

Ancient Readings of Plato's *Phaedo*

Edited by

Sylvain Delcomminette

Pieter d'Hoine

Marc-Antoine Gavray



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Contents

List of Contributors VII

Introduction 1

Sylvain Delcomminette, Pieter d'Hoine and Marc-Antoine Gavray

Aristote et le *Phédon* 17

Sylvain Delcomminette

Strato of Lampsacus as a Reader of Plato's *Phaedo*: His Critique of the Soul's Immortality 37

Han Baltussen

Le *Phédon* dans le Stoïcisme hellénistique et post-hellénistique 63

Francesca Alesse

Sextus, the Number Two and the *Phaedo* 90

Lorenzo Corti

Plutarch's Reception of Plato's *Phaedo* 107

Geert Roskam

The *Phaedo* in Numenian Allegorical Interpretation 134

Harold Tarrant

Plotin lecteur du *Phédon*: l'âme et la vie en IV 7 [2] 11 154

Riccardo Chiaradonna

Syrianus and the *Phaedo* 173

Pieter d'Hoine

Damascius, Olympiodore et Proclus sur les attributs « divin » (θεῖον) et « intelligible » (νοητόν) en *Phédon* 80a10–b1 dans l'argument dit « de la similitude » 212

Alain Lernoùld

From 'Immortal' to 'Imperishable': Damascius on the Final Argument in Plato's *Phaedo* 240

Sebastian Gertz

La théorie de l'âme-harmonie chez les commentateurs anciens 256

Franco Trabattoni

« Nombreux sont les porteurs de thyrses, mais rares les Bacchants ».

Olympiodore et Damascius sur le *Phédon* 270

Bram Demulder et Gerd Van Riel

Au terme d'une tradition: Simplicius, lecteur du *Phédon* 293

Marc-Antoine Gavray

Bibliography 311

Index locorum 336

Index nominum 357

Index rerum 360

Plotin lecteur du *Phédon*: l'âme et la vie en IV 7 [2] 11

Riccardo Chiaradonna

1 Plotin comme exégète de Platon

Platon est partout dans les *Ennéades* et le *Phédon* compte parmi les dialogues les plus présents. L'*Index Fontium* dans l'édition Henry-Schwyzler comprend environ 100 lieux où l'on peut déceler la présence du *Phédon*. Mais la liste est partielle¹. Plotin incorpore ses sources de manière souvent implicite: un texte de Platon peut donc être à l'arrière-plan d'un passage plotinien, sans qu'il y ait de parallèle littéral précis. On peut aussi élargir la liste des citations littérales dressée par les éditeurs. Ainsi une contribution récente a montré combien le *Timée* était plus présent chez Plotin que la liste (déjà imposante) des passages parallèles dans l'édition Henry-Schwyzler ne pouvait le suggérer². Denis O'Brien a fort bien décrit cette situation: «*to try to list the 'conceptual' citations to be found in the pages of the Enneads would be an endless task. One might almost just as well reprint the text entire*»³.

L'interprète se trouve donc confronté au problème de l'abondance. Il est évident que Platon est la source d'inspiration fondamentale de Plotin et que sa philosophie se construit en grande partie comme une exégèse de Platon. Cependant, si on ne s'arrête pas à ce constat un peu superficiel, on voit que la situation est plus complexe. Le cas du *Timée* est révélateur. Ce dialogue est omniprésent dans les *Ennéades*, mais cela n'empêche pas que sa réception soit très sélective⁴. Plotin passe sous silence des sections entières de l'ouvrage (par exemple, la section sur les triangles atomiques), alors que d'autres sections

1 Voir P. Henry – H.-R. Schwyzler (eds.), *Plotini Opera*, t. III, Oxford: Clarendon Press, 1982, 351–352.

2 Cf. E. Gritti – C. Riedweg, 'Echi dal *Timeo* nelle aporie sull'impassibilità dell'anima in *Enneadi* III 6, 1–5. Frutti di una *synousia* plotiniana', *Elenchos* 31, 2010, 123–150.

3 D. O'Brien, 'Immortal and Necessary Being in Plato and in Plotinus', in: J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven: Leuven University Press, 1997, 39–103: 58.

4 Je synthétise ici brièvement le contenu de R. Chiaradonna, 'Plotinus' Metaphorical Reading of the *Timaeus*: Soul, Mathematics, Providence', in: P. d'Hoine – G. Van Riel (eds.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven: Leuven University Press, 2014, 187–210.

ont une position centrale dans sa lecture et se trouvent très souvent citées ou paraphrasées (par exemple, la section sur l'intelligible comme un vivant parfait)⁵. D'autres passages sont interprétés de manière métaphorique. De cette manière, Plotin peut citer le *Timée* pour défendre une position très différente par rapport (et même opposée) à sa source: c'est ce qu'on voit dans la lecture plotinienne du démiurge, car Plotin en vient à refuser le modèle artisanal de causalité pour les intelligibles (VI 7 [38] 1–2). Tout cela n'arrive pas par hasard, car les choix exégétiques de Plotin correspondent à des choix doctrinaux précis sur lesquels se fonde sa lecture de Platon (la version du platonisme qu'il défend). Lorsqu'on aborde le dossier «Platon source de Plotin», il faut donc distinguer deux aspects: d'un côté, la présence d'un dialogue dans les *Ennéades*; de l'autre côté, l'usage que Plotin fait de sa source. Ce n'est qu'en abordant ce dernier aspect que l'on peut vraiment reconstruire la lecture plotinienne et comprendre sa signification philosophique. Dans cette contribution, je me bornerai à commenter un seul passage, qui me paraît cependant très significatif pour reconstruire l'attitude de Plotin à l'égard du *Phédon*, soit la lecture qu'il donne de la dernière preuve de l'immortalité de l'âme en IV 7 [2] 11. L'intérêt de ce texte réside dans le fait même qu'il se trouve dans un des tout premiers traités de Plotin. Il s'agit d'un écrit scolastique où Plotin dépend largement de discussions traditionnelles et qui a peu à voir avec les grands ouvrages de la maturité⁶. Comme on le verra, même ici Plotin est tout sauf un paraphraste neutre de Platon. Même ici on retrouve (bien que de manière schématique et condensée) les aspects les plus typiques de sa métaphysique et de son rapport avec la tradition plus ancienne: c'est ce cadre théorique qui explique ses choix exégétiques et ses corrections par rapport à Platon.

2 L'âme et le feu

Le traité IV 7 [2] Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς porte sur l'incorporalité de l'âme et sur son immortalité. Plotin consacre de longues sections à réfuter les thèses rivales et «corporalistes» pour proposer, dans la section finale, un exposé de sa doctrine sur le sujet. Le *Phédon* y occupe une position centrale. Dans le chapitre 8⁴, Plotin aborde la thèse de l'âme-harmonie, à propos de laquelle il présente

5 Platon, *Tim.* 31b. Cf. Plotin, *Enn.* VI 2 [43] 21.57–58; 22.1–3; VI 6 [34] 7.16–17; 15.8–9; 17.39; VI 7 [38] 8.31; 12.3; 36.12.

6 Ce traité a fait l'objet de nombreuses recherches récentes: voir par exemple les articles réunis dans R. Chiaradonna (ed.), *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli: Bibliopolis, 2005.

une série d'arguments critiques qui se fondent en partie sur la section correspondante du *Phédon* (*Phd.* 85e–86e; 92e–94e)⁷. Le *Phédon* revient dans la *pars construens* du traité, lorsque Plotin argumente en faveur de l'immortalité de l'âme. Le dialogue est à l'arrière-plan de toute la section, mais les allusions sont particulièrement claires dans les chapitres 11–12, lorsque Plotin paraphrase trois des quatre preuves qui y sont fournies⁸. L'ordre est cependant différent et Plotin combine les preuves du *Phédon* avec l'argument du *Phèdre* sur le rapport entre l'âme et le mouvement. Le dernier argument du *Phédon*, qui souligne le lien essentiel entre l'âme et la vie, ouvre ainsi la discussion (11.3–18 ~ *Phd.* 105b–e). Il est suivi par la preuve issue du *Phèdre* et fondée sur le rapport entre l'âme et le mouvement (12.4–8 ~ *Phdr.* 245c). Ensuite, Plotin présente brièvement l'argument de la réminiscence (12.8–11 ~ *Phd.* 72e–73a) et, en dernier lieu, l'argument sur la nature simple de l'âme (12.10–20 ~ *Phd.* 78b–c; 80a).

