινον θαυμάσιον ἔχοντες). Plus tard, ἀναγινώσκειν transportera dans l'atmosphère de la classe, cf. infra p. 287 n. 28.

<sup>17</sup> δίδεισι τὸν περὶ αὐτοῦ λόγον 150, 5 (αὐτοῦ Hermann: αὐτῆς Freudenthal; d'après V?).

<sup>18</sup> ἀπὸ τῆς πρώτης παιδείας 150, 6s. Freudenthal (d'après V? l'apparat n'est pas clair): ἀπὸ τ. π. γενέσεως edd. γενέσεως pourrait s'entendre: 'depuis les premiers instants de la naissance', ce qui à vrai dire correspondrait mieux à *Lois* VII 789 A 8ss., où l'éducation commence dès avant la naissance (ἀλλ' ἔτι καὶ πρότερον τοῖς ἐντὸς τῶν αὐτῶν μητέρων τρεφομένοις).

tout le plan de la culture de l'esprit, dont l'usage doit permettre d'arriver à la possession de la vertu. Comme il faut aussi entrer dans la connaissance des êtres divins, pour que, la vertu une fois acquise, on puisse leur ressembler, nous lirons le *Timée*: car c'est précisément par la lecture de l'enquête sur la nature, de ce qu'on nomme théologie et de la mise en ordre de l'univers, que nous verrons clairement les êtres divins eux-mêmes<sup>19</sup>.»

Ces lignes du Prologos d'Albinus, au IIe siècle de notre ère, contiennent en germe tout le programme des études platoniciennes tel qu'il sera établi à Athènes et à Alexandrie aux temps de Proclus et d'Olympiodore.

Partons des Prolegomena in Plat. phil., manuel scolaire sans doute contemporain d'Olympiodore (Proclus est nommé 218, 20 et 219, 16 H. = c. 25, 5s. et c. 26, 5 Wester.), mais qui n'est pas d'Olympiodore<sup>20</sup>. Au ch. 26, l'auteur traite de la *τάξις* des dialogues. Il mentionne d'abord les dialogues apocryphes (219, 13–20 = c. 26, 3ss. W.), indique le nombre des dialogues authentiques (cinquante-quatre), passe sous silence la *τάξις* de ce total et parle seulement «de ce qu'a fait le divin Jamblique» (*ὁ ὁ θεῖος Ἰάμβλικος ἐποίησεν* 219, 24s. = c. 26, 12s. W.). Je traduis à partir de ce point: «Jamblique donc divisait tous les dialogues en douze (principaux), dont il nommait les uns 'physiques', les autres 'théologiques'. Et à l'inverse il rassemblait ces douze en deux, le *Timée* et le *Parménide*, le *Timée* couvrant tout le champ de la physique (*ἐπὶ πᾶσι τοῖς φυσικοῖς* 219, 28), le *Parménide* toutes les questions théologiques (*τοῖς θεολογικοῖς* 219, 29)<sup>21</sup>.» – Notons en passant: Il y a accord entre Proleg. 219, 26s. (= c. 26, 12s. W.) *πάλιν δὲ τοὺς δώδεκα συνήρει εἰς δύο* (*Timée* et *Parménide*) et Procl. in Alc. 11, 16s. West. (avec référence à Jamblique 11, 12) *ὅπως ἐν τοῖς δύο τοῖς μετ' αὐτοὺς συνήρηται* (sc. *οἱ δέκα*), *προηγουμένως ἐν ἄλλοις πεπραγματεύμεθα*. Il y a désaccord apparent entre Proleg. 219, 25 (= c. 26, 13s. W.) *αὐτὸς* (Jamblique) *τοίνυν πάντα εἰς β' διήρει διαλόγους* et Procl. in Alc. 11, 12s. *ἐν τοῖς δέκα διαλόγοις ἐν οἷς οἴεται* (Jamblique) *τὴν ὄλην τοῦ Πλάτωνος περιέχεσθαι φιλοσοφίαν*. Mais, en fait, l'Anonyme compte parmi les douze *Timée* et *Parménide* que Proclus met à part après les dix. – Je reprends la traduction à Proleg. 219, 29 (= c. 26, 17 W.): «De ces dialogues (les douze), il vaut la peine d'examiner l'ordre (*τάξις*), car ce sont aussi les dialogues que tous ont jugé bon d'expliquer en classe<sup>22</sup>. *Il faut donc expliquer d'abord l'Alcibiade, parce que par ce dialogue nous nous connaissons nous-mêmes*. Or il est juste,

<sup>19</sup> *αὐτ' ὁφόμεθα τὰ θεῖα ἐναργῶς* 150, 12 (*αὐτ' ὁφόμεθα* Hermann in praef. : *αὐτοφόμεθα* E : *ἀντοφόμεθα* V Hermann in textu : *κατοφόμεθα* Freudenthal).

<sup>20</sup> Cf. R. Beutler, *Olympiodoros* 13, RE XVIII 219, 58ss.

<sup>21</sup> L'interprétation théologique du *Parménide* – v. gr. Jamblique, Proclus, Damascius – n'a pas été acceptée par tous, cf. Damasc. V. *Isidori* 275 *ὁ δὲ Μαρίνος τῷ ἀτόνω τῆς φύσεως οὐδὲ τοῦ Παρμενίδου τὴν ὑπεραίρουσαν ἐξήγησιν τοῦ διδασκάλου* – Proclus – *ἤνεγκεν, ἐπὶ τὰ εἶδη δὲ τὴν θεωρίαν κατήγαγεν ἀπὸ τῶν ὑπερουσιῶν ἐνάδων, ταῖς Φίλομον καὶ Γαληνοῦ τὸ πλέον ἐννοίας ἐπισπώμενος ἢ ταῖς ἀκηράτοις ἐπιβολαῖς τῶν μακαρίων ἀνδρῶν*.

<sup>22</sup> *πράττεσθαι* (219, 30ff. = c. 26, 18 W.), cf. *πρᾶξις* chez Olympiodore. Aussitôt après (219, 31 H. = ibid. W.), *τὸν Ἀλκιβιάδην πράττειν* et plus loin (220, 13s. H. = c. 26, 35 W.) *τοὺς Νόμους καὶ τὰς Πολιτείας πράττειν*.



avant de connaître les objets extérieurs, de se connaître soi-même. Comment en effet pouvons-nous connaître ces objets-là si nous nous ignorons nous-mêmes? En dernier il faut expliquer le Philèbe, puisque la discussion y porte sur le Bien<sup>23</sup>, qui est au-delà de tout: il faut donc aussi que ce dialogue soit au-delà de tous les autres et le dernier. Quant aux dialogues intermédiaires, il faut les ranger ainsi: comme les vertus s'ordonnent selon cinq degrés<sup>24</sup>, physiques (dons naturels), morales, politiques, cathartiques, théorétiques, il faut lire d'abord le Gorgias, comme étant politique, deuxièmement le Phédon, comme étant cathartique: après la vie politique en effet vient la cathartique. Nous passons ensuite à la connaissance des êtres, qui s'acquiert par la vertu théorétique<sup>25</sup>. Or ces êtres se laissent voir <soit dans les noms><sup>26</sup> soit dans les concepts, soit dans la réalité des choses: ainsi donc, après les dialogues susdits (sc. Alcibiade, Gorgias, Phédon), il faut lire en quatrième le Cratyle, comme donnant un enseignement sur les noms, puis le Théétète, comme donnant un enseignement sur les concepts. Puis, après ces dialogues, nous passons au <Sophiste et au Politique comme étant théorétiques et> donnant un enseignement sur la Nature, et ensuite, ceci fait (*οὕτως*), au Phèdre et au Banquet, comme étant théorétiques et portant sur des questions de théologie. Et, ceci fait, il faut en venir aux dialogues parfaits, je veux dire le Timée et le Parménide.»

J'ai suivi, dans ce passage, les corrections et compléments de Westerink qui paraissent très plausibles. En effet: 1. la distinction *ἐν ὀνόμασι*–*ἐν νοήμασι*–*ἐν πράγμασι* paraît confirmée par Platon lui-même, si l'on songe à un texte comme Lettre VII 342 A 7ss. où l'on a également *ὄνομα* (v. gr. le nom de *κύκλος*)–*λόγος* (qui équivaut à *νόημα*) – *τὸ ζωγραφούμενον* ou *αὐτὸς ὁ κύκλος*, qui l'un et l'autre correspondent à *πρᾶγμα* selon qu'il s'agit de la copie concrète ou du *κύκλος* idéal. En outre cette division se retrouve chez Proclus, v. gr. in Crat. 15, 27ss. Pasqu. εἰ

<sup>23</sup> C'est la doctrine alors reçue, cf. Damasc. *in Phileb.* 5, 1ss. Westerink (Amsterdam 1959) *Ὅτι ὁ σκοπὸς κατὰ Ἰάμβλιχον καὶ τοὺς περὶ τὸν Συριανὸν καὶ τὸν Πρόκλον περὶ τοῦ τελικοῦ αἰτίου πᾶσι τοῖς ὄσιν, ὃ ἐστὶ περὶ τοῦ διὰ πάντων διήκοντος ἀγαθοῦ* (plus précisément pour Jamblique, si son opinion est exactement rendue *Proleg.* 219, 35, le Bien *transcendant*, ὃ πάντων ἐπέκεινά ἐστιν. Damascius fait une réserve: non le Bien *ἀπλῶς* ou transcendant, qui est inattingible – *τὸ γὰρ ἐξηρημένον ἀνέφικτον* 5, 5 –, mais le Bien tel qu'il se laisse voir *κατ' αὐτὰ τὰ ὄντα*, et tel que tous les êtres aspirent à lui et l'atteignent, *ἐφ' ὃ σπεύδει τὰ πάντα καὶ ὃ ἐφικνεῖται* 5, 4s.).

