

**Ph. Hoffmann**

## **Le canon de lecture des dialogues dans les écoles néoplatoniciennes de l'Antiquité tardive**

Je voudrais vous proposer un exposé sur le commentaire dans l'Antiquité tardive, et notamment dans les écoles néoplatoniciennes du Ve et VIe siècles. Je crois que, si on n'a pas une claire perception de ce qui est le phénomène du commentaire dans sa dimension sociale, religieuse, philosophique, mais aussi institutionnelle, on ne peut pas comprendre le choix scolaire qui a été proposé par Jamblique et adopté ensuite par l'ensemble de ses successeurs. Le premier point à retenir est que la pensée philosophique de la fin de l'Antiquité – c'est d'ailleurs un trait général depuis l'Antiquité classique, mais un trait qui s'est accentué à l'époque impériale – a une dimension essentiellement exégétique et scolaire. Ces deux termes sont fondamentaux. La philosophie est donc indissociable de l'existence d'écoles dont les statuts juridiques sont, sans doute, différents selon l'origine. À Alexandrie, d'après les documents que nous avons pour l'Antiquité tardive, il semblerait que l'école néoplatonicienne soit une école à statut municipale, tandis qu'à Athènes, jusqu'au VIe siècle, l'école a un statut privé et vit économiquement de revenus fonciers, de lègues etc. Il s'agit d'écoles qui sont organisées d'un point de vue juridique et économique, et qui sont manifestement, d'après les sources, des lieux de vie commune ; le mot qui est fondamental pour comprendre cette réalité est le nom de *synousia*, que nous retrouverons d'ailleurs dans un texte. Il s'agit donc de lieux de vie commune où on développe – sur ce point les travaux de Pierre Hadot sont extrêmement importants – un *stigma* qui est essentiel, même lorsqu'on a à faire à des hommes comme Proclus ou Damascius, dont les philosophies ont atteint un degré exceptionnel de raffinement et de sophistication. Il est manifeste que c'est la pratique en commun d'un *bios* qui est essentielle, et que toutes les manifestations du *logos*, du discours philosophique, sont en quelque sorte subordonnées et ordonnées à cette vie commune. L'autre point important est que l'une des activités principales de l'Antiquité tardive – et sans doute de l'ensemble de l'Antiquité – est l'explication des textes des fondateurs de l'école. L'exégèse est l'acte philosophique par excellence. Cela est vrai même chez Plotin : on sait bien, par Porphyre, comment se déroule une leçon dans l'école de Plotin, avec la lecture à haute voix d'un texte qui sert de base à l'explication et à des commentaires, et, ensuite, l'intervention du professeur. Nous sommes dans un univers intellectuel – j'aurai peut-être l'occasion d'y revenir – dont la bête noire est l'originalité : il faut dire la vérité, transmettre la vérité, mais il ne faut pas être original (car il s'agirait d'une sorte de pêché contre l'esprit), et il faut expliciter la pensée des fondateurs de l'école. Le choix des dialogues de Platon est un choix censé contenir le meilleur de la pensée de Platon, rangée selon un ordre anagogique. Dans cet univers, la pratique antique du dialogue et de la discussion existe et c'est un élément très important ; nous verrons d'ailleurs dans un instant que Proclus pratique la discussion philosophique avec ses collègues. La tradition antique du dialogue, celle de Platon, de Socrate peut-être, se poursuit ; mais elle prend, je crois, la forme de la dialectique aristotélicienne qui, en tant que méthode de

recherche, vient complètement assumée par les néoplatoniciens. L'exégèse des textes écrits est certainement l'activité principale. Nous verrons que, dans l'organisation de l'emploi du temps de Proclus, la matinée – le meilleur en quelque sorte de la journée – est réservée à cette activité. Il faut également faire apparaître un autre élément d'ordre géographique et prosopographique. Cette pratique de l'explication des textes des fondateurs de l'école est, en effet, très bien située dans le temps et dans l'espace. Pour la période entre le III<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècles, nous avons la possibilité de dresser une carte des géographies assez précise de ses écoles : Plotin enseignait à Rome ; Porphyre, dont la question de la pratique réelle de l'enseignement est discutée, a écrit des commentaires en Sicile. Pour la fin de l'Antiquité (V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles) on a évidemment deux lieux : principalement Alexandrie et Athènes, où se sont déployés les gros commentaires sur Platon et sur Aristote (on ne peut pas séparer la question des commentaires de Platon de la question des commentaires d'Aristote). Athènes, où se réinstalle la tradition platonicienne avec Plutarque d'Athènes élève de Jamblique, devient une véritable ville sainte et sera la résidence officielle des dialogues de Platon jusqu'au moins à 529. Comme le dit Damascius dans la *Vie d'Isidore*, la chaîne d'or platonicienne se trouvait conservée au pied du temple d'Athéna situé dans l'Acropole. Cela est très important, car laisse apercevoir un élément sur lequel je voudrais insister : à la fin de l'Antiquité, les dialogues de Platon sont perçus comme une sorte de livres sacrés ; ils ne sont pas des objets ou des outils intellectuels comme les autres, mais sont investis d'une valeur véritablement religieuse. A côté d'Athènes, nous avons Alexandrie, où ont enseigné des commentateurs prestigieux comme Ammonius, Simplicius, Olympiodore, David, Elias, et où la politique du chrétien Jean Philopon a permis à l'école néoplatonicienne de survivre tranquillement après 529 et après l'éradication du paganisme qui accompagnait l'édit de l'empereur Justinien. A cette époque, aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles, dans le réseau des écoles néoplatoniciennes, on ne parle plus guère d'Apamée, qui avait été une ville extrêmement importante avec, notamment, les figures de Némésius et de Jamblique. Nous avons donc les deux grands pôles académiques d'Alexandrie et d'Athènes. Mais on peut aller un peu plus loin dans l'analyse : les données géographiques et prosopographiques que nous possédons permettent, en effet, d'observer deux phénomènes sociaux très intéressants. Tout d'abord, des liens avec les élites sociales : les néoplatoniciens d'Athènes étaient manifestement très liés avec une aristocratie assez réactionnaire qui, comme le montrent des documents archéologiques et textuels, tentait par une sorte d'orgueil nobiliaire de faire descendre sa lignée de personnages comme Démosthène ou appartenant, en tout cas, à la grande Athènes classique. Ces professeurs néoplatoniciens d'Athènes n'étaient pas Grecs : ils étaient culturellement hellènes et bilingues – le grec était pour eux la langue de la culture –, mais ils étaient, pour la plupart, des orientaux installés à Athènes et logés par des aristocrates. A la fin du V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles, Athènes fut un des lieux de résistance ultime du paganisme, d'où probablement la brutalité des mesures décidées par Justinien. Nous avons donc à faire à des gens qui sont liés à de très hautes classes de la société, ce qui correspond à une tradition d'aristocratie platonicienne. On peut ajouter à tout ça un deuxième élément de réflexion. Dans la prosopographie, nous pouvons suivre la constitution de véritables familles universitaires liées par des liens matrimoniaux : un élément d'alliance intellectuelle très forte entre les centres néoplatoniciens d'Alexandrie et d'Athènes. Quand on lit *La vie d'Isidore* de Damascius, on prend conscience que la philosophie néoplatonicienne, qui était une sorte d'épine dorsale de la résistance païenne antichrétienne,