La dernière preuve du *Phédon* joue un rôle clé dans cette section. C'est donc sur cette preuve que se concentrera notre discussion. Denis O'Brien a déjà abordé ce dossier de façon magistrale et notre analyse est fort redevable à son travail⁹. L'argument de Plotin s'ouvre par l'énonciation lapidaire de la thèse qu'il va montrer dans les lignes qui suivent: l'âme est une chose telle que la vie lui est présente « d'elle-même » et ne pourrait donc pas périr (ὃ πάρεστι μὲν ἐξ ἑαυτοῦ ζωή, ἣν οὐχ οἷόν τε ἀπολέσθαι, 11.2–3). Il faut dès lors élucider ce que signifie exactement que l'âme a la vie par elle-même et pourquoi cela implique que cette vie ne puisse pas périr.

On sait que l'argument de Platon est controversé¹⁰. Le rapport de l'âme à la vie est comparé au rapport du feu à la chaleur (c'est un point sur lequel Plotin revient, comme nous le verrons plus loin), de la neige au froid et du trois à l'impair (*Phd.* 103c–104a). Le lien nécessaire entre le feu et la chaleur rend le feu essentiellement chaud: il ne peut donc pas rester ce qu'il est et devenir froid. La même chose est valable pour l'âme, qui est essentiellement vivante et donc immortelle (ἀθάνατος, *Phd.* 105c–e). De ce fait, Platon tire la conséquence très problématique que l'âme est aussi impérissable (ἀνώλεθρος, *Phd.* 106a–e).

7 Voir M. Baltes (+) – C. D'Ancona, 'Plotino, L'immortalità dell'anima. IV 7 [2], 8⁴, in: Chiaradonna (ed.), *Studi sull'anima in Plotino*, 19–58.

8 J.-M. Charrue, *Plotin lecteur de Platon*, Paris: Les Belles Lettres, 1978, 195–204 donne une présentation claire de cette section et des parallèles avec le *Phédon*.

9 Cf. O'Brien, 'Immortal and Necessary Being'.

10 Pour une discussion récente, voir *Platone: Fedone*, a cura di F. Trabattoni, trad. di S. Martinielli Tempesta, Torino: Einaudi, 2012, LXXV–LXXXII, qui discute également les principales interprétations.

Dès l'antiquité, cette conséquence fut contestée et le Péripatéticien Straton de Lampsaque formula une objection souvent reprise par les interprètes : l'âme est immortelle tant qu'elle existe (ἡ ψυχὴ, ἔστ' ἄν ᾗ, ἀθάνατος), mais cela n'implique pas qu'elle soit impérissable¹¹. Dans les lignes 9.13–14, Plotin paraphrase librement le *Phédon* en spécifiant que ce qui est divin et bienheureux est « vivant par soi et étant par soi » (τὸ θεῖον ἅπαν καὶ τὸ μακάριον ἰδρῦσθαι δεῖ ζῶν παρ' αὐτοῦ καὶ ὄν παρ' αὐτοῦ)¹². Comme l'a montré O'Brien, Plotin semble compléter ainsi le dernier argument du *Phédon* (en répondant implicitement à Straton) : car l'âme pour Plotin n'est pas seulement essentiellement vivante, mais elle est aussi essentiellement existante. Par conséquent, l'âme est immortelle *et impérissable* (ἀνώλεθρος καὶ ἀθάνατος : 9.11)¹³. Cependant, le contexte n'est pas encore tout à fait identique au *Phédon*, car Plotin explique dans ces lignes quelle est la nature de l'être intelligible et divin dont l'âme fait partie (10.1–2)¹⁴. Une telle

11 Cf. Damascius, *In Phd.* 1 431–443 = Straton, fr. 80 Sharples : voir R.W. Sharples, 'Strato of Lampsacus: The Sources, Texts and Translations', in : M.L. Desclos – W.W. Fortenbaugh (eds.), *Strato of Lampsacus: Text, Translation, and Discussion*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2011, 5–229, 171–175.

12 Je suis l'*editio maior* de Henry et Schwyzer en écrivant αὐτοῦ avec un esprit doux ; la normalisation αὐτοῦ dans l'*editio minor* n'est pas nécessaire : voir O'Brien, 'Immortal and Necessary Being', 60.

13 Voir O'Brien, 'Immortal and Necessary Being', 57–59.

14 Voir O'Brien, 'Immortal and Necessary Being', 57 n. 73. Il s'agit un point central dans toute cette section : Plotin défend l'immortalité de l'âme en présentant sa nature comme celle d'un être intelligible. De cette manière, la distinction entre les niveaux de l'intelligible (l'Intellect et l'âme) est passée sous silence, ce qui n'est nullement un cas isolé dans les *Ennéades* : voir, à ce propos, l'étude classique de H. Blumenthal, 'Nous and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation', in : *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma : Accademia dei Lincei, 1974, 203–219. La question se pose cependant de comprendre comment l'âme peut, en même temps, être un être par soi et un être dérivé, en tant qu'elle dépend des principes supérieurs dans la hiérarchie métaphysique (l'Intellect et l'Un). O'Brien, 'Immortal and Necessary Being', 43–54 aborde ce problème. Il suggère que les deux aspects ne sont pas incompatibles, car la structure de la causalité plotinienne, selon les deux mouvements complémentaires de la procession et de la conversion, permet de concevoir l'existence de l'âme comme étant en même temps dérivée des principes supérieurs et causée par l'âme elle-même. La question est évidemment très complexe et ne peut pas être abordée dans cet article. Comme le montrent les lignes 1V 7 [2] 9.18–21 et 11.7–11, Plotin caractérise l'être « par soi » de l'âme/intelligible en opposition à l'être des corps et de leurs qualités (la couleur blanche, la chaleur du feu). Bref : Plotin oppose l'être par soi de l'âme à tout ce qui est sensible et matériel (et, en tant que matériel, mortel et périssable). Quand, en effet, Plotin se concentre sur l'opposition entre le domaine du sensible et le domaine de l'intelligible, la distinction entre les différents niveaux des

réalité est un être «par soi»: l'être est donc interne à sa nature. Par conséquent, ce qui est intelligible ne pourra pas tantôt être, tantôt ne pas être (9.18), et il se distinguera des qualités comme le blanc, qui n'ont pas l'être dans leur nature propre (9.20–21)¹⁵. L'association «vivant par soi et étant par soi» relève de ce contexte, c'est-à-dire de l'explication générale des caractères propres de l'intelligible, auquel l'âme appartient. Le lien entre cette doctrine et la preuve du *Phédon* reste encore implicite dans ce chapitre, mais il s'éclaircit un peu plus loin quand, dans le chapitre 11, Plotin reprend la preuve de Platon.