<sup>24</sup> *κατὰ βαθμοὺς* W. Theiler, *Gnomon*, 1929, 315 (*κατὰ βαθὸς* cod.). On regrette que dans la dernière édition, celle de Westerink (Amsterdam 1962), cette correction évidente n'ait pas trouvé place. De même pour 220, 5 (= c. 26, 28) *διὰ τῆς θεωρητικῆς* (Theiler: *ἠθικῆς* cod.) *ἀρετῆς*, où Westerink, dans l'apparat, reconnaît lui-même, «*debebat θεωρητικῆς*», et, dans l'Introduction (p. xxxix), corrige en *θεωρητικῆς*. <sup>25</sup> Cf. supra n. 24.

<sup>26</sup> Pour tout ce passage (220, 4–9 H. = c. 26, 28–32), j'ai adopté le texte corrigé établi par Westerink, *Introd.* xxxixs.: *εἶτα ἐρχόμεθα ἐπὶ τὴν γνῶσιν τῶν ὄντων, ἥτις διὰ τῆς θεωρητικῆς ἀρετῆς προσγίνεται· ταῦτα δὲ τὰ ὄντα <ἢ ἐν ὀνόμασιν> ἢ ἐν νοήμασι θεωροῦνται ἢ ἐν πράγμασιν. οὐκοῦν μετὰ τοὺς εἰρημένους διαλόγους δεῖ ἀναγνῶναι τέταρτον τὸν Κρατύλον ὡς περὶ ὀνομάτων διδάσκοντα, εἶτα τὸν Θεαίτητον ὡς περὶ νοημάτων (West.: *πραγμάτων* cod.). εἶτα ἐρχόμεθα μετὰ τούτους εἰς τὸν <Σοφιστὴν καὶ τὸν Πολιτικὸν ὡς θεωρητικούς καὶ> περὶ φυσικῶν διδάσκοντα(ς)· καὶ εἶθ' οὕτως ἐπὶ τὸν Φαῖδρον καὶ τὸ Συμπόσιον ὡς θεωρητικούς καὶ περὶ θεολογικῶν διαλεγόμενος.*

τὰ ὀνόματα κατὰ τὸν Ἀριστοτέλην θέσει ἐστὶν καὶ σύμβολα τῶν πραγμάτων καὶ τῶν νοημάτων, 16, 21ss. ὥστε καὶ τὸ ὄνομα ἅτε ὄργανον, ἔχει τινὰ συμφυᾶ δύναμιν καὶ τοῖς σημαινόμενοις συνηρμοσμένην, καὶ διδασκαλικὸν ὄν ἐκφαντορικὴν ἔχει τάξιν τῶν νοημάτων, καὶ διακριτικὸν ὄν τῆς οὐσίας γνῶσιν ἡμῖν ἐμποιεῖ τῶν πραγμάτων, 17, 21s. καὶ γὰρ <ὡς> εἰκὼν ἀποτελεῖται τῶν πραγμάτων (sc. τὸ ὄνομα) καὶ ἐξαγγέλλει αὐτὰ διὰ μέσων τῶν νοημάτων. – 2. Le Sophiste et le Politique ne peuvent manquer dans la liste de l'Anonyme. Comme le marque Westerink (p. xxxviii), il a existé, sur le Sophiste, des commentaires de Jamblique, de Proclus et d'Olympiodore; le Politique est très fréquemment cité par Proclus (35 citations dans l'In Tim., contre 21 pour le Sophiste), les deux dialogues sont étroitement liés dans le plan même de Platon; on sait enfin d'après une scholie sur le Sophiste (p. 40 Greene) que l'objet du dialogue, selon Jamblique, était le Démiurge du monde sublunaire (ἔστι γὰρ κατὰ τὸν μέγαν Ἰάμβλιχον ὁ σκοπὸς νῦν περὶ τοῦ ὑπὸ σελήνην δημιουργοῦ), ce qui ne peut s'entendre que par référence au mythe de la création dans le Politique (268 D 8–273 E 3: cf. Westerink, p. xxxviii). – 3. En raison de ce mythe, le Politique peut être dit traiter des φυσικά: on notera que, dans le Commentaire de Proclus sur le Timée, 30 citations sur 35 concernent ce mythe. En raison de sa connexion avec le mythe du Politique, du moins dans l'interprétation de Jamblique, le Sophiste peut être dit traiter des φυσικά. Mais il est possible en outre que la thèse des matérialistes en Soph. 246 A 7ss. ait donné lieu à une telle conception, cf. Procl. in Tim. I 293, 30s. Diehl: μεριστὸν γὰρ (τὸ σῶμα) ἢ σῶμα, καθάπερ εἴρηται καὶ ἐν τῷ Σοφιστῇ πρὸς τοὺς πάντα λέγοντας σώματα.

Ainsi donc, après l'Alcibiade qui sert d'Introduction à toute la philosophie, on a, selon l'Anonyme et conformément à la hiérarchie des vertus (cf. Westerink, p. xl):

vertus politiques	=	Gorgias
vertus cathartiques	=	Phédon
vertus théorétiques	$\left\{ \begin{array}{l} \text{π. ὀνομάτων} \\ \text{π. νοημάτων} \\ \text{π. πραγμάτων} \end{array} \right.$	= Cratyle
		= Théétète
		$\left\{ \begin{array}{l} \text{φυσικῶν} \\ \text{θεολογικῶν} \end{array} \right.$

ce premier cycle étant couronné par le Philèbe. Puis ces dix dialogues sont suivis d'un second cycle comprenant les deux dialogues parfaits qui résument les dix précédents: le Timée et le Parménide.

Nous ne manquons pas de parallèles pour confirmer le texte des Prolegomena.

### 1. Pour l'Alcibiade comme ἀρχή<sup>27</sup>:

Procl. in Alc. 11, 1–17 Westerink (Amsterdam 1954): «Qu'il nous suffise d'avoir écrit ceci quant au dessein du dialogue, mais non sans avoir montré auparavant

<sup>27</sup> La notion de l'Alcibiade ἀρχή est aussi implicitement établie par le traité Περὶ τοῦ γνῶθι

que le point de départ de tout notre perfectionnement (τελειώσεως) doit être la connaissance sincère de nous-mêmes. Or ce dialogue est le principe de toute la philosophie (ἀρχή ... ἀπάσης φιλοσοφίας), comme l'est aussi précisément la connaissance de nous-mêmes. C'est pourquoi maintes considérations logiques y sont disséminées et livrées en tradition, maintes considérations morales contribuant à toute notre enquête sur l'eudémonie y trouvent leur éclaircissement, maintes doctrines propres à nous conduire à l'étude de la nature ou même à la vérité touchant les êtres divins eux-mêmes y sont sommairement exposées, afin que soit contenue dans ce dialogue, comme en un modèle, une seule et même esquisse générale et totale de toute la philosophie, esquisse qui se révèle à nous grâce précisément à ce premier retour vers nous-mêmes. Et c'est pour cela aussi, me semble-t-il, que le divin Jamblique donne à l'Alcibiade le premier rang parmi les dix dialogues dans lesquels est contenue selon lui toute la philosophie de Platon, l'entier développement de ces dialogues-là ayant été rassemblé d'avance en celui-ci comme en un germe. Quels sont ces dix, comment il convient de les ranger, comment ils ont été résumés dans les deux qui les suivent, nous en avons traité spécialement en d'autres écrits.»

Olympiod. in Alc. 1, 3ss. Westerink (Amsterdam 1956): «Au commencement de sa 'théologie' (Mét. A 1) Aristote dit: 'Tous les hommes ont naturellement l'appétit de connaître, preuve en est l'estime où nous tenons les sens.' Et moi, *au moment de commencer la philosophie de Platon*, je pourrais bien dire à plus juste titre que tous les hommes ont l'appétit de la philosophie de Platon dans le désir d'y puiser pour eux quelque chose de bon, de devenir les possédés de ses eaux inspiratrices et de se rendre tout remplis des enthousiasmes platoniciens.»