était constituée d'un réseau, d'une sorte de clan universitaire dans lequel beaucoup de gens se mariaient entre eux. Cette impression est confortée également par les quelques données biographiques que nous avons concernant les aller-retours dans les carrières entre Alexandrie et Athènes. On en a un très bel exemple chez Damascius qui a été actif à Alexandrie et à Athènes, et dont la carrière se déroule effectivement dans ces deux villes ; après avoir été professeur de rhétorique, il est devenu professeur de philosophie et diadoque de Platon, et il a pris la succession de Proclus à la tête de l'Académie d'Athènes ; Simplicius, également, est passé d'Alexandrie à Athènes, et d'autres exemples peuvent être invoqués. Tout cela n'est pas sans avoir des conséquences sur la constitution et l'unité de la doctrine entre ces deux villes. Les travaux de Mme I. Hadot ont montré d'une manière extrêmement intéressante qu'il y a, au fond, une unité du socle doctrinale entre les écoles d'Athènes et d'Alexandrie : l'autorité des dialogues de Platon et du canon de Jamblique est valable dans les deux villes. Il n'y a pas de différences dans le contenu dogmatique de l'enseignement dans ces deux villes. Cela dit – et à l'heure actuelle on peut réintroduire quelques nuances – il est quand même évident que ce n'est pas tout à fait au hasard que, dans la tradition manuscrite directe, les grands commentaires sur Aristote proviennent majoritairement de l'école d'Alexandrie, tandis que les grands commentaires sur Platon étaient réalisés majoritairement à Athènes. En d'autres termes, il faut admettre, à la fois, dans les écoles néoplatoniciennes, une harmonie doctrinale et des différentes accentuations, à savoir une préférence pour Aristote à Alexandrie et une préférence pour Platon à Athènes. Un autre indice de ces différents accents nous semble être la position par rapport aux *Oracles chaldaïques*, ce bizarre artefact dont on reparlera. Les *Oracles chaldaïques*, qui furent structurellement l'équivalent d'une sorte de Bible païenne et de révélation divine, nous sont transmis très majoritairement par des auteurs qui travaillaient à Athènes : ils ont été beaucoup plus importants dans les écoles néoplatoniciennes d'Athènes qu'à Alexandrie. Il faut avoir, donc, sur ce point, une position assez nuancée. Ces choses étant dites, je voudrais insister sur le contexte dans lequel était lu Platon, en rappelant le climat proprement religieux qui régnait dans les écoles néoplatoniciennes du Ve et du VIe siècles. En effet, on peut considérer qu'une communauté des néoplatoniciens à Alexandrie ou à Athènes avait probablement certains traits d'une communauté religieuse ou d'une conventicule ; si l'on essaye d'appliquer aux documents les critères utilisés par des anthropologues ou des sociologues pour décrire une communauté religieuse, ça marche assez bien : de fait, on a affaire à un groupe de personnes qui vivent ensemble, qui pratiquent un certain style de vie commun, régi par des règles ou des normes de conduite (on connaît l'importance des traits de vie pythagoriciens ou néopythagoriciens) ; et on retrouvera surtout les différents phénomènes liés au charisme et à l'autorité d'un fondateur ou d'un professeur. La *Vie d'Isidore* de Damascius nous montre à quel point le néoplatonisme, qui avait en quelque sorte absorbé l'ensemble des grandes traditions philosophiques antiques – platonisme, aristotélisme et stoïcisme – fut, au fond, du IIIe siècle jusqu'au VIe, l'épine dorsale du mouvement multiforme de la réaction païenne, qui a été à la fois intellectuel, culturel, social et politique. Au moment où les cultes sont progressivement interdits et les temples fermés – je renvoie sur ces points aux travaux très intéressants de l'archéologue américaine Frantz qui a beaucoup travaillé dans le cadre de la mission américaine à Athènes sur ces questions – on a le sentiment que l'école néoplatonicienne était devenue le lieu où pouvait continuer d'être pratiqué le service des anciens dieux. Le P. Saffrey a très bien mis cela en lumière dans un article intitulé «Quelques

aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens (de Jamblique à Proclus et Damascius)» (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 68, 1984, pp. 169-182), où il a utilisé l'expression de *religio mentis*, en la transposant à l'antiquité tardive : le culte des dieux, intériorisé, est célébré d'or en avant dans les écoles néoplatoniciennes ; et – j'irai droit au cœur du problème – rendre un culte aux dieux suppose que l'on suive dans un esprit spirituel l'ensemble du *cursus* de lecture. Autrement dit : la lecture de Platon qui culmine dans l'exégèse du *Parménide*, et notamment dans l'exégèse de la première et la deuxième hypothèse du *Parménide*, qui donne la doctrine de l'œil ineffable et la doctrine des hénades, est le culte le plus authentique que l'on peut rendre aux dieux. Une anecdote décrit cela de manière très intéressante : dans le chapitre 30 de *La vie de Proclus* de Marinus, on voit Proclus recevoir en songe l'apparition d'Athéna, qui lui annonce son intention de se réfugier chez lui à la suite de la fermeture du Parthénon, au moment où le Parthénon était définitivement fermé et transformé en église chrétienne et la dernière statue de culte d'Athéna était transférée à Constantinople pour devenir tout simplement un objet décoratif. J'insiste là-dessus : les hénades, ces bizarres intermédiaires entre l'Un et l'intelligible, sont le lieu d'ancrage métaphysique des dieux du panthéon traditionnel. La doctrine des hénades développée par Proclus à la suite de Syrianus, et qui remonte peut-être jusqu'à Jamblique, a été un élément d'intégration très solide de la théologie païenne traditionnelle à la pensée platonicienne et néoplatonicienne. Un autre débat qui montre le climat religieux du néoplatonisme est celui concernant le problème de l'éternité du monde, qui trouve son point culminant dans le commentaire de Simplicius sur le *De Caelo*, et qui est dirigé contre Jean Philopon et contre le créationnisme. On voit très bien que la lecture de la *Physique* d'Aristote, menée conjointement avec la lecture du *Timée*, conduit les néoplatoniciens à réaffirmer avec la dernière vigueur la divinité et l'éternité du *cosmos* et de la partie supérieure du *cosmos* – le ciel, la substance première d'Aristote. L'harmonisation du *Timée* et du *De Caelo* est un événement fondamental pour contrer ce que Simplicius appelle l'anti-piété à l'égard du monde. L'enjeu est un enjeu religieux : le monde, qui est un dieu visible, doit être protégé contre les innovations chrétiennes et, notamment, contre la lecture créationniste du *Timée* que Jean Philopon a proposée. L'on voit se constituer de manière plus nette entre le IV<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècles de notre ère une liaison entre la philosophie, la révélation et un concept philosophiquement élaboré de foi (*pistis*). En effet, la philosophie, la théologie et l'exégèse de textes sacrés – et notamment de textes de Platon considérés comme une véritable révélation – constituent une constellation très particulière. L'on a montré, en outre, la montée de deux phénomènes très intéressants : 1) (Saffrey, 1996) La théologie se constitue comme science dans le domaine chrétien et, en concurrence, dans le domaine païen ; ce processus aboutit à la constitution de la *Théologie platonicienne* de Proclus et à ses *Eléments de théologie*, qui, bien que très différentes du point de vue argumentatif, sont deux formes épistémologiquement connexes de théologie comme science. 2) En même temps que s'effectue cet effort d'hyper-rationalité, on voit apparaître une conception de la philosophie et de l'ensemble des textes faisant autorité dans le domaine de la philosophie (y compris les *Rapsodies orphiques* et les *Oracles chaldaïques*), et une conception de ce *corpus* de textes autoritatifs comme textes révélés, à des degrés divers. Syrianus écrit un traité dont il nous reste seulement le titre : *Harmonie d'Orphée, Pythagore et Platon avec les Oracles chaldaïques*, qui situe les *Oracles chaldaïques* comme la pierre de touche de la construction de la vérité. Il propose rien de

moins qu'une harmonisation des textes ou des *corpus* qui sont, à des degrés divers, considérés comme révélés à partir de l'âme divine de Platon, de Pythagore et d'Orphée. Le cas des *Oracles chaldaïques* est particulièrement intéressant. J'ouvre à ce propos une parenthèse, car, si on n'a pas une notion assez précise des *Oracles chaldaïques*, on ne peut pas comprendre dans quel esprit les derniers néoplatoniciens commentent Platon. Les *Oracles chaldaïques* sont un objet littéraire particulier, qui a été rédigé au IIe siècle sous le règne de l'empereur Marc Aurèle et dont l'influence, dans la pensée grecque, connaît certains effets de retard. De manière assez bizarre, l'impact des *Oracles* est finalement décalé de presque deux siècles par rapport à la date de la rédaction. Il s'agit d'une collection d'oracles en vers dans la forme de l'hexamètre dactylique (vers homérique), qui semblent avoir été constitués par un phénomène de rédaction médiumnique. Le dossier est très étrange : les deux Julien, le père et le fils, sur la base d'un témoignage de Michel Psellos, auraient interrogé l'âme de Platon pour que les dieux révèlent des vérités fondamentales sur eux-mêmes et sur l'ordre du monde. Il s'agit donc, véritablement, d'oracles théologiques qui apparaissent au Ie/IIe siècle de notre ère et pour lesquels il y a aussi une documentation épigraphique (étudiée par L. Robert). Ces oracles prennent la succession, en quelque sorte, des oracles de type archaïque et classique, ceux dont Plutarque déplorait la mauvaise situation au Ier siècle, et qui répondent à des questions singulières et intéressées des hommes, soit pour eux-mêmes, soit pour la vie politique. Ils sont des oracles de révélation, dans lesquels les dieux dévoilent, de manière cryptée et obscure, des vérités fondamentales. L'analyse de ces oracles laisse penser qu'ils doivent être mis en relation avec la tradition exégétique médioplatonicienne du *Timée* (encore que, lorsqu'on est confronté aux bribes conservées, le lien avec le *Timée* n'est pas si clair). Ils entretiennent également des liens, qui sont encore peu étudiés mais qui ont été signalés dans un article assez génial de M. Tardieu, avec la littérature gnostique. L'on est frappé par certains regroupements thématiques entre des formulations oraculaires et certaines thématiques gnostiques ; personnellement, j'ai remarqué des contacts avec la gnose valentinienne. Plotin semble ne s'être pas du tout intéressé à ces oracles, qui ont été, au fond, promus philosophiquement par Porphyre et, surtout, par Jamblique, et par leurs successeurs. Au Ve et VIe siècle, les *Oracles chaldaïques* jouent, dans le cadre de la polémique antichrétienne, le rôle qui est structurellement celui de la Bible pour les juifs et pour les chrétiens. Evidemment, d'un point de vue littéraire, il n'y a aucune parenté ; c'est-à-dire que rien dans leur contenu n'est semblable aux contenus de la Bible : il n'y a pas de récits historiques dans les *Oracles* et leur *corpus* est quantitativement infiniment plus mince. Au niveau structurel, toutefois, les deux écrits ont en commun le fait d'être considérés comme totalement révélés par les dieux, et comme textes dont l'autorité est une autorité maximale en termes dogmatiques ; d'où la signification du titre attribué au traité de Syrianus *Harmonie d'Orphée, Pythagore et Platon avec les Oracles chaldaïques*. La hiérarchie qui émerge dans le titre est très intéressante. On a d'abord une hiérarchie descendante : *Orphée, Pythagore et Platon avec les Oracles chaldaïques*. On passe de la poésie inspirée (les formes littéraires sont importantes pour cet aspect), à la tradition pythagoricienne en prose et puis aux dialogues de Platon. Platon ne peut pas être lu sans cet arrière-plan qui, au fond, le fonde, mais qui est hiérarchiquement supérieur, à savoir le double étalement de la tradition pythagoricienne et de la tradition orphique. A son tour, ce *corpus* harmonisé doit s'ordonner à cet absolu - les *Oracles chaldaïques* - qui occupe un niveau supérieur. Cela est lié, comme l'ont montré plusieurs