Pour montrer que l'âme est immortelle et impérissable, Plotin compare d'abord, comme l'avait fait Platon, la relation âme/vie à la relation feu/chaleur:

En effet, comment pourrait-elle périr, n'étant pas adventice ni encore comme la chaleur est présente au feu? Je veux dire, non pas que la chaleur est présente au feu comme une chose adventice, mais qu'elle s'y trouve, sinon dans le feu, du moins dans la matière sous-jacente au feu. Par cette dernière, en effet, le feu est aussi dissous. Mais l'âme ne possède pas la vie de manière telle qu'une matière, en existant, serait sous-jacente, et qu'une vie, en survenant à elle, rendrait l'âme manifeste.¹⁶

PLOTIN, *Enn.* IV 7 [2] 11.3–9

Platon ne signale aucune différence entre la manière dont la chaleur est présente dans le feu et la manière dont la vie est présente dans l'âme (cf. *Phd.* 105d). Plotin voit les choses de manière différente. D'abord, il pose la relation entre

principes métaphysiques passe souvent au second plan (l'exemple le plus célèbre de cette situation étant le traité bipartite VI 4–5 [22–23]). La section finale de IV 7 [2] présente une situation analogue et il est inévitable de constater qu'il y a une certaine tension entre ces sections plotiniennes et les textes où l'effort de distinguer l'âme par rapport à l'Intellect amène Plotin à souligner de manière très nette la différence entre les deux niveaux (voir par exemple III 7 [45] 11, le célèbre chapitre sur la genèse du temps). Ce dossier a récemment été abordé par F. Karfik, 'Le temps et l'âme chez Plotin: À propos des *Ennéades* VI 5 [23], 11; IV 4 [28], 15–16; III 7 [45], 11', *Elenchos* 33, 2012, 227–258.

15 Un parallèle assez précis de cet argument se trouve dans VI 3 [44] 6.

16 πῶς γὰρ οὐκ ἐπίκτητόν γε οὖσαν οὐδ' αὖ οὕτως ἔχουσαν, ὡς τῷ πυρὶ ἢ θερμότης πάρεστι; Λέγω δὲ οὐχ ὡς ἐπακτόν ἢ θερμότης τῷ πυρὶ, ἀλλ' ὅτι, εἰ καὶ μὴ τῷ πυρὶ, ἀλλὰ τῇ ὑποκειμένη τῷ πυρὶ ὕλη. Ταύτη γὰρ καὶ διαλύεται τὸ πῦρ. Ἡ δὲ ψυχὴ οὐχ οὕτω τὴν ζωὴν ἔχει, ὡς ὕλην μὲν οὖσαν ὑποκείσθαι, ζωὴν δὲ ἐπ' αὐτῇ γενομένην τὴν ψυχὴν ἀποδείξει. Je cite, avec plusieurs modifications, la traduction de Plotin: *Traité 2* (IV, 7), Introduction, traduction, commentaires et notes par A. Longo, Paris: Cerf, 2009. Je me sépare de Longo surtout en ce qui concerne l'interprétation de IV 7 [2] 11.7–9 ('H δὲ ψυχὴ [...] ἀποδείξει): voir *infra*.

quelque chose d'adventice (*ἐπακτόν*) et son sujet (on pourrait dire : son sujet d'inhérence), à quoi cette chose survient (*scil. survient de l'extérieur*)¹⁷. Plotin ne donne pas d'exemple, mais on pense à la condition d'un accident transitoire qui survient à la substance. Naturellement, la vie n'est pas présente à l'âme de cette manière. Le deuxième type de relation est intrinsèque et correspond à la manière dont la chaleur est présente dans le feu. Les notions de matière/sujet et d'inhérence mises en œuvre par Plotin dans ces lignes sont redevables à la philosophie péripatéticienne et il est intéressant de rappeler que la chaleur avait, pour les exégètes d'Aristote, le statut d'une qualité essentielle ou constituante s'agissant du feu (cf. Porphyre, *In Cat.* 95.22–27)¹⁸. Il s'agit donc d'une propriété connaturelle, qui détermine le feu dans sa nature et que, pour cette raison, le feu ne peut pas perdre sans cesser d'exister. C'est pourquoi, dans son traité *Sur la substance et la qualité* (II 6 [17] 3.14–16), Plotin assimile le statut de la chaleur dans le feu au statut de la forme essentielle, en soulignant qu'il ne faut pas le confondre avec le statut d'une qualité extrinsèque.

On pourrait penser que Plotin applique cette même relation à l'âme, en disant que la vie est une propriété intrinsèque et essentielle, connaturelle à l'âme, comme la chaleur est connaturelle au feu. Cependant, il n'en est pas ainsi : Plotin oppose justement l'inhérence de la chaleur dans le feu à l'inhérence de la vie dans l'âme. Il est vrai, en effet, que la chaleur est une propriété connaturelle du feu, mais la chaleur est pourtant une propriété adventice par rapport à la matière (première) qui sert de substrat au feu : Λέγω δὲ οὐχ ὡς ἐπακτόν ἢ θερμότης τῷ πυρί, ἀλλ' ὅτι, εἰ καὶ μὴ τῷ πυρί, ἀλλὰ τῇ ὑποκειμένη τῷ πυρὶ ὕλη (II.5–6). On a donc le schème suivant (que l'on retrouve, de manière très intéressante, dans un fragment du grand commentaire aux *Catégories* de Porphyre)¹⁹ : la chaleur est une qualité adventice par rapport à la matière première. En déterminant ce substrat, la qualité constitue un être physique (le feu) par rapport auquel elle est connaturelle ou essentielle. Ainsi, la chaleur est un constituant essentiel du feu, mais un accident de la matière. Par conséquent, le feu sera essentiellement chaud, mais il ne sera pas impérissable. Il

17 Plotin utilise souvent *ἐπακτόν* dans le sens de « ce qui survient de l'extérieur » : voir, dans ce même traité, 2.13 ; 9.10 ; 8³.12. L'analogie entre le statut de ce qui est *ἐπακτόν* et le statut de l'accident qui survient à la substance peut se fonder sur II 6 [17] 2.30–31 : ὥστε εἶναι τὴν ποιότητα διάθεσιν τινα ἐπὶ ταῖς οὐσίαις ἤδη οὐσαις εἶτ' ἐπακτὴν εἶτ' ἐξ ἀρχῆς συνοῦσαν.

18 Cf. J. Barnes, *Porphyry: Introduction*, Translated, with a Commentary, Oxford : Clarendon Press, 2003, 222–224.

19 Cf. Porphyre *apud* Simplicius, *In Cat.*, 48.1–33 = 55F. Smith ; voir, en particulier, 48.16–26.

peut périr en vertu de la matière dont il est composé (ταύτη γὰρ καὶ διαλύεται τὸ πῦρ, 11.7). L'argument est très condensé mais, selon toute vraisemblance, la raison de ce fait est que la matière du feu peut accueillir les qualités contraires par rapport à celles qui le constituent: par conséquent, le feu (chaud et sec) périt et d'autres éléments s'engendrent. Plotin utilise ainsi de manière très ingénieuse la doctrine aristotélicienne de la transformation réciproque des éléments pour montrer qu'un être sensible, qui est F de manière essentielle, est toujours corruptible en vertu de la matière qui lui sert de sujet.