Ibid. 10, 18ss. «Touchant le rang (de l'Alcibiade) il faut dire qu'on doit le mettre en tête de tous les dialogues platoniciens. Car, comme Platon le dit dans le Phèdre (229 E–230 A), il est absurde de s'ignorer soi-même si l'on aspire à connaître tout

---

σαντόν (en quatre livres) de Porphyre, adressé à Jamblique, dont Stobée a conservé deux fragments du Ier livre (III 579–581 Hense) et un du IVe livre (III 581–583). Dans ce dernier extrait, après avoir distingué le γινώσκειν ἑαυτόν qui consiste à se connaître comme âme et νοῦς, lesquels constituent notre essence, et le πάντη γινώσκειν ἑαυτόν qui embrasse tout à la fois ἡμᾶς, τὰ ἡμέτερα et τὰ τῶν ἡμετέρων (III 582, 13–17), Porphyre ajoute: τοιαύτη μὲν <γὰρ?> καὶ ἡ ἐν τούτοις τοῦ Πλάτωνος ἀκριβεία φιλοτιμηθέντος ἐκτός τῶν ἄλλων καὶ διχα τῶν περὶ ἡμᾶς ἀπάντων γινῶναι ἑαυτόν (c'est le «se connaître comme âme et νοῦς» de supra 582, 14–15), καὶ πάλιν πάντη γινῶναι ἑαυτόν, ἵνα καὶ ὁ ἐντός ἀθάνατος γνωσθῆ ἄνθρωπος καὶ ὁ ἐκτός εἰκονικὸς μὴ ἀγνοηθῆ καὶ τὰ τούτοις διαφέροντα γνώριμα γένηται, soit, pour l'ἐντός ἄνθρωπος, le παντέλειος νοῦς, pour l'ἐκτός εἶδωλον, ce qui a trait au corps et aux biens de fortune, τὰ περὶ τὸ σῶμα καὶ τὰς κτήσεις (III 582, 17–26). L'expression: ἐντός ἄνθρωπος est prise à Rép. IX 589 A 7s., mais la division ἡμεῖς, τὰ ἡμέτερα (le corps), τὰ τῶν ἡμετέρων vient manifestement de l'Alcibiade 127 E 1ss., où le précepte delphique est explicitement rappelé, 129 A 2–4. C'est cette division que Porphyre a en vue par la distinction entre le γινώσκειν ἑαυτόν et le πάντη γινώσκειν ἑαυτόν, distinction qu'il rapporte à Platon (ἡ ἐν τούτοις τοῦ Πλάτωνος ἀκριβεία). Il y a de fortes probabilités pour que, dans ce traité sur le Γνώθι σαντόν delphique, Porphyre ait nommément cité l'Alcibiade et qu'il en ait conseillé l'étude tout au principe de l'initiation platonicienne. Nous aurions ainsi en Porphyre une étape entre Albinus et Jamblique.

le reste. En second lieu, c'est socratiquement qu'il faut aborder la doctrine socratique: or, dit-on, c'est par le précepte 'Connais-toi toi-même' que Socrate est allé à la philosophie. On doit estimer d'ailleurs que ce dialogue ressemble à un propylée, et que, de même que le propylée précède l'adyton du temple, de même aussi doit-on comparer l'Alcibiade à un propylée, et à l'adyton le Parménide.»

### 2. Pour la suite Alcibiade – Gorgias:

Olympiod. in Alc. 177, 3ss. (*θεωρία* de Alc. 124 D–125 C): «Puisque le but du dialogue est de se connaître soi-même, non selon le corps, non selon les objets extérieurs – le titre, de fait, est Alcibiade ou Sur la nature de l'homme –, mais selon l'âme; et cette âme non la végétative (*φυτικήν*), non l'irraisonnable, mais la raisonnable; et se connaître selon cette âme non assurément en tant que nous agissons de manière cathartique, ou théorétique, ou théologique, ou théurgique, mais de manière politique ...; (177, 13) puisqu'aussi les arguments complémentaires (*τὰ ἐπαγόμενα*) confirment que le but du dialogue est bien tel – car, dans la suite (Alc. 129 E–130 C) il définit l'homme 'une âme raisonnable usant du corps comme d'un instrument', or seul le politique est bien tel: car le cathartique n'use même pas du corps comme d'un instrument, s'il est vrai que l'assistance des instruments profite à qui en use et que, dans le cas du cathartique, le corps devient plutôt un obstacle ... –; (177, 19) et puisqu'enfin, au terme du présent dialogue, il fallait bien que se trouvassent quelques leçons *contribuant au dialogue suivant, le Gorgias*, lequel traite en détail des vertus politiques, Platon devait donc dire ce qu'est le politique.»

### 3. Pour la suite Alcibiade – Gorgias – Phédon:

Olympiod. in Gorg. 4, 23ss. Norvin: «Du même coup se manifeste aussi la suite des dialogues. Une fois appris en effet, dans l'Alcibiade, que nous sommes âme et cette âme la raisonnable, nous devons mener à bien et les vertus politiques et les cathartiques. Puis donc qu'il faut savoir d'abord ce qui concerne la politique (*τὰ πολιτικά*), nécessairement on explique<sup>28</sup> ce dialogue-ci (Gorgias) après celui-là (Alcibiade), et après celui-ci le Phédon, en tant qu'il contient les vertus cathartiques.»

<sup>28</sup> Littéralement «on lit», *ἀναγινώσκεται*. C'est la lecture du disciple en présence du maître, lequel donne les explications nécessaires, cf. Marinus V. Procli 164, 42ss. Boiss. *ἀναγινώσκων δὲ ἐγὼ ποτε παρ' αὐτῷ* (Proclus) *τὰ Ὀρφείως, καὶ οὐ μόνον τὰ παρὰ τῷ Ἰαμβλίχῳ καὶ Συριανῷ ἀκούων* (sc. αὐτοῦ) *ἐν ταῖς ἐξηγήσεσιν, ἀλλὰ πλείω τε ἅμα καὶ προφνέστερα τῇ θεολογίᾳ, ἤτησα τὸν φιλόσοφον κτλ.*, 157, 15 *ἀναγινώσκει οὖν* (sc. Proclus) *παρὰ τούτῳ* (sc. Plutarque) *Ἀριστοτέλους μὲν τὰ περὶ ψυχῆς, Πλάτωνος δὲ τὸν Φαίδωνα*, 158, 36 *κοινῇ δὲ πάλιν τῆς κοσμιότητος τῶν ἀναγινωσκόντων* (les disciples) *ἐπεμελεῖτο*. Quand le maître lit et explique au disciple, il est dit *συναγινώσκειν*, v. gr. V. Procli 157, 41 *ἐν ἔτεσι γούν οὔτε* (= οὐδὲ) *δύο ὅλοις πάσας αὐτῷ* (à Proclus) *τὰς Ἀριστοτέλους συνανέγνω* (sc. Syrianus) *πραγματείας*, 155, 54ss. *ἐπειδὴ, ἐν τῇ συναγνώσει τινός* (dans la leçon d'un maître), *ἔδοξεν αὐτῷ* (Proclus) *οὐκέτι ἀξίως τῆς τοῦ φιλοσόφου (Aristote) διανοίας φέρεσθαι ἐν ταῖς ἐξηγήσεσιν*.



#### 4. Pour la suite (*Politique Lois République*) Phédon – Théétète:

Anon.<sup>29</sup> in Phaed. (texte B) 113, 14–114, 25 Norvin: «Les premières des vertus sont les vertus ‘physiques’ (sc. dons naturels), que nous avons en commun avec les bêtes, intimement mêlées aux tempéraments (*συμπεφυρομένοι ταῖς κράσεσιν*), le plus souvent opposées les unes aux autres<sup>30</sup>. Elles sont plutôt le fait du vivant (*τοῦ ζώου* sc. l’ensemble corps et âme)<sup>31</sup>, ou encore jaillissent de la raison quand elle n’est pas empêchée par quelque mauvais mélange, ou encore sont formées du fait qu’on les a pratiquées durant une vie antérieure. De ces vertus Platon parle dans le *Politique*<sup>32</sup> et dans les *Lois*<sup>33</sup>.

Au-dessus des vertus ‘physiques’ sont les vertus ‘éthiques’, qui se forment en nous par l’accoutumance et une sorte d’opinion droite<sup>34</sup>, vertus des enfants quand on les éduque bien et qui appartiennent aussi à certaines des bêtes. Elles s’élèvent au-dessus<sup>35</sup> des tempéraments et pour cette raison ne s’opposent pas les unes aux autres. Platon enseigne à leur sujet dans les *Lois*<sup>36</sup>. Elles sont le fait tout ensemble et de la raison et de la partie irraisonnable de l’âme.

En troisième au-dessus des vertus ‘éthiques’ viennent les vertus ‘politiques’, qui sont le fait de la seule raison – elles comportent en effet un savoir<sup>37</sup> –, mais de la raison ordonnant<sup>38</sup> la partie irraisonnable dont elle use comme d’un instru-

<sup>29</sup> Non d’Olympiodore, cf. R. Beutler, RE XVIII 213, 58–215, 60; Westerink, Introduction à Damascius in *Phileb.* XV–XX.

<sup>30</sup> Sc. s’excluant l’une l’autre. A propos de Marin. V. *Procli* 152, 31ss., où il est dit que Proclus unissait en lui l’*ἰσχὺς* (= *ἀνδρεία σωματική*) et le *κάλλος* (= *σωφροσύνη σωματική*), Boissonade cite (1re éd. 1814, p. 71) Dion Chrysostome, *Or.* 29, 17 (t. II 290, 14ss. Arnim) *καίτοι ἐν τῷ αὐτῷ παραγενέσθαι χαλεπωτάτω ἐστὸν ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη· κάλλος γὰρ ἀνθρώπου μάλιστα δὴ χαννοὶ καὶ ἀναπίθει τρυφᾶν ... εὗροι δ’ ἂν τις ἐξ ἀρχῆς ἀναλογιζόμενος τοὺς καλλίστους τῶν πρότερον τοὺς δὴ πολλοὺς αὐτῶν οὐδὲν ἀνδρείας οὐδὲ ἀρετῆς ἔργον ἀποδειξαμένους. Exemple d’Adonis, Jason et leurs pareils. Puis (290, 24) *μόνονος δὲ ἂν εἴποι τις ἀνδρείους τῶν ἄγαν καλῶν Θησέα καὶ Ἀχιλλέα, καὶ τούτοις οὐ πάνυ ἢ σωφροσύνη ὑπῆρχε. Quant à Hippolyte, σωφροσύνη μὲν ὑπῆρξεν, ἀνδρεία δὲ ἄδηλον εἰ παρῆν.**

<sup>31</sup> Et non de la raison seule. Les *φυσικαὶ ἀρεταὶ* sont *ἀδίδακτοι* (Olymp. in *Alc.* 155, 4), *αὐτοφυῶς καὶ αὐτοδιδάκτως συμφύνητα* Marin. V. *Procli* 153, 10.