travaux du P. Saffrey, à l'introduction des éléments supra-rationnels dans la philosophie grecque. A cette époque, la théurgie se marie à la philosophie. Selon une formule de Damascius contenue dans son commentaire sur le *Phédon*, le véritable philosophe est le bacchant, qui sait conjindre en sa personne les qualités philosophiques et théurgiques. La théurgie, qui consiste à la fois à agir sur les dieux en les invoquant et à agir comme les dieux eux-mêmes, est à son tour fondée, d'un point de vue doctrinal, sur les *Oracles chaldaïques*. Théurgie et *Oracles chaldaïques* constituent une clé de voûte supra-rationnelle à laquelle s'ordonne la rationalité philosophique elle-même. Cela nous conduit au cœur de cet exposé : l'ordre de lecture des dialogues de Platon culmine dans le *Parménide*, mais, au-delà de celui-ci, le *cursus* de lecture néoplatonicien impose une étude des *Oracles chaldaïques*. Il y a donc une relativisation du *corpus* platonicien dans le cadre de la constitution de l'ensemble du *cursus* d'étude. Je voudrais introduire aussi une autre notion, qui à mon avis est très importante et très délicate du point de vue philosophique et historique : la notion de vérité. Il y a trois idées qui sont très importantes. Premièrement, pour les philosophes néoplatoniciens, la vérité n'a pas d'histoire ; la philosophie est l'histoire d'un dévoilement et d'une révélation de la vérité, dans laquelle il peut y avoir des différences de précision, mais non pas des différences de fond. Un texte très impressionnant pour comprendre cette idée de la vérité c'est la préface de la *Théologie platonicienne* de Proclus. Dans ce texte, on voit très clairement que, entre Platon et Proclus, il y a l'histoire d'une explicitation qui implique éventuellement une relative éclipse de l'autorité de Platon, mais qui reste fondamentalement marquée par la stabilité de la vérité platonicienne. A l'aube de l'histoire de la philosophie, nous avons la révélation glorieuse de la philosophie de Platon, puis une éclipse qui, dans l'esprit de Proclus, correspond à la période sceptique de l'Académie et, ensuite, une réapparition avec Plotin et une succession de précisions, de nuances dans la manifestation: fondamentalement, toutefois, la doctrine ne change pas, elle reste la même ; il n'y a pas de nouveauté en philosophie et l'exercice de la critique est une valeur négative. Il y a un très bel exemple de cette attitude qui est connu et qui est contenu dans *Ennéades* V 1(10), 8 de Plotin : Plotin bâtit une sorte de doctrine éternelle à partir d'une interprétation du *Parménide*, et explique que Platon lui-même était d'accord avec la doctrine des trois niveaux de réalité. Il se présente donc comme un exégète. Deuxième élément qu'il faut prendre en compte : cette doctrine est déposée dans des textes, c'est-à-dire dans les textes des fondateurs de l'école. Les dialogues de Platon sont donc des textes de type révélé, des textes qu'on peut qualifier de textes sacrés, qui recèlent la vérité. De ce point de vue-là, je crois que la pratique des écoles néoplatoniciennes de l'Antiquité tardive est véritablement un laboratoire où s'élaborent les structures de pensée tout à fait fondamentales pour le Moyen Age. La notion médiévale d'autorité doit être ramenée à une source tardo-antique et néoplatonicienne. Il y a une autorité du texte platonicien ; et cette autorité dogmatique est reliée par celle pédagogique et sociale du professeur. De même, la question philologique de l'authenticité des textes est envisagée, par les exégètes néoplatoniciens, dans un esprit qui n'a absolument rien à voir avec la manière dont, en philologues sérieux, nous nous interrogeons aujourd'hui à propos de la paternité d'un texte. Si un néoplatonicien se demande, par exemple, si le traité sur les *Catégories* est réellement une œuvre d'Aristote, ce n'est pas pour satisfaire une curiosité scientifique, mais parce que, si le texte est vraiment d'un philosophe majeur, sa valeur de vérité sera augmentée par la personnalité même de l'auteur. Dans le cadre de l'enseignement notamment, cela permettra à