Plotin refuse de concevoir la structure de l'âme selon ce modèle. C'est pourquoi, dans les lignes 11.7–9, il conteste que la vie soit une qualité inhérente à la matière. Malheureusement, ces lignes ne sont pas claires et l'avis des traducteurs est partagé. Voici le texte imprimé dans les deux éditions de Henry et Schwyzer: Ἡ δὲ ψυχὴ οὐχ οὕτω τὴν ζωὴν ἔχει, ὡς ὕλην μὲν οὖσαν ὑποκείσθαι, ζωὴν δὲ ἐπ' αὐτῇ γενομένην τὴν ψυχὴν ἀποδείξει. La tradition manuscrite est unanime à une (insignifiante) exception près: à la ligne 11.9, on trouve dans la famille x αὐτὴν à la place de αὐτῇ. Les problèmes de traduction portent sur deux points principaux: (i) les sujets des deux verbes à l'infinitif ὑποκείσθαι et ἀποδείξει dans la proposition subordonnée introduite par ὡς; (ii) le sens du participe οὖσαν²⁰. Pour Ficin, le sujet du premier verbe est ὕλην et le sujet du second est ζωὴν. Quant au participe οὖσαν, Ficin semble lui accorder un sens copulatif en le liant (de manière problématique) à ὑποκείσθαι: «*anima vero non sic habet vitam, ut ibi quidem materia sit subiecta, vita vero illi accedens declaret animam*». Parmi les traducteurs plus récents, Igal adopte une interprétation semblable, car il regarde ὕλην comme le sujet de ὑποκείσθαι et accorde au participe οὖσαν un sens proche du copulatif («*exister comme*»), en le liant à ὑποκείσθαι: «*El alma, en cambio, no posee la vida de tal forma que exista una materia como sustrato y que el advenimiento de vida sobre la materia muestre como resultado el alma*». Selon une autre solution, défendue par Harder et adoptée par plusieurs spécialistes, le sujet de ὑποκείσθαι serait plutôt l'âme et οὖσαν aurait un sens copulatif qui, cette fois-ci, s'explique parfaitement, car le participe en vient à être lié non pas à ὑποκείσθαι, mais à ὕλην: «*Die Seele aber hat ihr Leben nicht in dem Sinne dass sie als Stoff zugrundeliegt, dann das Leben in sie kommt und sie damit erst zur Seele macht*»²¹. Tout récemment, Longo a

20 Le verbe ἀποδείκνυμι est utilisé ici dans le sens de « rendre manifeste, amener à la lumière, révéler ». Voir J.H. Sleeman (†) – G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leiden/Leuven: Brill/Leuven University Press, 1980, s.v. ἀποδεικνύμαι b).

21 Cette solution a été reprise dans plusieurs traductions: voir par exemple Armstrong: « *But soul does not have life in this way, as if it (scil. the soul) was underlying matter and life came upon it and made it soul* ».

avancé une troisième hypothèse. Elle corrige ἀποδείξει (« avoir montré ») en ἀποδέξασθαι (« avoir accueilli ») et fait de l'accusatif τὴν ψυχὴν le sujet des deux verbes à l'infinitif; οὖσαν aurait encore une fois un sens copulatif²²: « Mais l'âme ne possède pas la vie de cette manière-ci, comme si l'âme, étant comme matière, était sous-jacente et qu'elle avait reçu une vie qui lui serait survenue ».

Le texte est très obscur et condensé, mais deux éléments, l'un d'ordre grammatical et l'autre d'ordre doctrinal, peuvent aider à l'interpréter. D'un point de vue grammatical, il faut faire attention à la corrélation entre μὲν οὖσαν et δὲ (...) γενομένην, qui suggère de distinguer entre, d'un côté, quelque chose qui existe (en accordant à οὖσαν un sens *existentiel*), qui est – pour ainsi dire – « déjà là » et, de l'autre côté, quelque chose qui lui « survient ». D'un point de vue doctrinal, il est très important de souligner le parallèle entre cet exemple et l'exemple du feu que Plotin vient de mentionner en 11.5–7. Dans cet exemple, le feu est soigneusement distingué de la matière qui lui sert de sujet (et en vertu de laquelle le feu peut périr). En 11.6, Plotin parle, en effet, de τῇ ὑποκειμένη τῷ πυρὶ ὕλη; il ne parle pas du « feu qui est *comme matière* ». Selon son exemple, le feu n'existe tout simplement pas avant que la chaleur ne détermine la matière: il ne se trouve pas d'abord dans un état matériel ou inchoatif, puis dans un état accompli ou formé.

Ce que Plotin conteste, c'est la possibilité d'appliquer ce schème à l'âme, et donc de penser qu'il y ait d'abord une matière sous-jacente, ensuite une qualité (la vie) qui survienne à cette matière et fasse ainsi surgir l'âme comme un composé de matière et de vie. Si cela est vrai, il est raisonnable de regarder la matière comme sujet de ὑποκείσθαι: c'est la solution de Ficin et de Igal, et c'est la solution que nous avons retenue plus haut. Comme nous venons de le noter, cependant, notre accord avec Ficin et Igal n'est que partiel, car à notre avis il faut accorder à οὖσαν un sens existentiel, et non copulatif, et il ne faut donc pas lier οὖσαν à ὑποκείσθαι. Selon notre interprétation, Plotin dit que la matière est un sujet en existant, en étant déjà là. On pourrait traduire μὲν οὖσαν par « en existant *déjà* », en glosant légèrement de manière à faire ressortir clairement la corrélation entre μὲν οὖσαν (une matière qui est déjà là et qui sert de sujet) et δὲ (...) γενομένην (une vie qui survient à la matière préexistante). La traduction de Harder nous semble moins convaincante. D'abord, cette solution introduit une asymétrie entre la traduction de ὕλην μὲν οὖσαν ὑποκείσθαι par « *sie (scil. die Seele) als Stoff zugrundeliegt* » et la traduction de ζῶην δὲ ἐπ' αὐτῇ γενομένην τὴν ψυχὴν ἀποδείξει par « *das Leben in sie kommt und sie damit erst zur Seele mach* ».

22 Selon Longo, *Plotin: Traité 2 (IV, 7)*, 93 n. 13, la corruption a pu être causée par une faute d'ondiale dans une séquence de lettres arrondies.

La corrélation entre $\mu\acute{\epsilon}\nu$ οὐσίαν ὑποκεῖσθαι et δὲ (...) γενομένην (...) ἀποδειξαι suggère bien plutôt que les sujets sont d'un côté la matière, de l'autre côté la vie. Qui plus est, la solution de Harder fait perdre la correspondance avec l'exemple du feu. Comme on vient de le voir, l'analogie vise à montrer que les réalités composées viennent à l'être quand la qualité essentielle détermine la matière et constitue ainsi la chose en question: le composé est donc le *terminus ad quem* de ce processus. Si l'on considère τὴν ψυχὴν comme sujet de ὑποκεῖσθαι, il faut admettre que le composé soit aussi le *terminus a quo* en existant à l'état inchoatif *comme* matière avant que la forme ne survienne à celle-ci. Or cette conclusion semble peu plausible. Si tout cela est vrai, on ne pourra pas non plus accepter l'hypothèse intéressante de Longo. En effet, d'un point de vue grammatical, on voit mal comment τὴν ψυχὴν à la ligne 11.9 pourrait être le sujet des deux verbes à l'infinitif. La correction ἀποδειξαι / ἀποδέξασθαι n'est pas non plus nécessaire, car le texte des mss. ne pose aucun problème et, surtout, donne un meilleur sens que le texte corrigé. Si l'on accepte la traduction de Longo, il faudra supposer encore une fois que l'âme soit présente dès l'origine, comme *terminus a quo*, et qu'elle reçoive ensuite la vie en elle. Comme on vient de le voir, le parallèle entre le feu et l'âme milite contre une telle conclusion.

Pour résumer: Plotin conteste que la vie soit un composé matériel comme le feu et que la vie soit la qualité qui constitue ce composé. On devra donc supposer l'existence d'un troisième type de relation entre l'âme et la vie, car la vie par rapport à l'âme n'est ni une qualité accidentelle ou adventice, ni une qualité essentielle ou connaturelle.

3 L'âme identique à la vie et à l'être

C'est ce que Plotin explique dans les lignes qui suivent, dans lesquelles il suggère que la vie n'est ni un accident de l'âme ni sa différence spécifique, car la vie est plutôt *identique* à l'âme:

En effet, (a) ou bien la vie est essence, et une telle essence vit par elle-même – ce qui est, ce qui fait l'objet précis de notre recherche, l'âme – et ils admettent que ceci est immortel; (b) ou bien ils dissoudront de nouveau ceci aussi en tant que composé, jusqu'au point d'arriver à un immortel qui se meut par lui-même, pour lequel il n'est pas permis d'accueillir un destin de mort; (c) ou bien, disant que la vie est une affection adventice de la matière, ce à partir de quoi cette affection est parvenue à la matière, cela même ils seront obligés d'admettre qu'il est immortel,

puisqu'il ne peut pas recevoir le contraire de ce dont il est porteur. Mais il y a en fait une nature unique qui vit en acte²³.