<sup>32</sup> Norvin renvoie à *Polit.* 306 A 8–B 11 où il est traité en effet de l’*ἐναντιότης* de la *σωφροσύνη* et de l’*ἀνδρεία*.

<sup>33</sup> Norvin renvoie à *Lois* VII 807 C (sans rapport) et XII 963 E où il est parlé du courage *φύσει* sans intervention du *logos*.

<sup>34</sup> *ὀρθοδοξία τινὶ ἐγγιγνόμεναι* 113, 20s. Cf. Olymp. in *Alc.* 135, 8ss. *ὁ μὲν οὖν φιλόσοφος Πρόκλος φησὶν* (fr. 4, p. 160 West.)· *ἐλέγχει* (sc. Socrate) *αὐτὸν* (sc. Périclès) *ὡς μὴ ὄντα ἐπιστήμονα, ἀποδέχεται αὐτὸν ὡς ὄντα ὀρθοδοξαστικόν. ὁ δὲ φιλόσοφος Δαμάσκιος οὐκ ἀποδέχεται τοῦτο, οὐδὲ γὰρ διαφέρει ὁ ὀρθοδοξαστικὸς τοῦ ἐπιστήμονος εἰ μὴ τῷ εἰδέναι τὴν αἰτίαν.*

<sup>35</sup> *τῶν κράσεων ὑπερανέχουσαι* 113, 22. Cf. Marin. V. *Procli* 152, 7 *ἤδη γὰρ ... τῆς γενέσεως ὑπερανέχων καὶ ... ὑπερορῶν.*

<sup>36</sup> Mêmes références que ci-dessus dans Norvin. On songera plutôt à tout le système d’éducation de *Lois* VII–VIII 842 A, qui commence dès la première enfance.

<sup>37</sup> *ἐπιστημονικὰ γὰρ* 113, 26. Cf. Procl. in *Alc.* 96, 10 *καὶ ταύτης* (sc. *τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς*) *τὴν πολιτικὴν* (*εἴποις ἂν μᾶλλον ἔχειν τὸ βέβαιον*), *ἤδη μετ’ ἐπιστήμης οὔσαν.*

<sup>38</sup> *κοσμοῦντος* 113, 26. Cf. Plot. I 2, 2, 14 *αἰ ... πολιτικὰ ἀρεταὶ ... κατακοσμοῦσι μὲν ὄντως*, Porph. *Sent.* 21, 14 *αἰ δὲ ψυχῆς ἀνθρώπου κατακοσμούσης τὸν ἀνθρώπον*, Marin. V. *Procli* 160, 22s. *αἰ καὶ ... τοὺς ἔχοντας ... κατακοσμοῦσι καὶ ἀμείνους ποιοῦσι*, S. Aug.



ment, la faculté cognitive par le moyen de la 'prudence', l'irascible par le moyen du courage, le concupiscible par la tempérance, tout l'ensemble par la justice. Platon en traite longuement dans la République<sup>39</sup>. Ces vertus-ci s'impliquent réciproquement l'une l'autre<sup>40</sup>.

Au-dessus des vertus 'politiques' sont les vertus 'cathartiques', qui sont le fait de la seule raison, de la raison se séparant de tout le reste et concentrée en elle-même, rejetant comme vains les instruments et refrénant toute activité due aux instruments. Ces vertus libèrent l'âme des liens de la génération. Platon enseigne principalement à leur sujet ici-même (sc. dans le Phédon).

Avant (sc. quant à l'excellence) les vertus 'cathartiques' sont les vertus 'théorétiques', qui sont le fait de l'âme quand elle s'est désormais quittée elle-même, ou plutôt s'est attachée à ce qui est avant elle, non seulement sous le mode de la connaissance, comme on pourrait bien penser que le nom l'indique seulement, mais sous le mode du désir: l'âme en effet aspire à être pour ainsi dire intellect au lieu d'âme, et l'intellect est tout à la fois cognitif et désirant<sup>41</sup>. Ces vertus-ci vont à l'inverse des vertus politiques, en tant que celles-là tournent leur activité vers l'inférieur en dépendance de la raison, celles-ci vers le supérieur en dépendance de l'intellect. Platon enseigne à leur sujet dans le Théétète (cf. 172 C–176 E).»

*De qu. an. c. 33 § 73* (les vertus politiques sont ici incluses dans les *καθαρτικά*) *totamque (animam) emaculare ac mundissimam reddere et comptissimam.*

<sup>39</sup> Norvin renvoie à *Rép.* IV 441 A. Il s'agit, en fait, de tout le programme d'éducation du futur gouvernant philosophe, VI 498 A–VII.

<sup>40</sup> *ἀντακολουθοῦσιν ἀλλήλαις* 114, 2. Cf. Plot. I 2, 7, 1 *ἀντακολουθοῦσι τοίνυν ἀλλήλαις καὶ αὐταὶ αἱ ἀρεταί* (sc. les *καθαρτικά*) *ἐν ψυχῇ*, Porph. *Sent.* 20, 18 *καὶ ἀντακολουθοῦσιν γε αὐταὶ* (les vertus théorétiques) *ἀλλήλαις, ὥσπερ καὶ ἄλλαι*, Albin. *Didask.* 182, 37ss. H. *ἄρχοντος μὲν τοῦ λογισμοῦ, τῶν δὲ λοιπῶν μερῶν τῆς ψυχῆς κατ' οἰκείαν ιδιότητα κατεσταλμένων ὑπὸ τοῦ λογισμοῦ καὶ πειθηρῶν αὐτῶ γεγενημένων, ὅθεν καὶ ἀντακολουθεῖν ἡγήτεον τὰς ἀρετάς.*

<sup>41</sup> *τοῖς πρὸ αὐτῆς ἑαυτὴν προσαγούσης οὐ γνωστικῶς, ὡς ἂν οἰηθείη τις μόνον τὸ ὄνομα δηλοῦν, ἀλλὰ καὶ ὄρετικῶς· οἷον γὰρ νοῦς ἀντὶ ψυχῆς ἐπέιγεται γενέσθαι, ὁ δὲ νοῦς ἅμα τὸ συναμφοτέρων* (sc. *γνωστικός* et *ὄρετικός*) 114, 10–12. Ellipse de *μόνον* après *γνωστικῶς*. Pour la doctrine, cf., dans ce même texte B, 91, 11ss. "Ὅτι, ὡς ἐν τῷ ὄλῳ μετὰ θεὸν νοῦς ὢν πρῶτος ἐπιστρέφεται πρὸς αὐτόν, οὕτω καὶ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς ἀνατείνεται πρὸς θεόν ... νοῦν δὲ ἀκουστέον οὐ τὸν γνωστικὸν μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν ὄρετικὸν ἐν τε τῷ ὄλῳ καὶ ἐν ἡμῖν· καὶ γὰρ τὸ συναμφοτέρων ὁ νοῦς — ζῶον γὰρ τὸ πρῶτον (sc. le *συν.* à titre premier est le composé corps-âme, ainsi v. gr. Procl. *in Alc.* 317, 4. 10, Olympiod. *in Alc.* 3, 17 et souvent, cf. l'Index de Westerink p. 185; Damasc. *in Phil.* 188, 6, explicité *ψυχῆς λέγω καὶ σώματος*, etc.) — *καὶ οὐδέτι ἐνοχλήσει ἡ ἀπορία, πότερα κρείττων ἢ ὄρετικὴ τελειότης ἢ ἡ γνωστικὴ, ἀρετὴ λέγω καὶ ἐπιστήμη· οὐδὲ γὰρ τελεία ἢ ἑτέρα ἄνευ τῆς ἑτέρας.* Westerink (*in Phil.*, p. XIX) cf. Damasc. *Dub. et Sol.* I 185, 16ss. Ruelle *Διὰ τί οὖν ὁ μὲν νοῦς ἀμφοτέρω, γνωστικός τε ἅμα καὶ γνωστός, ἢ δὲ οὐσία γνωστὴ μόνον ...; ἢ ἡγήτεον ὡς τὸ μὲν γνωστὸν ὄρεκτὸν εἶναι τι βούλεται, τὸ δὲ γνωστικὸν ὄρεκτικόν (ὄρεκτὸν cod., corr. Kopp) ...; καὶ ταῦτα πρὸς ἄλληλα καθάπερ νοῦς τε καὶ οὐσία· καὶ ἢ μὲν οὐσία τὸ ὄρεκτὸν, κρείττων γάρ, ὁ δὲ νοῦς τὸ ὄρεκτικόν. ὥστε δῆλον ὅτι τὸ μὲν ὄρεκτικόν καὶ τὸ γνωστικὸν τῷ καταδεεστέρῳ προσήκει κατὰ φύσιν, τῷ δὲ κρείττονι τὸ ὄρεκτὸν καὶ γνωστὸν.* Sur les rapports du *γνωστικόν* et de l'*ὄρεκτικόν*, voir aussi Damasc. *in Phil.* § 12–16.