la vérité de pénétrer plus facilement dans l'âme des élèves impressionnés par la *doxa* d'Aristote. Un troisième point, qui me semble très important dans cette constellation, c'est la question de l'autorité personnelle du professeur exégète. Quand Proclus prend un dialogue de Platon dans les mains pour le faire lire à ses élèves et ensuite le commenter, son autorité personnelle entre en jeu. En amont de l'écrit il y a, de manière récurrente, un acte pédagogique situé à un certain moment de la journée, et qui est l'acte par lequel le professeur de philosophie prend un texte pour le commenter. Je vous proposerais de lire avec moi un extrait de la *Vie de Proclus* par Marinus (ch. 22, fin du chapitre). Ce texte est une sorte d'hagiographie qui place le matériel biographique selon l'ordre ascendant qui est l'ordre des vertus de Proclus, conformément aux schémas néoplatoniciens des vertus. Ce texte est un éloge de la *philoponia* (« ardeur au travail », vertu constitutive de la qualité du philosophe) de Proclus : « Étant d'une immense ardeur au travail, dans la même journée il donnait cinq classes (*praxis* : la leçon orale qu'on donne) d'exégèse, et parfois même plus ». Il s'agit de séquences qui peuvent être consacrées à un texte ou à différents textes au programme. Marinus ne nous le dit pas, mais on peut envisager soit cinq séquences de cours sur la *République* soit, conformément encore à la pratique académique, cinq cours sur cinq auteurs au programme. « Et il écrivait la plupart du temps quelques sept cent lignes (*stichoi* : c'est l'unité de mesure d'un texte écrit qui, pour les textes en prose, consistait à prendre comme étalon la longueur moyenne d'un hexamètre homérique, d'où le terme stichométrie) ; un peu plus tard, il s'entretenait avec les autres philosophes ». Il y a donc les leçons orales d'explication des textes, ensuite la composition par écrit, qui consistait soit en des monographies, soit en des commentaires correspondant à des cours, soit en des textes déconnectés de l'enseignement oral, comme ont dû l'être les *Eléments de Théologie*. Les discussions avec les philosophes sont des discussions libres avec des pairs, des collègues en quelque sorte ; il devait s'agir des dialogues de recherche sur telle et telle question. « Et à nouveau il donnait d'autres leçons qui ne donnaient pas lieu, ensuite, à un exercice d'écriture ». On a donc deux types de cours : des exégèses des textes du programme qui, ensuite, sont rédigées par Proclus, probablement au moment où les choses sont encore très fraîches dans son esprit (par exemple son commentaire sur le *Parménide*) ; et puis d'autres cours le soir, qui sont des séminaires qui ne donnent lieu à aucune trace écrite. « Et tout cela, après cette fameuse habitude qu'avait Proclus de rendre un culte à un Dieu dans la nuit sans dormir ». Cette phrase est extrêmement intéressante et vous montre, *a posteriori*, pour quelle raison j'ai tant insisté sur le climat religieux d'une école néoplatonicienne. On a donc, ici, une veille religieuse. Tout d'abord, lier la *philoponia* au fait de ne pas dormir c'est un thème d'éloge, une sorte de *topos* de l'éloge : un *philoponos* ne dort pas, travaille tout le temps et ne consacre au sommeil que le strict nécessaire. On a donc ici un thème d'éloge typique de la rhétorique grecque ancienne. D'autre part, le mot *threskeia* nous renvoie à l'idée d'un culte des dieux et, si on lit la phrase jusqu'au bout, on s'aperçoit que ce petit développement élogieux culmine justement dans l'idée que Proclus rend un culte aux dieux la nuit et le jour. « ...et tous ces choses-là et de ses prosternations devant le soleil à son lever, à son midi et lorsqu'il se dirige vers son coucher ». On peut se référer au schéma qui a été tiré de ce texte par le P. Saffrey. Au lever du soleil vous avez une première prosternation ; dans les premières heures de la matinée vous avez les classes d'explication d'auteurs au programme ; en fin de matinée le travail personnel de rédaction ; puis une prière au soleil au milieu de la journée ;

puis les conversations philosophiques avec les collègues ; ensuite les séminaires du soir et puis une dernière prière au soleil. Mais comment était-elle la nuit de Proclus ? Nous savons par Marinus (ch. 24 de la *Vie de Proclus*) que Proclus la nuit priait et composait hymnes en faveur des dieux. Sept hymnes de Proclus ont été conservés : hymne au Soleil, à Aphrodite mère de l'amour, aux Muses, aux dieux des *Oracles chaldaiques*, à l'Aphrodite de Lycie, à Hécate et Janus et à l'Athéna du bon conseil. Ces hymnes ont été magnifiquement traduits en français par le P. Saffrey (1994) et ont été l'objet d'une très belle étude de R. M. van der Berg. Une chose encore plus intéressante est que, en observant la production manuscrite des hymnes orphiques, on s'aperçoit que la tradition manuscrite des hymnes orphiques coïncide en grande partie avec celle des hymnes de Proclus. Une hypothèse philologiquement assez plausible est que ce trait d'union remonte à une collection constituée par Proclus lui-même. Il n'est pas impossible que, lorsque Proclus a dû quitter Athènes au moment d'une persécution à la moitié du Ve siècle, et lorsqu'il est allé passer quelques mois en Asie Mineure, il ait trouvé dans ces communautés d'Asie Mineure ces *corpus* d'hymnes qu'il a ensuite joints au *corpus* de sa propre production littéraire. Il semblerait bien que cette *threskeia* consistait en une récitation d'hymnes déjà composés par Proclus et en une écriture de nouveaux hymnes. Cette écriture de textes extrêmement savants – il s'agit d'hexamètres dactyliques écrits dans un style archaïque – peut recueillir les résultats d'un travail exégétique fait à partir des dialogues de Platon : l'hymne au Soleil réunit, par exemple, certains des résultats du travail de recherche de Proclus sur la *République*. D'autre part, nous savons que cette activité religieuse, qui est une activité de piété et de prière, était très liée à la recherche scientifique. Cette activité pieuse de Proclus se mêlait très étroitement avec la poursuite de la recherche philosophique. Marinus nous dit que, lorsque dans la journée quelques difficultés d'exégèse ou quelques problèmes philosophiques étaient irrésolus, Proclus profitait du calme de la nuit pour poursuivre l'enquête à ce sujet. Philosophie et religion sont complètement liées dans cette psychologie. On peut imaginer le silence de la nuit, la poursuite de la recherche philosophique et, notamment, l'enquête sur des apories auxquelles il convenait d'apporter une résolution: la nuit est donc le voyage qui conduit de l'aporie à la résolution. Tout ceci se liait aux hymnes et aux célébrations en honneur des dieux. Cette activité nocturne de Proclus se poursuit dans la journée. La journée de Proclus est donc rythmée par ces trois prières le matin, le midi et le soir. La source de cette piété envers le soleil comme rejeton du bien est évidemment la *République* de Platon (VI, 507 A 3). Une sorte d'axe se constitue : Proclus, le soleil et l'idée du bien ; et, en quelque sorte, Proclus était perçu au sein de la communauté néoplatonicienne comme un vicair de l'idée du bien dans la société humaine. On comprend beaucoup mieux, alors, pour quelle raison Marinus, dans un autre passage de *La vie de Proclus* le qualifie de *agathoeidestatos*, en faisant ainsi un micro-éloge qui le décrit comme celui qui est «au plus haut point semblable au bien ». Cette épithète remonte à Platon et a été utilisée dans quelques passages par Plotin. Chez Plotin, il qualifie les formes intelligibles, car vous avez le Bien qui illumine les formes intelligibles qui sont *agathoeideis* (P. Hadot dans le traité 38 a proposé la traduction par « boniformes »). Qualifier Proclus de *agathoeidestatos* c'est, de manière très sérieuse, souligner le fait qu'une sorte d'analogie entre lui et le Bien se constitue : le soleil est la forme visible du Bien qui gouverne sur les choses visibles, et Proclus, le professeur de philosophie, reflète le Bien dans la pratique de l'enseignement. L'analogie est entre le Bien, le soleil et le professeur de philosophie. Pour comprendre cette analogie et le rôle joué par la