PLOTIN, *Enn.* IV 7 [2] 11.9–18

Dans ce passage, Plotin présente trois hypothèses (a = 11.9–12); (b = 11.12–14); (c = 11.14–18), dont la première est la position correcte sur le rapport entre l'âme et la vie, alors que les autres sont des hypothèses incomplètes qu'on peut réduire à la première lorsqu'on les développe de manière adéquate. (a) Après avoir contesté que la vie ait par rapport à l'âme le statut soit d'une qualité adventice soit d'une qualité constituante, Plotin souligne que la vie est une essence qui vit en vertu d'elle-même. Elle n'a donc pas besoin d'être inhérente à un substrat pour exister (soit de manière adventice soit de manière essentielle). Bien que les mots ne soient pas les mêmes, on retrouve ici le couple de concepts mentionnés deux chapitres auparavant, soit l'être primaire (en 11.10 le terme οὐσία apparaît deux fois en l'espace d'une ligne) et la vie primaire. En 9.14, Plotin parle du divin qui est ζῶν παρ' αὐτοῦ και ὄν παρ' αὐτοῦ; en 11.10–11, il parle d'une οὐσία παρ' αὐτῆς ζῶσα. Ces deux descriptions désignent en effet, de manière légèrement différente, la même chose, c'est-à-dire une nature qui est l'unité parfaite de l'être et de la vie. Il ne s'agit pas de la vie et de l'être propres de ce qui est sensible et matériel, mais de l'être et de la vie pris en eux-mêmes, que Plotin conçoit comme auto-subsistants et séparés du monde sensible.

Or, cette essence/vie n'est autre chose que l'âme (ὅπερ ἐστίν, ὃ ζητοῦμεν, ἢ ψυχῆ, 11.11) qui, grâce à cette condition, vit par elle-même, alors que les êtres vivants (et animés) ont la vie grâce à elle. Pour Plotin, dire que l'âme est « vivante par elle-même » ne veut donc pas dire que l'âme est essentiellement vivante: son argument suggère plutôt que l'âme « vit par elle-même » en tant qu'elle est une essence identique à la vie²⁴. Or, cette essence/vie, qui est l'âme,

23 "Ἡ γὰρ οὐσία ἐστίν ἢ ζῶη, και ἔστιν οὐσία ἢ τοιαύτη παρ' αὐτῆς ζῶσα—ὅπερ ἐστίν, ὃ ζητοῦμεν, ἢ ψυχῆ—και τοῦτο ἀθάνατον ὁμολογοῦσιν, ἢ ἀναλύσουσιν ὡς σύνθετον και τοῦτο πάλιν, ἕως ἂν εἰς ἀθάνατον ἔλθωσι παρ' αὐτοῦ κινούμενον, ᾧ μὴ θέμις θανάτου μοῖραν δέχεσθαι. Ἡ πάθος ἐπακτὸν τῇ ὕλῃ λέγοντες τὴν ζῶην, παρ' ὅτου τοῦτο τὸ πάθος ἐλήλυθεν εἰς τὴν ὕλην, αὐτὸ ἐκεῖνο ἀναγκασθήσονται ὁμολογεῖν ἀθάνατον εἶναι, ἄδεκτον ὄν τοῦ ἐναντίου ᾧ ἐπιφέρει. Ἀλλὰ γὰρ ἐστὶ μία φύσις ἐνεργεῖα ζῶσα. Trad. Longo, modifiée.

24 Ce chapitre est reproduit comme *Baustein* 158.2 dans le volume VI.1 du recueil *Der Platonismus in der Antike* édité par Matthias Baltes (voir H. Dörrie (†) – M. Baltes, *Von der « Seele » als der Ursache aller sinnvollen Abläufe* [Der Platonismus in der Antike 6/1], Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2002, 60–63; commentaire aux pages 257–258). L'intitulée de la section 158 est *Die Seele ist mit dem Leben identisch* et correspond parfaitement à la thèse défendue par Plotin. On peut se demander si Plotin tirait cet argu-

ne peut qu'être immortelle. On a ainsi une sorte de preuve ontologique. L'âme, dans sa nature, implique de manière indissoluble, jusqu'à s'identifier avec eux, l'être et la vie. Bref: dire que la vie est présente dans l'âme signifie, aux yeux de Plotin, que, dans l'âme, l'être et la vie s'identifient. Une fois cela reconnu, on ne peut que reconnaître l'âme comme un être immortel et impérissable, parce qu'elle ne peut cesser d'être et de vivre. La preuve de Plotin se concentre ainsi sur le type de substance (intelligible) qu'est l'âme et sur la manière distinctive dont les prédicats de l'âme lui appartiennent (c'est-à-dire en s'identifiant parfaitement à sa nature). L'âme est donc une substance identique à la vie et pour laquelle la vie n'est autre chose que l'être (et vice versa). Un objet de ce type ne saurait se trouver dans notre monde sensible et corporel, car la matière l'empêche; mais, comme nous le verrons plus loin, pour Plotin il est impossible d'expliquer le monde sensible sans postuler un tel principe.

Plotin reviendra sur ce sujet dans un ouvrage plus tardif, la deuxième section du traité *Sur les genres de l'être* (VI 2 [43]). À nouveau, il conteste la possibilité que l'âme soit un composé et, de manière parallèle à IV 7 [2] 11, il rejette pour l'âme soit la composition d'un accident et de la substance (par exemple,

ment d'une source plus ancienne. Le premier texte dans cette section du *Platonismus* est, en effet, un passage du Pseudo-Plutarque, *Parsne an facultas animi sit vita passiva* 5, 62.25–63.8 Ziegler-Pohlenz, qui présente un argument fort semblable à celui de Plotin, par exemple dans la fusion entre la dernière preuve du *Phédon* et la preuve du *Phèdre* (ἔχουσα γὰρ ζωὴν, μᾶλλον δ' οὐσα ζωὴ, κινεῖται καθ' ἑαυτήν); de même, l'usage de notions aristotéliennes, et notamment de la notion de l'ἐνέργεια, apparente ce texte à Plotin de manière frappante (voir IV 7 [2] 11.18). Selon Baltes (254), le Pseudo-Plutarque serait le premier Platonicien qui défend la thèse de l'identité entre l'âme et la vie. Cependant, ce texte est probablement tardif: dans son recueil des fragments de Plutarque, F.H. Sandbach (*Plutarch: Moralia. xv: Fragments*, edited and translated, Cambridge (MA): Harvard University Press/London: Heinemann, 1969, 34) le caractérise ainsi: «*a competent and methodical academic exercise, whose author makes no attempt to render palatable the severity of his logic. Nothing in Plutarch's surviving works remotely resembles it. It clearly belongs to the time of the revived Aristotelianism, and I should guess to the third or fourth century A.D.*» Plus qu'une source de IV 7 [2] 11, ce texte pourrait donc être un document de sa postérité. Il est vrai qu'Alexandre d'Aphrodise semble connaître et rejeter la doctrine de l'identité entre l'âme et la vie (*Quaest.* II 8, 54.15 Bruns: ἔτι οὐκ ἔστι ταῦτόν ψυχῆ καὶ ζωῆ) et il est très probable que Plotin incorporait des interprétations du *Phédon* déjà existantes. On peut bien penser que l'interprétation de certains passages (par exemple la mention de αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος en *Phd.* 106d) avait déjà conduit les exégètes à postuler l'identité entre l'âme et la vie. Cela dit, comme nous visons à le montrer dans cet article, la lecture de la dernière preuve par Plotin conduit aux doctrines centrales de sa métaphysique et on ne saurait donc l'expliquer par ses sources éventuelles.