5. Pour le caractère 'théologique' du *Phèdre* et du *Banquet*: (Proleg. phil. Plat. 220, 10s.).

Hermias, in *Phaedr.* p. 8, 15–12, 25 Couvreur. Après l'indication du sujet (τὸ ὑλικὸν τοῦ διαλόγου 1, 6s.), Hermias en vient à la considération du but (σκοπός) qui, selon un principe traditionnel depuis Jamblique<sup>42</sup>, doit être un seul et le même pour tout le dialogue, en telle manière que, comme Proclus le répète souvent dans l'in *Alc.*, tous les arguments, et même ce qui paraît être détail inutile ou digression, concordent en réalité avec ce but unique<sup>43</sup>. Ce principe lui permet de rejeter l'opinion de ceux qui, ne considérant qu'une partie du *Phèdre*, en tirent conclusion pour le tout. Ces opinions fausses sont: *περὶ ἔρωτος* (A 8, 16s. = B 10, 29–11, 7); *περὶ ῥητορικῆς* (A 8, 18–21 = B 10, 28s.); ou ces deux *σκοποί* ensemble (correspondant aux deux *μέρη* du dialogue, et exprimant les deux *κινήματα* de l'âme, d'une part *κατὰ τὴν ἐντὸς διάθεσιν* et l'élan vers les *ὑπερκείμενα*, d'autre part *κατὰ τὴν ἐκτὸς ῥοήν* vers les êtres de l'extérieur, en sorte que ce double but se résumerait en celui-ci *περὶ ψυχικῆς ἀρχῆς*) (A 8, 21–28 = non repris en B); *περὶ ψυχῆς* à cause de la démonstration de son immortalité 245 C 5ss. (A 8, 29s. = B 10, 28s.); *περὶ τὰγαθοῦ*, à cause de l'*ὑπερουράνιος τόπος* où réside l'*ἀχρώματος οὐσία* 247 C 3ss. (A 8, 30–9, 4 = B 11, 8–11); *περὶ τοῦ πρώτου καλοῦ*, à cause de ce qui est dit dans la palinodie (τὸ δὲ θεῖον καλὸν 246 D 8) et des *νοητὰ εἶδη* 247 D 6ss. (A 9, 4–6 = B 11, 11 le motif manque). Reste le vrai *σκοπός*, qui, selon Jam-

<sup>42</sup> Cf. K. Praechter ap. *Genethliakon C. Robert* (Berlin 1910) 128–141.

<sup>43</sup> Cf. ici 9, 7ss. (= 11, 17s.) *ἕνα δὲ πανταχοῦ χρῆ εἶναι τὸν σκοπὸν καὶ αὐτοῦ ἕνεκα <πάντα> παρελιήφθαι, ἵνα ὡς ἐν ζῶῳ πάντα τῷ ἐνὶ συντάττηται* et Procl. in *Alc.* 14, 16ss. *τρία τοίνυν ταῦτα τοῦ προκειμένου διαλόγου μέρη, τὰ δὲ ἄλλα πάντα τούτων ἕνεκα παραλαμβάνεται καὶ πρὸς ταῦτα συντελεῖ, τὰ τε ἀποδεικτικά καὶ τὰ τῆ λεκτικῆ καθήκοντα, καὶ γὰρ τῶν συλλογισμῶν ἕκαστος ὀφθῆσεται πρὸς ἐν τοῦτο τέλος ἀνάγων ἡμᾶς κτλ.* Répété 18, 8ss. 277, 5–17. 307, 17–20. 308, 10s. – On notera au surplus que le texte de Hermias (depuis 8, 4) n'est pas en ordre. 1er examen du *σκοπός* 8, 4–14 (exclu par Couvreur). – 2e examen (= A, sous le titre *Δόξαι τοῦ σκοποῦ* 8, 15) 8, 15–9, 10. Viennent alors les *ἐγκλήματα* adressés à Platon à l'occasion de ce dialogue 9, 11–10, 22 avec une conclusion (10, 23–25) sur le caractère du *Phèdre* (*ἡθικός*, etc.). – 3e examen (= B, sous le titre *Τίς ὁ ἀληθὴς τοῦ διαλόγου σκοπός* 10, 26) 10, 27–12, 25. A et B se répètent parfois textuellement, v. gr. A 9, 6ss. *πάντες <οὖν> οὗτοι μερῶν τινῶν τῶν ἐν τῷ διαλόγῳ δραξάμενοι περὶ τοῦ παντός ἀπεφάναντο σκοποῦ (τὸν σκοπὸν codd., correxi) = B 11, 11s. πάντες οὖν οὗτοι ἀπὸ τινος μέρους τοῦ διαλόγου περὶ τοῦ παντός ἀπεφάναντο σκοποῦ* (noter la faute *σκοπὸν* en M). La comparaison avec le *ζῶον* A 9, 8s. (cf. ci-dessus) est répétée B 11, 17s. *πρὸς γὰρ ἐν τι πάντα δεῖ τετάσθαι ἢ ὡσπερ ἐν ζῶον ὁ λόγος ὑπάρχει* (sur ce topos du discours *ζῶον*, pris à *Phèdre* 264 C 2–6, cf. Praechter l.c. 129, 1, qui cite Procl. in *Remp.* I 6, 24ss.; 11, 8ss., in *Parm.* 659, 14ss., et *Proleg. phil. Plat.* 209, 14ss.; 214, 30–35). On a fortement l'impression qu'on est en présence de diverses ébauches de la même *θεωρία*. A en somme se suffit (I faux *σκοποί* 8, 16–9, 9; vrai *σκοπός*, celui de Jamblique 9, 9s.). On aurait ensuite II *Ἐγκλήματα* 9, 11–10, 22 et III *Caractère* 10, 23–25, d'où l'on passerait naturellement à IV *Πρόσωπα* 12, 26ss. (c'est la suite habituelle, cf. Procl. in *Tim.* I 9, 25 ss. *Εἰρημένων δὲ ἡμῖν ἤδη τοῦ τε σκοποῦ πέρι ..., καὶ οἰκονομίας τοῦ διαλόγου τοῦ τε χαρακτῆρος τοῦ ἐν αὐτῷ ..., καὶ τῆς ὄλης ὑποθέσεως* – l'occasion historique du dialogue –, *καὶ δὴ καὶ περὶ τῶν προσώπων ..., ἀρμόττον μὲν ἦν ἐπ' αὐτὴν τὴν λέξιν ἐλθόντας κτλ.*). Mais il est possible que Syrianus ait jugé cette première leçon insuffisante sur le point du vrai *σκοπός*, d'où l'indication à la fin de A (9, 9s.) *διὸ περὶ τοῦ παντοδαποῦ καλοῦ φησιν ὁ Ἰάμβλικος εἶναι τὸν σκοπὸν, ὡς ἐφεξῆς ἐροῦμεν.*

blique (nommé A 9, 10, non nommé en B), est *περὶ τοῦ παντοδαποῦ καλοῦ* (A 9, 9 = B 11, 19s.). Ce vrai but est seulement indiqué en A (l. c.), explicité en B 11, 20ss. Socrate part du *φαινόμενον κάλλος* qui se montre dans le corps de Phèdre et dont Lysias est l'amant (11, 20–22). Il s'élève ensuite au *καλόν* dans les discours, dont l'amant est cette fois Phèdre, l'aimé, le discours de Lysias (11, 23–32). Puis, par degrés (*ἐπαναβιβασμοῖς χρώμενος* 11, 3: cf. Symp. 211 C 3 *ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον*), du beau dans les discours il s'élève au *ψυχικὸν κάλλος*, sc. les vertus et les sciences (11, 33–12, 1). Puis, dans la palinodie (246 E 4ss.; 247 C 3ss.), il s'élève au monde des *ἐγκόσμοι θεοί* (12, 1). Enfin il monte jusqu'au *νοητὸν κάλλος καὶ αὐτὴν τὴν πηγὴν τοῦ καλοῦ* (250 B 6ss.; 254 B 7s.) *καὶ τὸν θεὸν Ἔρωτα* (252 B 6ss.; 257 A 3) *καὶ αὐτὸ τὸ καλόν* (12, 1–3). Tel est le sens du *παντοδαπὸν καλόν* de Jamblique: c'est un *καλόν* qui, selon l'argument *κατ' ἀναλογίαν* bien connu, doit se retrouver à tous les degrés de l'être: 1. *ἐν αἰσθήσει καὶ τῇ φύσει*, 2. *ἐν τοῖς λόγοις*, 3. *ἀνωτέρω ἐν ψυχῇ καὶ ἐπιστήμαις καὶ ἐπιτηδέμασι*, 4. *ἔτι ἀνωτέρω ἐν νῶ*, 5. *τελευταῖον ἐν θεοῖς* (13, 6–9). Que, sans parler de la redescente *διὰ τῆς διαιρετικῆς* du Beau en Soi au beau dans les discours (12, 3ss.), cette reconstruction du Phèdre soit artificielle, qu'elle consiste à imposer au Phèdre le cadre du Banquet, cela est clair. Mais on voit aussitôt comment le Phèdre et le Banquet peuvent être dits 'théologiques' et comment ils préparent à la lecture du Parménide (cf. Proleg. phil. Plat. 220, 10–12).