référence à la *République*, il faut se rappeler que la pensée néoplatonicienne a intégré dans son fond une pédagogie et une philosophie de la relation pédagogique. Pour un homme comme Proclus, être professeur est pratiquer l'assimilation à Dieu. Un nombre important de textes, issus notamment de l'école d'Alexandrie, nous permet de préciser cette doctrine pédagogique. L'assimilation à la divinité peut se pratiquer du point de vue des facultés cognitives (dans ce cas-là le philosophe imite l'omniscience divine), mais aussi du point de vue des facultés vitales et des facultés pratiques de l'âme : cela correspond à l'exercice d'une providence, d'une sollicitude providentielle à l'égard des âmes imparfaites des étudiants. La pédagogie, l'acte d'enseigner est donc une manifestation de la *pronoia*. La doctrine de la providence est fondamentale pour comprendre ce qu'est l'enseignement pour les néoplatoniciens. Elle a été étudiée dans un opuscule par Proclus et, du point de vue doctrinale, elle s'enracine dans l'hénadologie de Proclus : vous avez une providence divine première située au niveau des hénades, et cette doctrine de la providence se module au fur et à mesure que la procession progresse jusqu'à atteindre la providence démiurgique. Le Démiurge – on est en présence d'une exégèse du *Timée* – exerce sur l'ensemble du *cosmos* et des vivants qui sont dans le *cosmos* une *pronoia* universelle et particulière. A l'intérieur de la sphère humaine, il y a trois manières fondamentales d'imiter la providence démiurgique : la relation amoureuse dissymétrique de la tradition platonicienne – l'amour du plus parfait pour le moins parfait afin d'améliorer le moins parfait – la politique, et la pédagogie. La pédagogie est une sollicitude providentielle à l'égard d'âmes imparfaites. Un professeur de philosophie menant une classe avec ses étudiants fait donc, fondamentalement, deux choses : premièrement, il est le vecteur et l'expression de la vérité contenue dans des textes faisant autorités – les textes des fondateurs de l'école et du *corpus* canonique, Platon et, avant Platon, Aristote – et il développe donc un *logos didaskalikos* qui doit convertir les âmes des enseignés en direction du premier principe ; en même temps, il pratique l'assimilation à Dieu à la fois en réalisant son omniscience et en exerçant, à l'endroit des enseignés, une activité providentielle qui vise, aussi, au perfectionnement des enseignés. Il s'agit de réaliser la *teleiosis* des étudiants de manière à ce que les étudiants eux-mêmes pratiquent l'assimilation à Dieu du double point de vue des facultés cognitives et des facultés pratiques de leur âme. L'acte d'enseigner, selon une certaine interprétation de la doctrine aristotélicienne de l'homonymie du bien, est le bien dans les catégories de l'agir et du pâtir. Pour fonder leur propre doctrine de la pédagogie qui dérive d'une interprétation de l'assimilation à Dieu du *Théétète*, les néoplatoniciens, qui pourtant sont les tenants de la doctrine platonicienne du bien et qui n'auraient pas dû être sensibles aux critiques aristotéliciennes contre l'idée du bien ni à la doctrine aristotélicienne de l'homonymie du bien, reprennent, néanmoins, de manière latérale, l'idée aristotélicienne selon laquelle l'acte d'enseigner, dans la relation entre l'enseignant et l'enseigné, c'est le bien dans les catégories de l'agir et du pâtir. Si j'insiste là-dessus, c'est parce que cela vous permet de comprendre ce qui se passe dans des cours d'exégèse néoplatoniciens. Ce qui me semble grandiose, dans cette école, est que la philosophie néoplatonicienne elle-même comporte une doctrine et une analyse réflexive qui permet de comprendre l'acte fondateur tous les matins, lorsque Proclus commente un dialogue de Platon. Il fallait commencer par expliquer cela pour comprendre comment le choix et l'organisation même des dialogues de Platon, selon le canon de Jamblique, entre dans cette perspective, où on trouve la rhétorique et la philosophie qui se marient de manière parfaite, dans une perspective qui est psychagogique et épistrophique. Il

s'agit d'agir sur les âmes des étudiants de manière à ce que ces âmes se convertissent en direction du bien. Le principe d'intelligibilité du canon de Jamblique est un principe ascendant : c'est le principe du classement des types de vertus selon la doctrine néoplatonicienne. Autrement dit : l'ordre, l'organisation du choix des dialogues, est fondé sur une théorie extrêmement précise, qui est le classement des vertus. On a donc un ordre de lecture dont le critère est moins intellectuel que véritablement spirituel. A chaque fois qu'on va lire un dialogue de Platon, et c'est ce qui guide à la fois le choix des dialogues et leurs organisations, l'âme du professeur et l'âme de l'élève grimpent d'un cran dans l'échelle qui conduit jusqu'au premier principe. Ceci relève de la conception néoplatonicienne de la pédagogie que je viens de résumer de manière un peu grossière. Cet exemple montre à quel point la recherche historique a bénéficié d'intuitions extrêmement profondes de P. Hadot, lorsqu'il nous invite à envisager un professeur de philosophie, notamment dans l'antiquité tardive, comme un directeur spirituel.

**Domanda del pubblico:** una prima domanda riguarda il canone di Giamblico, che mi pare debba essere pensato come una rappresentazione ideale di un percorso di formazione platonica, in quanto alcuni testi essenziali che costituiscono l'ossatura dottrinale del tardo platonismo non ne fanno parte. Una seconda domanda riguarda il rapporto esistente tra *Oracoli* e gnosi: è possibile che l'analogia che essi presentano sia dovuta ad un retroterra comune che fa riferimento ad un platonismo di tipo religioso? Terza domanda, infine: in che rapporto sta l'idea di una pratica filosofica come atto religioso con lo sviluppo contemporaneo del cristianesimo?