blanc et homme), soit la composition d'une qualité constituante et de son substrat (VI 2 [43] 5.21–26). Les différents aspects qui constituent l'âme sont, en effet, parfaitement unis et interpénétrés, tout en étant différents entre eux. Le parallèle avec IV 7 [2] 11 est frappant: «Il faut que l'être de l'âme soit en elle, comme 'sa source et son principe' (*Phdr.* 245c), ou mieux, qu'il soit tout ce qu'elle est, et donc une vie; en outre, ces deux éléments, être et vie, doivent ne faire qu'un» (VI 2 [43] 6.6–8)²⁵. Il est intéressant de rappeler brièvement la place de la digression sur l'âme et sa vie dans le traité VI 2 [43]. Plotin souligne que nous découvrons ensemble l'être et la vie dans notre âme et que nous les saisissons de façon appropriée quand nous détournons notre pouvoir cognitif du monde corporel (7.2). Il s'agit d'un point capital, qui est aussi sous-jacent à l'argument de IV 7 [2] 11: pour Plotin, l'être et la vie appartiennent au monde intelligible de façon primaire. Ils ne sont donc pas des prédicats du monde sensible, que nous appliquons par analogie à l'intelligible: l'être et la vie sont plutôt des aspects caractéristiques du monde intelligible pris en tant que tel, qui s'appliquent au sensible de manière secondaire et dérivée (voir VI 3 [44] 2.2). C'est en réfléchissant sur ces concepts constitutifs de l'intelligible que nous pouvons découvrir, selon Plotin, les cinq genres suprêmes. Ceux-ci, issus de la lecture plotinienne du *Sophiste*, sont, pour reprendre l'expression heureuse de Pauliina Remes, «*the necessary condition of Intellect's life and act of thinking*»²⁶. Tout cela n'est évidemment pas présent dans IV 7 [2], mais il est très important de noter que la lecture plotinienne de la preuve finale du *Phédon* et son interprétation du rapport entre l'être et la vie dans l'âme s'intègrent dans une conception distinctive du monde intelligible comme unité parfaite et interpénétrée d'être et de vie que Plotin développera de manière approfondie dans les traités plus tardifs et qui constitue l'arrière-plan de sa métaphysique de l'Intellect.

Comme on l'a vu plus haut, les hypothèses (b) et (c) ne sont pas satisfaisantes et se réduisent à l'hypothèse (a). Selon (b), l'âme serait une substance composée. Comme c'est souvent le cas, l'argument est très dense et il faut un peu gloser le texte. Plotin semble suggérer que, si on conçoit l'âme comme vie primaire et comme principe de vie dans les autres choses, et si on conçoit

25 "Ἡ δὲ τοῦτο τὸ εἶναι αὐτῆς ἐντὸς εἶναι ὅσον πηγὴν καὶ ἀρχήν, μᾶλλον δὲ πάντα, ὅσα αὐτῆ· καὶ ζῶην τοίνυν· καὶ συνάμφω ἓν τὸ εἶναι καὶ τὴν ζῶην. Je cite la traduction de *Plotin: Traités 42–44. Sur les genres de l'être, I, II et III*, présentés, traduits et annotés par L. Brisson, Paris: GF-Flammarion, 2008.

26 Voir P. Remes, *Plotinus on Self: The Philosophy of the «We»*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 145.

un tel principe comme une substance composée, il faudra ensuite résoudre ce composé dans ses constituants jusqu'à parvenir à son constituant fondamental lui permettant d'être un principe de vie: or ce constituant fondamental n'est rien d'autre que l'âme immortelle théorisée dans l'hypothèse (a). Il est intéressant de remarquer une nuance dans la présentation. Dans (a), l'âme est une «substance qui vit par elle-même» (11.1–11); dans (b), le constituant fondamental est un être «immortel qui se meut par lui-même» (11.13). Ainsi, la vie est remplacée par le mouvement. L'introduction du mouvement, qui ne joue aucun rôle dans la démonstration finale du *Phédon*, renvoie évidemment à la preuve du *Phdr.* 245c. Ce n'est pas un cas isolé, car dans toute cette section Plotin lit en surimpression les arguments du *Phédon* et l'argument du *Phèdre*: l'âme est donc immortelle et indestructible en tant que principe de vie et principe de mouvement (cf. IV 7 [2] 9.5–12). On pourrait dire que l'âme immortelle est auto-motrice et auto-vivante, alors que les corps mortels dérivent la vie et le mouvement de l'âme. Le deux concepts, par ailleurs, sont presque interchangeables chez Plotin, qui regarde la vie comme l'aspect dynamique des êtres intelligibles et identifie parfois ouvertement la vie intelligible et le mouvement intelligible (VI 2 [43] 7.35–36; VI 7 [38] 9.16). On retrouve donc la situation déjà remarquée dans (a): la défense que Plotin propose de Platon se fonde certes sur l'interprétation des dialogues, mais la manière distinctive dont Plotin interprète les textes de Platon (dans notre cas, le *Phédon* et le *Phèdre*) et les fait interagir entre eux ne peut s'expliquer que dans le cadre de sa métaphysique (on pourrait dire: de sa version du platonisme) qui donne une place capitale à la notion de l'être intelligible comme un vivant pourvu de mouvement.

Selon l'hypothèse (c), la vie n'est pas un être auto-subsistant, mais une simple affection qui survient à la matière (πάθος επακτὸν τῇ ὕλη, IV 7 [2] 11.14). Il s'agit d'une hypothèse semblable à celle mentionnée quelques lignes auparavant, quand Plotin contestait que la vie puisse être une qualité adventice de la matière, comme la chaleur. Hypothèse semblable sans être cependant tout à fait identique: alors qu'en IV 7 [2] 11.8–9, Plotin évoque l'hypothèse que l'âme soit un composé de matière et de vie, comme le feu est un composé de matière et de chaleur, en 11.14–18 il conteste que l'âme, *identique à la vie*, puisse être une affection de la matière. Malgré cette différence, l'analogie est très forte, car dans les deux cas la vie en viendrait à être regardée comme une affection inhérente à un substrat matériel. Comme nous l'avons vu plus haut, en 11.9–10 Plotin passe immédiatement de l'hypothèse qu'il rejette (la vie comme différence spécifique d'un être matériel) à l'hypothèse qu'il défend (l'âme est une substance auto-subsistante et identique à la vie). Dans la discussion de (c), il présente la raison de ce passage. Il s'agit d'un type d'argument que Plotin adresse souvent contre les positions matérialistes et qui vise à montrer leur

incohérence²⁷. Dans notre texte, il demande quelle est l'origine de la vie/affection dans la matière et suggère, de manière très rapide, que, pour répondre à cette question, on sera forcé de reconnaître une source d'un ordre différent, qui est immortelle puisqu'elle n'est pas susceptible de recevoir la mort, c'est-à-dire le contraire de ce qu'elle apporte. On reconnaît ici aisément une réminiscence fidèle du *Phédon*. Plotin, en effet, ne fait autre chose que reprendre l'argument de Platon sur l'âme qui est cause de la vie dans les corps où elle est présente (*Phd.* 105c), et qui ne peut pas accueillir la mort, c'est-à-dire le contraire de la vie qu'elle apporte (11.16–17). Il y a cependant à nouveau une nuance, car Plotin explique immédiatement cette conclusion par les mots ἀλλὰ γὰρ ἐστὶ μία φύσις ἐνεργεῖα ζῶσα (11.18). En tant que cause de la vie et immortelle, l'âme est donc identifiée à une « nature unique vivante en acte ». Comme c'est très souvent le cas, Plotin utilise ici le vocabulaire aristotélicien pour gloser Platon. Dans l'usage plotinien, l'expression ἐνεργεῖα ζῶσα est équivalente à l'expression παρ' αὐτῆς ζῶσα en 11.10–11. L'âme est donc « vivante par elle-même » en tant qu'elle « une nature vivante en acte » : cela veut dire que l'âme n'est rien d'autre que vivante ou que, de sa propre nature, l'âme n'est rien d'autre que la réalisation parfaite de la vie. De ce fait, elle peut produire la vie dans les autres choses. Celles-ci ont la vie de manière dérivée, c'est-à-dire par la présence de l'âme, qui est principe de vie (IV 7 [2] 9.12).