Ce caractère théologique du Phèdre est deux fois exprimé chez Hermias, et en A et en B. En A à propos de l'opinion (*σκοπὸς ἐστὶ*) *περὶ τὰγαθοῦ* 8, 30ss.: *οἱ δὲ περὶ τὰγαθοῦ, ἐπειδὴ εἶπε· «τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον ... κατ' ἀξίαν», καὶ ἔτι· «ἡ ἀχρώματος ... οὐσία ψυχῆς κυβερνητῆ μόνῳ θεατῆ».* *διὰ ταῦτα καὶ θεολογικὸν εἰρήκασιν αὐτὸν εἶναι.* La reprise en B (11, 7–11) est embrouillée et l'on peut se demander si Hermias reproduit exactement les notes qu'il a prises au cours de Syrianus: *οἱ δὲ καὶ θεολογικὸν αὐτὸν εἰρήκασιν διὰ τὰ ἐν μέσοις τοῦ διαλόγου λεγόμενα· οἱ δὲ ὅτι καὶ περὶ τὰγαθοῦ, ἐπειδὴ φησι «τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον ... ἀξίως», καὶ ἔτι «ἡ ἀχρώματος ... οὐσία».* La seconde raison (*ὅτι καὶ*) est exactement la même que celle de A. Mais la première n'en peut guère être différente, étant donné que Phèdre et Banquet sont, en cette langue, précisément dits, théologiques parce qu'ils conduisent l'un et l'autre à l'Être tout premier, *τὸ πρῶτον καλόν* ou *τὸ πρῶτον ἀγαθόν*. Peut-être Syrianus a-t-il simplement voulu dire que, selon certains, le Phèdre est théologique parce que, dans toute la palinodie (244–257), qui constitue environ la partie médiane du Phèdre, il est question du dieu *Ἔρωτος*, des dieux *ἐγκόσμοι*, de la vision des *νοητά*, du Beau suprême, toutes choses qui ressortissent à la *θεολογία*. C'est dans le même sens large qu'on lit, à la fin des réponses aux *ἐγκλήματα* (après A: 10, 18ss.): *ἔπειτα ἡ ὑποκειμένη θεολογία ἢ περὶ τοῦ Ἔρωτος καὶ ἡ φυσιολογία ἢ περὶ τῆς νοητῆς οὐσίας*<sup>44</sup>

<sup>44</sup> Sc. 'enquête sur la nature de l'Être Intelligible'. Pour l'union de ce terme avec les *θεῖα*, cf. Procl. *in Alc.* 11, 7s. (l'*Alc.* est) *πολλῶν εἰς φυσιολογίαν ἢ καὶ τὴν περὶ αὐτῶν τῶν θεῶν ἀλήθειαν ἡμᾶς ποδηγούντων δογμάτων ὑποτύπωσις.*



ἀπῆται τοιούτων λόγων ἀξίωμα· ἐπεὶ γὰρ περὶ ἀφανῶν καὶ ἀγνώστων πραγμάτων τοῖς πολλοῖς διελέγετο, προσφόρως καὶ ὑψηλοῖς ἐχρήσατο λόγοις.

### 6. Pour la prééminence du *Timée* et du *Parménide*:

Procl. in *Tim.* prooem. I 12, 30ss.: «Puisque toute la philosophie se divise en considération des Intelligibles et en considération des êtres intérieurs au monde, et à juste titre, car le monde est double, d'une part intelligible, d'autre part sensible, comme il le dira lui-même plus loin (30 C), le *Parménide* embrasse tout ce qui a trait aux Intelligibles, le *Timée* tout ce qui a trait aux êtres intérieurs au monde: l'un en effet donne un enseignement sur tous les ordres des êtres divins (τὰς θείας τάξεις), l'autre sur toutes les processions (τὰς προόδους) des êtres intérieurs au monde. Mais ni le *Parménide* ne néglige entièrement la considération des êtres de l'Univers, ni le *Timée* celle des Intelligibles, du fait que et les sensibles existent dans les Intelligibles sous un mode paradigmatique, et les Intelligibles dans les sensibles sous un mode iconique<sup>45</sup>. Néanmoins le *Timée* s'étend plus longuement sur le côté physique (τὸ φυσικόν), le *Parménide* sur le côté théologique (τὸ θεολογικόν), de manière appropriée aux personnages d'où ils tirent leurs noms: *Timée* en effet avait écrit un traité *Sur la Nature de l'Univers*, *Parménide* *Sur les Etres réellement êtres*. C'est donc avec justesse que le divin *Jamblique* dit que toute la philosophie de *Platon* est contenue dans ces deux dialogues, le *Timée* et le *Parménide*: toute l'étude des êtres tant intérieurs que supérieurs au monde trouve en effet en eux son accomplissement suprême, et il n'est aucun ordre des êtres qu'ils aient omis d'examiner à fond. Il pourrait même sembler, si on les lit non superficiellement, que la méthode d'enseignement du *Timée* est toute semblable à celle du *Parménide*. Car de même que le *Timée* rapporte la cause de tous les êtres du monde au tout premier *Démiurge*, de même le *Parménide* fait dépendre de l'Un<sup>46</sup> la procession de tous les Etres (supracosmiques). En outre l'un enseigne sur les choses du monde en tant qu'elles participent toutes à la providence du *Démiurge*, l'autre sur les Etres en tant qu'ils participent à la substance de l'Un<sup>47</sup>. De plus, de même qu'avant l'enquête sur la Nature le *Timée* place une considération des êtres intérieurs au monde fondée sur les images de ces êtres<sup>48</sup>, de même

<sup>45</sup> παραδειγματικῶς (13, 10) ~ εἰκονικῶς (ib.): doctrine jamblichéenne (cf. Praechter, *Genethl.* 132. 139–141) qui, grâce à l'analogie, permet de passer constamment d'un monde à l'autre et ainsi de sauvegarder l'unité du σκοπός, cf. in *Tim.* I 1, 17ss. καὶ ὁ σύμπας οὗτος διάλογος καθ' ὅλον ἑαυτὸν τὴν φυσιολογίαν ἔχει σκοπόν, τὰ αὐτὰ καὶ ἐν εἰκόσι καὶ ἐν παραδείγμασιν ὁρῶν, καὶ ἐν τοῖς ὅλοις καὶ ἐν τοῖς μέρεσι. De là vient que le *Timée* nous prépare à concevoir τὰ φυσικὰ οὐ φυσικῶς μόνον, ἀλλὰ καὶ θεολογικῶς (8, 4s.).

<sup>46</sup> ἐξάπτει τοῦ ἐνός 13, 24. Cf. in *Alc.* 46, 3 et souvent (Index, p. 178).

<sup>47</sup> ἢ τῆς ἐνοειδοῦς ὑπάρξεως τὰ ὄντα μετέληφεν. Sur cette participation des ὄντα multiples à l'Ἔν, cf. Procl. *Elem. Theol.*, prop. 1–5 et le commentaire de Dodds, p. 188–191.

<sup>48</sup> Sc. la récapitulation de la *République* et le mythe de l'Atlantide, *Tim.* 17 B 5–26 E 2 (cf. Praechter, *Genethl.* 140 et n. 2). La cité est un εἰκὼν du cosmos, et, en vertu du principe de l'analogie, cette θεωρία τῶν ἐγκοσμίων δι' εἰκόνων prépare à l'étude de cette grande cité qu'est le monde, cf. in *Tim.* I 4, 11ss. ἢ μὲν γὰρ τῆς Πολιτείας ἐπανάληψις καὶ ὁ περὶ τῆς Ἀτλαντίδος μῦθος τὴν δι' εἰκόνων ἐμφαίνει τοῦ κόσμου θεωρίαν· εἶτε γὰρ εἰς τὴν ἔνωσιν καὶ

le Parménide, avant la 'théologie', entreprend une enquête sur les Formes immatérielles. Car il faut s'être exercé d'abord dans la discussion sur le meilleur gouvernement avant de s'élever à l'intelligence de l'Univers, et il faut avoir peiné dans les apories fortement tendues relatives aux Formes avant de se laisser emporter vers la contemplation mystique des hénades<sup>49</sup>»

Cette comparaison du Parménide et du Timée est reprise plus loin (84, 22ss.), d'une manière à vrai dire assez forcée, à propos des Panathénées, et l'on retrouve des considérations analogues dans l'in Parm., v. gr. 641, 15ss.; 642, 20ss.; 643, 5ss.

### 7. Le cas du Philèbe :

On a vu plus haut (p. 284) que le dernier dialogue à expliquer en classe (*πράττειν*) est le Philèbe, « parce que la discussion y porte sur le Bien, qui est au-delà de tout » (Proleg. phil. Plat. 219, 33-35). D'autre part, l'Anonyme in Phaed. 114, 16ss., au-dessus des vertus 'théorétiques' sur lesquelles Platon donne son enseignement dans le Théétète, compte encore les vertus 'paradigmatiques' et les vertus 'hiératiques' : « Les vertus '*paradigmatiques*' sont celles de l'âme quand elle ne se borne plus à contempler l'intellect – toute contemplation en effet implique qu'on est distant de l'objet –, mais qu'elle est désormais établie, par participation, dans le fait d'être intellect (*ἐν τῷ νοῦν εἶναι*), lequel (l'intellect) est le paradigme de toutes choses<sup>50</sup>. C'est pourquoi ces vertus-ci sont paradigmatiques, parce qu'elles sont spécialement les vertus de l'intellect même. Jamblique ajoute ces vertus dans son traité Sur les Vertus.