**Hoffmann:** Ce que vous soulignez dans la première observation est très important. Il faut distinguer deux questions : une question philologique (l'existence et la constitution d'un *corpus*, avec tout ce que cela implique de conservation et de transmission de manuscrits de textes etc.) et, d'autre part, la question d'un choix pédagogique éventuellement idéal. Il y a un fait tout d'abord : le canon de Jamblique n'a pas eu le statut que, par exemple, les choix scolaires des tragédies ont eu sur la constitution des tragédies grecques. Autrement dit, le canon de Jamblique n'a pas conduit à la disparition de certains dialogues de Platon. Le manuscrit Paris grec 1807, qui contient des textes de Platon pourrait, si l'on en croit l'hypothèse de L. G. Westerink, remonter à une translittération de plusieurs volumes conservés dans la bibliothèque d'Alexandrie ; ce qui signifie bien que la totalité des œuvres de Platon était bel et bien conservée dans les bibliothèques néoplatoniciennes. Il y a, donc, une sorte de stabilité là-dessous. Je suis content du fait que vous insistiez sur le fait que la doctrine continue de se bâtir et de s'enrichir en tenant compte des textes qui sont en dehors du canon de Jamblique (le cas le plus évident c'est évidemment le cas de la *République*, qui étant exclue du canon de Jamblique en raison de son immensité, continue de jouer un rôle tout à fait important dans la constitution du néoplatonisme). On sait que Damascius lui-même avait donné un cours sur les *Lois*. Il y donc un aspect idéal ou idéologique, qui s'explique par l'importance accordée dans l'analogie à la hiérarchie néoplatonicienne des vertus. Est-ce que ce canon a été réalisé complètement ? On n'en saura jamais rien. J'ai essayé de classer selon l'ordre du cursus néoplatonicien les œuvres complètes de Damascius ou leurs traces: dans ce cas précis, on a en fait l'impression, bien que des cases restent vides, d'une réalisation du *cursus*. Je pense qu'on ne peut pas considérer l'ordre établi par Jamblique comme simplement illusoire ; plutôt, il faut imaginer des situations concrètes où on a essayé de le réaliser, sans pour autant y arriver toujours. On peut voir un peu comment les choses se passaient. Regardons le devenir de ce cursus d'études à Byzance : l'idéal a plus ou moins continué d'exister dans la tête des professeurs byzantins. On remarquera donc une disproportion des manuscrits conservés, beaucoup concernant l'*Organon* et un nombre

considérable concernant les *Catégories* et même les débuts de l'étude de l'*Organon*. Un ordre idéal, oui, mais dont probablement on a essayé de se rapprocher.

Pour répondre à la deuxième question : le fond commun nous renvoie à cette « chose » à mon avis encore peu connue qu'on appelle médioplatonisme. Il existe un article de M. Tardieu paru il y a une vingtaine d'années qui correspond à une communication faite à un congrès d'études sur la littérature gnostique et qui pose les problèmes, décrit des lignes de recherche à effectuer, mais qui, curieusement, a eu très peu d'écho pour des raisons purement éditoriales: en effet, il est resté enfermé dans la bibliographie des spécialistes de la gnose, qui, du point de vue institutionnel, ne sont pas du tout les mêmes personnes que les spécialistes des *Oracles chaldaïques*. Il y a donc une recherche à faire. Actuellement j'essaye de mener quelques enquêtes sur l'émergence du concept néoplatonicien de la *pistis* et je suis tombé sur un point de contact possible entre l'interprétation proclienne qui est donnée d'une triade comprenant, notamment, le terme de *pistis* et, d'autre part, les classifications valentiniennes. La troisième question pose un problème général pour l'histoire de l'Antiquité tardive : il y a, en effet, une homologie entre l'univers chrétien et païen avec ces systèmes de communauté, style de vie, principe d'autorité etc. Il y a deux manières d'interpréter ce phénomène : dans l'esprit des travaux de P. Brown, on peut considérer qu'il y a une sorte de courant général dans l'esprit de l'Antiquité tardive qui entraîne tout le monde comme un seul homme (on se rappellera le très beau chapitre « La montée des amis de Dieu » dans son livre *La genèse de l'Antiquité tardive*, où les *philotheoi* sont aussi bien des chrétiens que des païens). J'ai l'impression que dans l'esprit de P. Brown il s'agirait d'une sorte de mouvement général de l'Antiquité tardive, à l'intérieur duquel il y a des espèces (espèce chrétienne et païenne). Il y a une autre manière d'interpréter les choses et c'est l'hypothèse sur laquelle je travaille à propos du dossier *pistis*. J'ai l'impression que, dans l'élaboration chez les néoplatoniciens d'un concept proprement philosophique de la foi, il y a l'élément de compétition; c'est-à-dire qu'il faut prendre en compte l'animosité entre païens et chrétiens, les païens répondant structurellement aux chrétiens avec un livre sacré – les *Oracles chaldaïques* – et mettant en place concurremment un concept supra-rationnel de la foi. Dans son livre *Païens et chrétiens*, Dodds a une expression exquise pour expliquer cela : ce n'est que la vérification d'une loi psychologique universelle ; on finit toujours par rassembler à ce qu'on déteste. Je pense que l'élément de compétition peut expliquer aussi une sorte de perméabilité mimétique. J'ai toujours été frappé dans la *Vie d'Isidore* de Damascius par les fragments que Festugière avait bien mis en valeur et qui sont relatifs à un personnage nommé Sarapion. Sarapion est une sorte d'ermite païen qui est décrit dans des termes qui rappellent tout à fait la manière dont, par ailleurs, on peut décrire un ermite chrétien. Il pratique le *monastikos bios*, il vit dans une toute petite cabane et il a un certain nombre de pratiques ascétiques. Avec votre question, vous mettez donc le doigt sur un phénomène général. Pour y répondre on peut faire référence, à mon avis, à deux modèles explicatifs : un modèle générique à la Peter Brown, ou un modèle plus conflictuel. Comme je ne suis pas historien, je ne peux pas dire plus.

**Domanda del pubblico** : Un'osservazione sul fatto che già Clemente nel II secolo attesta l'idea di una verità che si manifesta progressivamente e attraverso una sua sempre maggiore precisazione. Anche in Clemente l'aspetto pedagogico è importante.