4 L'arrière-plan péripatéticien

Pour Aristote aussi, l'âme est un principe de vie : car l'âme est ce qui permet au corps naturel d'être un vivant (*De an.* II 1, 412a19–21; II 2, 413a20–31). De ce point de vue, la position que défend Plotin est parfaitement cohérente avec la philosophie péripatéticienne. Cependant, Plotin conteste que l'âme soit liée dans sa propre nature à un corps vivant : elle ne peut donc être, en elle-même, la forme d'un corps naturel qui possède la vie en puissance (εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος : *De an.* II 1, 412a20–21). L'âme, comme

27 Cette notion de « matérialisme » est en effet très large, car elle comprend les positions philosophiques qui ne reconnaissent pas l'existence de causes essentielles indépendantes des corps pour expliquer les distinctions fondamentales que nous retrouvons dans le monde sensible : dans cette perspective, l'hylémorphisme est pour Plotin une thèse matérialiste. Sur la critique de l'hylémorphisme chez Plotin, voir R. Chiaradonna, 'Hylémorphisme et causalité des intelligibles. Plotin et Alexandre d'Aphrodise', *Les études philosophiques* 3, 2008, 379–397. Les textes de référence sont les traités VI 1 [42] et VI 3 [44] *Sur les genres de l'être*.

nous venons de le voir, est pour Plotin une substance subsistante en elle-même et identique à la vie: dans sa nature, elle ne peut pas se réduire à l'acte d'un composé matériel vivant. De ce point de vue, l'âme-vie plotinienne a un statut semblable au premier moteur d'Aristote: il s'agit d'une substance intelligible dont l'activité n'est autre chose que la vie (voir *Metaph.* Λ 7, 1072b26–28). Mais le premier moteur d'Aristote n'est évidemment pas la cause essentielle qui produit la présence de la vie dans les corps vivants. Pour Aristote, la vie des organismes corporels est plutôt un phénomène primitif²⁸ et l'âme, en tant que forme hylémorphique, est le principe qui explique les fonctions vitales que nous trouvons dans les organismes. Pour Plotin, en revanche, on ne peut pas expliquer le phénomène de la vie si l'on reste dans le domaine des corps et de leurs propriétés. Car l'âme, en tant que forme hylémorphique, ne peut que se réduire à la propriété d'un corps: le simple fait qu'elle soit conçue comme la forme d'un corps vivant impose de tirer une telle conclusion. La distinction entre l'inhérence d'un accident à la substance et la présence de la forme essentielle dans le composé hylémorphique se révèle, de ce point de vue, inadéquate.

On pourrait dire que, pour Plotin, la conception du vivant dans un cadre hylémorphique ne peut qu'amener aux positions défendues, dans l'école péripatéticienne, par Aristoxène et Dicéarque (l'âme n'est qu'un état du corps, son « harmonie »)²⁹. La raison en est que l'âme hylémorphique, sans une fondation intelligible et indépendante des corps, se réduit à une sorte d'épiphénomène du corps; elle est privée de toute réalité propre. Cela peut expliquer, par ailleurs, pourquoi la critique de la doctrine de l'âme-entéléchie dans le chapitre IV 7 [2] 8⁵ est si sommaire et pourquoi Plotin semble ignorer dans ce chapitre les efforts d'Aristote et de ses exégètes pour ne pas réduire l'âme à une simple affection du corps. En effet, Plotin paraît suggérer que l'hylémorphisme implique une corporalisation très grossière de l'âme³⁰. Une telle conclusion est his-

28 Bien qu'à plusieurs égards critiquable (et par ailleurs souvent critiqué), l'article de M. Burnyeat, 'Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)', in: M.C. Nussbaum – A.O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, 1992, 16–26 demeure, à cet égard, fondamental.

29 Sur la position épiphénoméniste de ces disciples d'Aristote, voir l'étude de V. Caston, 'Epiphenomenalisms, Ancient and Modern', *Philosophical Review* 106, 1997, 309–363.

30 Cf. IV 7 [2] 8⁵.5–9: Εἰ μὲν οὖν ἡ παραβέβληται ὡμοίωται, ὡς μορφή ἀνδριάντος πρὸς χαλκόν, καὶ διαιρουμένου τοῦ σώματος συμμερίζεσθαι τὴν ψυχὴν, καὶ ἀποκοπτομένου τινὸς μέρους μετὰ τοῦ ἀποκοπέντος ψυχῆς μόριον εἶναι. Sur ce chapitre, voir l'étude de C. Tornau, 'Plotinus' criticism of Aristotelian Entelechism in *Enn.* IV 7 [2], 8⁵.25–50', in: Chiaradonna (ed.), *Studi sull'anima in Plotino*, 149–179.

toriquement fausse et Plotin était certes tout à fait au courant des efforts pour éviter de telles positions dans la tradition péripatéticienne (et notamment dans la lecture d'Aristote, essentialiste et centrée sur la forme, développée par Alexandre d'Aphrodise)³¹. Pour Plotin, probablement, de tels efforts n'étaient tout simplement pas capables de résoudre le problème fondamental et ils étaient donc voués à l'échec. Selon lui, en effet, sans faire référence à des causes d'ordre extra-physique et incorporelles, l'âme ne peut pas vraiment se distinguer du corps et, par conséquent, la vie demeure inexplicable. Car, en tant que tels, les corps et les formes qui leur sont immanentes sont morts (II 4 [12] 5.16–18; III 8 [30] 2.31–32). Ils n'ont pas en eux le principe de leur vie ou de leur mouvement (comme on vient de le voir, les deux reviennent au même). C'est pourquoi, à ses yeux, les positions matérialistes (dans toutes leurs variantes) sont, en dernière analyse, impossibles à défendre, si l'on reconnaît en même temps l'existence du phénomène de la vie dans le corps. Pour Plotin, la vie dans le corps ne peut que renvoyer à un principe originaire, non corporel, qui n'est pas la vie d'un sujet vivant mais qui s'identifie à la vie en elle-même. C'est cette vie/substance intelligible qui est le principe de la vie secondaire et dérivée que nous voyons dans les corps vivants. Et une telle vie/substance ne peut qu'être immortelle, si on la conçoit de manière adéquate (c'est-à-dire comme une substance dans laquelle l'être et la vie ne font qu'un).