Il y a aussi les vertus '*hiératiques*', qui subsistent dans la partie déiforme de l'âme<sup>51</sup>, débordant (*ἀντιπαρήκουσαι*) toutes les vertus susdites en ce que celles-ci sont du domaine de l'être, tandis que les vertus hiératiques unissent à une entité supérieure à l'être<sup>52</sup>. Ces vertus-ci, Jamblique les fait connaître de manière symbolique<sup>53</sup>, et, de façon plus claire même, Proclus.»

τὸ πλῆθος ἀπίδοιμεν τῶν ἐγκοσμίων, τῆς μὲν ἐνώσεως εἰκόνα φήσομεν εἶναι τὴν Πολιτείαν ..., τὴν διὰ πάντων διήκουσαν κοινωνίαν ὡς τέλος προστησαμένην, τῆς δὲ διαιρέσεως ... τὸν τῶν Ἀτλαντίνων πρὸς Ἀθηναίους πόλεμον ... εἴτε κατὰ τὸ οὐράνιον καὶ τὸ ὑπὸ σελήνην, τὴν μὲν Πολιτείαν ὁμοιοῦσθαι φήσομεν πρὸς τὴν οὐρανίαν διακόσμησιν ..., τὸν δὲ τῶν Ἀτλαντίνων πόλεμον τῇ γενέσει δι' ἐναντιώσεως καὶ μεταβολῆς ὑφισταμένην. ταῦτα μὲν οὖν διὰ ταῦτα προηγείται τῆς ὅλης φυσιολογίας.

<sup>49</sup> Sc. les dieux hypercosmiques, cf. Dodds, éd. des *Elem. Theol.* 257ss.

<sup>50</sup> Ceci ne peut s'entendre au propre que du Nous divin qui contient les Idées, paradigmes des réalités concrètes: cf. déjà Albin. *Didask.* 9 p. 163, 27ss. *εἶναι γὰρ τὰς ἰδέας νοήσεις θεοῦ αἰώνιους τε καὶ αὐτοτελεῖς*. Je reviendrai sur ce point, qui est important, cf. infra p. 294s.

<sup>51</sup> Ou «selon ce qu'il y a de déiforme dans l'âme», *κατὰ τὸ θεοειδὲς ὑφιστάμεναι τῆς ψυχῆς* 114, 22s.

<sup>52</sup> *ἀντιπαρήκουσαι πάσαις ταῖς εἰρημέναις οὐσιώδεσιν οὖσαις ἐνιαῖαι γε ὑπάρχουσαι* 114, 23s. Praechter (ap. Ueberweg-Praechter 617) a bien vu le sens: *οὐσιώδης*, 'du domaine de l'être', est en opposition à *ἐνιαῖος* 'unissant à ce qui est supérieur à l'être', cf. Procl. *Elem. Theol.* prop. 115 (100, 36ss.) *οὐ γὰρ ταῦτόν ἐνί τε εἶναι καὶ οὐσίᾳ εἶναι, οὐδὲ ταῦτόν τὸ ἔστι καὶ τὸ ἦνωται*, Damasc. *in Phil.* 44, 4s. *ἄμεινον δὲ διττὰς ποιεῖν τὰς τῶν εἰδῶν ἀκρότητας, τὰς μὲν οὐσιώδεις, τὰς δὲ ἐνιαῖας*.

<sup>53</sup> *ἐνδείκνυται* 114, 25. Sur le sens de *ἐνδείκνυσθαι* et de *ἐνδειξίς* pour désigner l'expression



Comme il y a correspondance, dans les Proleg. phil. Plat., entre vertus théorétiques et Cratyle–Théétète–Sophiste (?)–Phèdre–Banquet, dans l’Anonyme entre ces mêmes vertus et le Théétète (seul nommé), la question se pose tout naturellement: y a-t-il correspondance aussi entre les deux degrés suprêmes des vertus et le Philèbe, dernier des dialogues à traiter? Répondons aussitôt que non, mais il faut, pour le montrer, définir brièvement les deux derniers *βαθμοί*<sup>54</sup>.

Les vertus *παραδειγματικά* sont une invention de Porphyre, Sent. c. 32 § 5–7 (4e classe après les *πολιτικά*, *καθαρικά*, *θεωρητικά*) et elles résultent chez lui d’une déviation de la pensée de Plotin en I 2, 7, 1ss. Plotin avait dit seulement que les vertus dans l’âme s’impliquent réciproquement (*ἀντακολουθοῦσι ἀλλήλαις*) «tout de même que là-bas aussi ce qui subsiste dans l’intellect à titre de modèles antérieurs (sc. supérieurs) à la vertu», *ὥσπερ καὶ ἐκεῖ τὰ πρὸ τῆς ἀρετῆς ἐν νῶ ὥσπερ (= οἶον) παραδείγματα*. Il ajoutait sans doute, pour expliciter la comparaison: «de fait là-bas (dans l’intellect) la pensée est science et sagesse (*σοφία*), le mouvement vers soi-même (*τὸ πρὸς αὐτόν*) est tempérance, l’accomplissement de l’œuvre propre est justice (*οἰκαιοπραγία*), le fait de rester identique et pur attaché à soi-même est comme (*οἶον*) un courage», bref il donnait aux activités de l’intellect les vieux noms classiques des vertus cardinales: néanmoins ce n’étaient pas des vertus au sens propre, mais des «sortes de modèles antérieurs à la vertu». Davantage, Plotin niait même que l’intellect eût des vertus, cf. I 2, 3, 21s. *ἡ δὲ ἀρετὴ ψυχῆς· νοῦ δὲ οὐκ ἔστιν οὐδὲ τοῦ ἐπέκεινα*, I 2, 1, 28ss. rien n’empêche que, par nos propres vertus, nous ne puissions nous rendre semblables à ce qui n’a pas de vertus (*ὁμοιοῦσθαι τῷ μὴ ἀρετὴν κεκτημένῳ*, sc. l’intellect)<sup>55</sup>. Or, de ces *πρὸ τῆς ἀρετῆς παραδείγματα*, Porphyre a fait une 4e classe de vertus, les *paradigmatiques*. Et ce qui manifeste à l’évidence le gauchissement, c’est qu’il a supprimé les atténuations de Plotin: *ὥσπερ παραδείγματα* Plot. I 2, 7, 3 devient Porph. Sent. 32 § 5 *τέταρτον δὲ εἶδος ἀρετῶν, τὸ τῶν παραδειγματικῶν* (p. 21, 1); *τὸ δὲ οἶον ἀνδρεία ἢ ταυτότης* Plot. I 2, 7, 5 devient *ἡ δὲ ἀνδρεία ἢ ταυτότης* (p. 21, 7).

On aura remarqué plus haut (p. 293 et n. 50), à propos du *νοῦς*, l’expression *ὅς ἐστι παράδειγμα πάντων* (Anon. 114, 18s.), en tant, manifestement, qu’il contient comme ses pensées (*νοήσεις*) les *νοητά*, modèles de toutes choses: ce qui, comme je disais, ne peut s’entendre que de l’Intellect divin. D’où, chez certains, l’opinion que les vertus *paradigmatiques* ne sont plus vertus de l’homme, mais de Dieu – opinion qui pouvait se fonder sur un passage de Porphyre lui-même, Sent. 32 § 7 (22, 13s.): *ὁ δὲ κατὰ τὰς παραδειγματικὰς (ἐνεργῶν) θεῶν πατήρ*<sup>56</sup>.

symbolique, donc inadéquate, de réalités ineffables, cf. Westerink, Index à Damasc. in *Phil.* p. 132.

<sup>54</sup> Cf. O. Schissel von Fleschenberg, *Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade*, Texte und Forsch. z. byz.-neugriech. Philol., no. 8 (Athènes 1928) et surtout W. Theiler, c. r. de cet ouvrage *Gnomon* 5 (1929) 310–317, en particulier 310–312.

<sup>55</sup> Cf. aussi I 2, 6, 13 *διττὴ δὲ ἑκατέρω* (sc. *σοφία* et *φρόνησις*), *ἡ μὲν ἐν νῶ οὔσα, ἡ δὲ ἐν ψυχῇ· καὶ ἐκεῖ μὲν οὐκ ἀρετὴ, ἐν δὲ ψυχῇ ἀρετὴ· ἐκεῖ οὖν τί; ἐνεργεῖα αὐτοῦ* (sc. *τοῦ νοῦ*) *καὶ ὁ ἐστίν* (son être même) *· ἐνταῦθα δὲ τὸ ἐν ἄλλῳ, ἐκεῖθεν ἀρετὴ*.

<sup>56</sup> En distinction du *σπουδαῖος* (vertus politiques), du *δαιμόσιος ἄνθρωπος* (vertus catharti-

Quoi qu'il en soit, nous trouvons cette doctrine chez Macrobe, in somn. Scip. I 8, 10 (doctrine attribuée à Plotin, libro de virtutibus I 8, 5): *quartae sunt quae in ipsa divina mente consistunt, quam diximus νοῦν vocari, a quarum exemplo reliquae omnes per ordinem defluunt. nam si rerum aliarum, multo magis virtutum ideas in mente credendum est.* Nous la trouvons chez Marinos, V. Procl. 152, 11s. (les six premiers degrés allant des φυσικαί aux θεουργικαί): τὰς δὲ ἔτι ἀνωτέρω τούτων σιωπήσαντες, ὡς καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων ἤδη τεταγμένας. D'autres fois, les vertus paradigmatiques sont simplement omises: ainsi dans les trois listes parallèles des βαθμοί du γινῶναι ἑαυτόν (ou ἑαυτοὺς ἐνεργοῦντας) Olympiod. in Alc. 7–8 (A) = 172, 6ss. (B) = 176, 6ss. (C), sc. πολιτικῶς καθαρτικῶς θεωρητικῶς ἐνθουσιαστικῶς (A) ou πολ. καθ. θεωρ. θεολογικῶς ἐνθουσιαστικῶς (B) ou πολ. καθ. θεωρ. θεολογικῶς θεουργικῶς (C).

D'autres fois enfin, les vertus paradigmatiques sont confondues avec les vertus hiératiques, nommées aussi théurgiques (Marin. V. Procl. 152, 11; 165, 7). Celles-ci, comme le nom même l'indique, consistent à obtenir une union directe avec le Divin, non plus par une ascension philosophique, mais par des cérémonies secrètes qui font apparaître les dieux au fidèle, après qu'il a été mis dans un état propice de transe ou d'enthousiasme qui le rend réceptif: «Nous disons que souvent même le Divin s'approche de l'inférieur, non pas que le Divin s'éloigne de son propre siège, mais en ce que, tout en demeurant en lui-même, il est imaginé s'approchant à cause de la réceptivité du participant: de fait, dans les évocations (κλήσεις) et visions face à face (αὐτοψίαις) le Divin paraît de quelque façon s'approcher de nous, dès là que nous sommes tendus vers lui (ἡμῶν ἐπανατεινομένων ἐπ' αὐτό)», Procl. in Alc. 92, 3–8. «Mais puisque, comme j'ai dit, en raison de ses recherches sur ces théologies (orphique et chaldaïque), il (Proclus) s'était procuré, plus grande encore et plus parfaite, la vertu théurgique, et ne s'était plus arrêté à la seule vertu théorétique ni ne vivait selon l'une seulement des deux propriétés qui caractérisent le Divin en se bornant à contempler les êtres supérieurs et à tendre vers eux, désormais il commença aussi de donner ses soins à l'autre propriété<sup>57</sup>, au moyen de certains rites en vérité plus divins, et non selon ceux qu'on a plus haut décrits, qui concernent les cultes civiques<sup>58</sup>: il fit usage en effet des

---

ques), du θεός (homme-dieu: vertus théorétiques). Sur les différences d'avec Plotin, cf. Theiler l. c.

<sup>57</sup> Cf. Hierocl., *In aur. carm.* 26 (p. 482 Mullach, FGP I) τοῦ δὲ πρακτικοῦ δύο θῶμεν εἶδη, πολιτικὸν καὶ τελεστικόν, τὸ μὲν διὰ τῶν ἀρετῶν ἀποκαθαίρον ἡμᾶς, τὸ δὲ διὰ τῶν ἱερῶν μεθόδων τὰς ὕλικὰς φαντασίας ἀποτέμνον, Proc. in Alc. 174, 8ss. τριττὴ δὲ ἐστὶν ἡ ἀληθινὴ κάθαρσις τῆς ψυχῆς, ἡ μὲν διὰ τελεστικῆς ..., ἡ δὲ διὰ φιλοσοφίας ..., ἡ δὲ διὰ τῆς ἐπιστήμης ... (175, 15ss.) ἡ μὲν οὖν κάθαρσις ... ἔοικε ταῖς τελεστικαῖς καθάρσεσι ταῖς πρὸ τῶν ἔργων τῶν ἱερῶν ἀπολνούσαις ἡμᾶς τῶν μiasμάτων πάντων ὧν ἐκ τῆς γενέσεως ἐπισυρόμεθα καὶ παρασκευαζούσαις πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ μετουσίαν – avec cette différence que les deux méthodes διὰ φιλοσοφίας ~ διὰ τελεστικῆς sont distinguées chez Marinos non pas relativement à la cathartique, mais touchant l'union au Divin.

<sup>58</sup> οὐ κατὰ τὸν ἔμπροσθεν εἰρημένον τρόπον 165, 11. Il ne s'agit pas des vertus politiques, mais de la piété cultuelle de Proclus qui célébrait les cérémonies des dieux de tous les peuples,

recettes propres aux Chaldéens, unions intimes (*συστάσει*), colloques (*ἐντυχίαις*), divines et inénarrables roues magiques (*στροφάλους*)», Marin. V. Procl. 28, p. 165, 5-13.

Or, que les vertus hiératiques ou théurgiques ainsi définies aient été confondues avec les vertus paradigmaticques, on en a la preuve par la liste des *βαθμοί* en Olympiodore in *Phaed.* 46, 6ss. (après les vertus théorétiques): «Outre celles-ci (les théorétiques), Plotin veut qu'il y ait encore un autre degré de vertus, la vertu des paradigmes (= les Intelligibles): de fait, il y a aussi des vertus paradigmaticques. Car, de même que notre œil est d'abord éclairé par la lumière du soleil et dans ce cas, en tant qu'illuminé, est autre que ce qui l'éclaire, mais ensuite s'unit de quelque façon et s'attache (au soleil) et devient pour ainsi dire un (avec lui) et 'héliiforme' (*καὶ οἶον ἐν καὶ ἡλιοειδὲς γίνεται*), de même notre âme aussi est d'abord illuminée par l'intellect et dans ce cas agit selon les vertus théorétiques<sup>59</sup>, mais ensuite elle devient pour ainsi dire ce qui l'illumine (*οἶον ὅπερ τὸ ἐλλάμπον γίνεται*) et elle agit à la façon de l'Un (*ἐνοειδῶς ἐνεργεῖ*) selon les vertus paradigmaticques. Or, si c'est l'œuvre de la philosophie de nous faire devenir intellect, c'est l'œuvre de la théurgie de nous faire devenir un avec les Intelligibles, en sorte que nous agissions à la façon des paradigmes (*θεουργίας δὲ ἐνώσαι ἡμᾶς τοῖς νοητοῖς, ὡς ἐνεργεῖν παραδειγματικῶς*).» La même confusion se retrouve chez un auteur tardif, Eustratius (XIe/XIIe s.), in E. N. (Comm. in Aristot. XX) p. 109, 14 *πολλὰ γένη ἀρετῆς εἰσηγον οἱ παλαιοί· πολιτικὴν, καθαρτικὴν, νοεράν (= θεωρητικὴν), καὶ τὴν παραδειγματικὴν τὴν καὶ θεουργικὴν*.

Maintenant il apparaît clairement que si, pour les vertus suprêmes, les paradigmaticques ou théurgiques, il faut faire appel à la *θεουργία*, on quitte, comme le marquent expressément Marinos et Olympiodore, l'ordre de la philosophie pour un autre ordre. Le *Philèbe*, dernier dialogue dans la série des *Prolegomena* appartient donc encore aux vertus théorétiques: il en exprime le sommet, l'union, *par la contemplation*, au Bien-Un<sup>60</sup>.

cf. 161, 11ss. *καὶ γὰρ ... ἔλεγεν ὅτι τὸν φιλόσοφον προσήκει οὐ μιᾶς τινος πόλεως οὐδὲ τῶν παρ' ἐνόις πατρίων εἶναι θεραπευτήν, κοινῇ δὲ τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην*.

<sup>59</sup> Qui impliquent que le sujet est distant de l'objet, Anon. in *Phaed.* 114, 17 *τὸ γὰρ θεωρεῖν σὺν ἀποστάσει γίνεται*.

<sup>60</sup> C'est ce qui est confirmé au surplus par ce fait que l'*in Phil.* de Damascius ne contient pas une seule allusion à la *θεουργία* ou à l'*ἱερατική* (ces mots mêmes n'y paraissent pas), bien que, s'il faut en croire Olympiodore in *Alc.* 4, 15ss. (*ὁ δὲ Δαμάσκιος ἀκριβέστερον καὶ ἀληθέστερον παραδίδουσι τὸν σκοπὸν κτλ.*), et ce qui d'ailleurs va de soi, Damascius n'ignorât pas la doctrine des *βαθμοί*. Dans la classification et hiérarchie des modes de connaissance, in *Phil.* 225, Damascius s'arrête, comme au sommet le plus haut, à la *γνώσις τῶν ἀπλῶν* 225, 27ss.: *ἡ τῶν λογικῶς ἀντοπτουσῶν τὰ ὄντα κατὰ «τὸ καθαρὸν τῆς φρονήσεως» ἢ τῶν νοερῶν φωτὶ καταλαμπομένων καὶ οὕτως εὐθυβολουσῶν πρὸς τὰ ὄντα*. Or ceci est du ressort de *ἡ περὶ τὰ ἀνυπόθετα τῶν καθόλου γνώσις, ὅπερ ἡ διαλεκτικὴ μάλιστα πάντων ἀσπάζεται* (225, 21-23).