Ce développement n'est pas énoncé dans la discussion, très sommaire, de (c), mais il vient en lumière si nous lisons ces lignes dans un contexte plus large, qui comprend l'ensemble du chapitre et les critiques des positions matérialistes développées dans les chapitres précédents. Un tel contexte renvoie évidemment aux grandes discussions d'Aristote et de sa physique que Plotin développera dans ses traités plus tardifs et que l'on peut voir à l'état inchoatif dans la discussion sommaire et schématique de IV 7 [2] 11. Dans le fond, tout cela n'est qu'un développement du *Phédon*. Plotin, de même que Platon, pense que les corps ne sont pas vivants en eux-mêmes et que la cause de la vie en eux est l'âme : une substance qui vit par elle-même et qui produit la vie dans les corps où elle est présente. Ce qu'on ne pourra pas trouver chez Platon, c'est l'insistance de Plotin sur la nature propre de l'âme et sur la manière dont il faut concevoir sa nature, identique à la vie, pour la distinguer de manière suffisante par rapport aux corps. Bref : ce qu'on ne peut pas trouver chez Platon, c'est la façon distinctive dont Plotin développe la doctrine

31 Cf. M. Rashed, *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin : de Gruyter, 2007.

des causes intelligibles pour expliquer quelle est la structure d'un être incorporel et comment sa manière d'être se distingue précisément de la manière d'être typique des corps³². Pour Plotin, l'âme vit en acte de manière tout à fait différente par rapport à la manière dont le feu sensible est chaud en acte: sa paraphrase de la dernière preuve du *Phédon* se fonde sur ce constat fondamental.

Il est également possible que ce chapitre propose une discussion implicite des arguments formulés contre la dernière preuve dans la tradition péripéticienne. De manière très intéressante, Straton de Lampsaque et Boéthus de Sidon ont probablement adressé la même objection contre la dernière preuve du *Phédon*: pour les deux Péripatéticiens, l'âme, tout en étant une qualité inhérente à un sujet corporel, est essentiellement vivante et donc immortelle dans son essence³³. On ne peut pas dire « l'âme est morte », de même qu'on ne peut pas dire que « le feu est froid »: le prédicat « être mort » est incompatible avec l'âme car, pourrait-on gloser, la vie est la différence spécifique de l'âme. Mais cela n'implique nullement que l'âme soit impérissable: cela implique seulement que l'âme soit essentiellement vivante tant que l'âme existe dans un corps. Pour Straton, même la vie qui se trouve « dans un sujet » ne peut pas accueillir son contraire et être morte: οὐδὲ ἡ ἐν ὑποκειμένῳ ζωὴ τοῦ ἐναντίου δεκτικὴ (Damascius, *In Phd.* II 78 = Fr. 81.1–2 Sharples). Robert Sharples a très bien glosé cet argument:

To say «living creatures die by admitting death» is (...) self-contradictory, for «this living creature is (now) dead» is as self-contradictory as Plato supposes «this soul is now dead» or «this snow is now hot» to be. And on this basis living creatures will be just as immortal as Plato argues their souls to be³⁴.

Dans sa réponse à Straton, Damascius distingue deux types de vie: d'un côté, la vie qui apporte la vie, de l'autre, la vie qui est engendrée par cette vie

32 Pour plus de détails, voir R. Chiaradonna, 'Intelligibles as Causes in Plotinus' Metaphysics: *Enn.* VI 7 [38], in: C. Natali – C. Viano (eds.), *Aitia II: Avec ou sans Aristote. Le débat sur les causes à l'âge hellénistique et impérial*, Leuven: Peeters, 2014, 185–213.

33 Pour Straton, cf. Damascius, *In Phd.*, I, 433 et 442 = fr. 80.8–11 et 33–35 Sharples. Pour Boéthus, voir [Simplicius], *In De an.*, 247.23–26 Hayduck. Sur ces objections, on consulera l'article de F. Trabattoni, 'Boeto di Sidone e l'immortalità dell'anima nel *Fedone*', in: T. Bénatouïl – E. Maffi – F. Trabattoni (eds.), *Plato, Aristotle, or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildesheim: Olms, 2011, 1–15.

34 Cf. Sharples, 'Strato of Lampsacus', 177 n. 1.

primaire et qui est une affection du sujet vivant (πάθος [...] τοῦ ὑποκειμένου)³⁵. L'analogie avec IV 7 [2] 11 est frappante, bien que Plotin ne soit pas mentionné par Damascius (qui paraphrase, en revanche, les arguments de Proclus)³⁶. On a vu, en effet, quelle stratégie adopterait Plotin pour répondre à l'argument de Straton: il est parfaitement vrai qu'un sujet vivant ne peut pas être mort en tant que vivant. Mais un sujet vivant matériel n'est pas autre chose que vivant; il n'est pas identique à la vie. Tout au plus, on peut dire que la vie appartient au vivant de manière essentielle (comme la chaleur appartient au feu). La situation est différente pour l'âme, qui n'a pas de matière: dans l'âme, par conséquent, l'être et la vie ne font qu'un. Tout vivant corporel ne peut pas satisfaire cette condition: la simple présence de la matière l'empêche. Et, comme on l'a vu, pour Plotin on ne pourrait même pas dire que toute vie n'est autre chose que la vie d'un sujet matériel, car sans admettre une cause incorporelle et auto-subsistante, séparée des corps, la vie est inexplicable. À ses yeux, on ne pourra jamais expliquer la présence de la vie dans le corps en faisant de la vie une fonction de la matière.

Il est donc probable que ces sections plotiniennes soient à l'origine des arguments utilisés contre les critiques péripatéticiennes du *Phédon* par les Néoplatoniciens plus tardifs. Que Plotin se soit lui-même confronté à ces objections n'est nullement impossible, car Plotin était très familier avec les débats dans la tradition péripatéticienne. Malheureusement, il ne cite jamais nominativement ses adversaires plus récents, et nous n'avons pas l'ouvrage de Straton pour confronter les textes dans les détails (la situation est beaucoup plus favorable dans le cas d'Alexandre d'Aphrodise). Il faut donc rester dans le domaine des hypothèses, mais l'hypothèse que les critiques de Straton se trouvent à l'arrière-plan de la défense de la dernière preuve du *Phédon* en IV 7 [2] 11 est, me semble-t-il, plutôt bien fondée³⁷. Dans le fond, la manière dont Plotin dis-

35 Sur la postérité des arguments de Straton et leur discussion chez Damascius, voir l'analyse de S. Gertz, *Death and Immortality in Late Neoplatonism: Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo*, Leiden : Brill, 2011, 152–158 avec le compte rendu de G. Chemi dans *Studia Graeco-Arabica* 3, 2013, 283–289; mais aussi les contributions de H. Baltussen et de S. Gertz dans ce volume.

36 Pour une version plus détaillée de cette réponse, cf. Damascius, *In Phd.* I 448.

37 Plotin, en effet, présente ses arguments comme s'il visait à réfuter des adversaires: voir ὁμολογοῦσιν; ἀναλύσουσιν (11.12); ἀναγκασθήσονται ὁμολογεῖν (11.16). etc. Dans d'autres traités, ces références génériques s'expliquent bien comme des allusions à des Péripatéticiens: voir VI 1 [42] 1.28–30; VI 7 [38] 2.14–15. Il serait donc tentant de supposer que Straton et Boéthius, les Péripatéticiens critiques du *Phédon*, se cachent derrière les adversaires anonymes de Plotin en IV 7 [2] 11–12. La prudence est, cependant, nécessaire. Il est probable

tingue l'inhérence de la vie dans l'âme par rapport à l'inhérence de la chaleur dans le feu se comprend très bien comme une réponse à Straton. Une réponse qui vise à sauver Platon en corrigeant un point faible dans sa dernière preuve (l'analogie entre l'âme et le feu) et qui, à son tour, renvoie aux grands thèmes de la métaphysique de Plotin, notamment sa doctrine des intelligibles et de leur manière d'être³⁸.

que Plotin connaissait les critiques de Straton et de Boéthus, et que IV 7 [2] 11 présente sa réponse à ce type d'objections. Il est cependant impossible d'aller plus loin.

- 38 Je tiens à remercier les participants au colloque de Bruxelles pour leurs précieuses remarques. Germana Chemi, Alessandro Linguiti, Stefano Martinelli Tempesta et Walter Lapini ont eu l'amabilité de discuter cette étude avec moi : qu'ils en soient ici remerciés. Un remerciement très vif va à Denis O'Brien, pour sa lecture approfondie et pour ses critiques. Toutes les erreurs sont miennes.