**Hoffmann** : Il faut réfléchir, à ce propos, sur la notion de *akribeia*. Pour les néoplatoniciens, la vérité est donnée dans les temps anciens d'une manière ramassée. Le schème qui fait ce succès des deux états du réel (un état condensé et un état déployé) est appliqué aussi à la vérité, c'est-à-dire qu'elle est d'emblée donnée et, ensuite, elle se déploie ou elle s'exprime. Il y a, si vous voulez, une succession de l'implicite et de l'explicite, et l'*akribeia* est, en quelque sorte, fonction du caractère articulé et explicité du discours. Dans le traité 10 de Plotin, il y a un exemple très intéressant à ce sujet : Plotin distingue entre le Parménide auteur du poème et

ce qu'il appelle, d'une manière très ambiguë, le Parménide de Platon ; il dit que, dans le dialogue de Platon, Parménide est plus précis que dans son poème : la doctrine est la même et est toujours aussi vraie, mais l'explicitation est majeure dans le dialogue platonicien. Cette notion d'*akribeia* permet de gérer très bien la difficulté qu'il y a effectivement dans la lecture des textes (on constate bien les différences qui existent entre le *Parménide* de Platon et le commentaire de Proclus). Dans un texte, vous avez les mots, la lettre du texte et le sens profond, le *nous*, qui correspond à la doctrine (*theoria*). On a donc la surface et le fond d'un texte. Le fond, vous ne le voyez qu'avec les yeux de l'esprit et, dans ce fond, vous avez une vérité intangible dont sont possibles des déploiements successifs. Pour comprendre cela je vous renvoie à un article fondamental de P. Hadot « Philosophie, exégèse et contresens ». Cet article très bref et extrêmement profond explique, à partir d'exemples précis, comment dans l'Antiquité (en tout cas dans les écoles qui nous intéressent ce matin) la recherche de la vérité sur une question, sur un objet théorique, se confond avec l'art exégétique qui est la recherche de la vérité qui sort des textes faisant autorité sur cette question. Ne pas comprendre cela signifie rater le camp de cette philosophie scolaire liée au platonisme: entre l'enquête sur la chose même et l'enquête sur le sens du texte qui fait autorité sur cette question il y a une confusion, et la vérité est censée être déjà accomplie dans ce texte-là. C'est à ce moment-là qu'intervient ce que nous considérons comme un élément original, une innovation, et que les anciens ne considéraient pas de la même manière. Si vous considérez, comme le font les néoplatoniciens, que, dans un mot en apparence banal de Platon, est contenue, en puissance et de manière cachée, une doctrine extraordinairement sophistiquée, vous comprendrez pour quelle raison l'exégète ne considère pas faire une création de doctrine – car il s'inscrit dans une chaîne de transmission du savoir – et pourquoi il reste en toute bonne foi convaincu de la présence implicite de ladite doctrine qui avait sa nécessité structurelle dans les textes commentés. Il faut distinguer, je crois, très clairement dans cette affaire-là entre ce que nous, philologues et historiens modernes, constatons – à savoir qu'il y a effectivement une histoire des textes, une histoire des doctrines, un platonisme qui « évolue » – et ce que nous appelons de l'innovation (la doctrine des hénades n'est pas chez Plotin et dans son état définitif chez Proclus elle constitue, sans aucun doute, une innovation doctrinale du platonisme de Plotin ; néanmoins, Proclus aurait été certainement très étonné d'entendre dire cela, parce qu'il ne fait aucun doute que, pour lui, comme pour son maître Syrianus et ses prédécesseurs, la doctrine des hénades est présente de manière secrète, depuis Platon, dans la deuxième hypothèse du *Parménide* : elle est une doctrine platonicienne, que le travail d'exégèse de l'interprète explicite. Il faut donc faire un effort de conversion du regard historique et essayer de se remettre dans la psychologie de ces auteurs. Et il faut bien comprendre – c'est un trait commun de toute l'Antiquité – que l'originalité est quelque chose à bannir. Dans le milieu littéraire la notion de *mimesis* est liée d'une part à l'horreur de l'originalité, et, de l'autre, à l'idée d'une relation de compétition imitative avec le modèle. Cet aspect agit aussi fortement dans le domaine de la philosophie.

Le point commun entre Clément et les néoplatoniciens est celui du caractère intangible de la vérité. Chez les philosophes de tradition platonicienne, il y a un mot d'ordre dans lequel la dimension historique apparaît: la vérité a été énoncée par les anciens et les anciens étaient plus près des dieux (et cela c'est l'élément fondateur de leur autorité). Ce principe est déjà énoncé par Platon. Toutefois, on a quelques textes dans la littérature néoplatonicienne qui font un peu bouger ce système. Ce glissement se vérifie déjà chez Plotin lui-même, qui, par exemple (*Enn.* III 7, 1), distingue clairement entre ce qu'on dit sur l'éternité les anciens – les autorités les mieux assises et qui ont atteint au plus haut point la vérité – et la considération de l'objet lui-même ; cette distinction est reprise par Simplicius dans son commentaire au livre IV de la *Physique*. Elle est quand même assez minoritaire. D'autre part, sur certaines questions philosophiques – et c'est surtout sur le commentaire sur la *Physique* qu'on voit cela

–, Simplicius n'exclut pas qu'on puisse avoir un progrès de la recherche philosophique. Mais c'est toujours un progrès du dévoilement. La notion de lieu est un bon exemple de cette attitude. Il dit que la notion de lieu est particulièrement complexe, ce qui est attesté par la doxographie. Il y a, effectivement, depuis le *Timée* de Platon avec la mystérieuse *chora* et la définition aristotélicienne de *topos* jusqu'à Damascius, une histoire très bariolée de cette idée. Simplicius, qui est soucieux de bâtir une *symphonia*, dit que ces différentes définitions ne sont que des différentes explicitations de la nature bariolée du lieu : chacun des auteurs a explicité et mis en valeur un certain aspect de cette nature. Il y a une phrase très curieuse à ce moment-là ; il dit que, peut-être, dans le futur d'autres philosophes mettront en lumière d'autres aspects du lieu que nous n'avons pas encore perçus. Cela signifie bien qu'il peut y avoir un progrès dans la découverte, mais ça reste une remarque un petit peu latérale.

**Domanda del pubblico** : È d'accordo sul fatto che, nei neoplatonici, il modello platonico per cui la verità deriva da un'unica fonte – che si esplicita nell'attività dell'esegeta che libera dall'oscurità la verità che giace in potenza nel testo – è integrato dal modello aristotelico dell'accumulazione del sapere di matrice aristotelica?

**Hoffmann**: Un exégète est à la fois professeur pour ce qu'il enseigne, mais élève de ses prédécesseurs. Et, s'il était imposant avec ses élèves – comme probablement l'était Proclus – il restait néanmoins un petit garçon par rapport à son maître. Nous avons ce texte tout à fait extraordinaire contenu dans le chapitre 27 de la *Vie de Proclus* de Marinus où est décrite une ruse déployée par Marinus pour obliger Proclus à écrire toute une partie de ses leçons et commentaires sur les *Rapsodies orphiques*. A chaque fois que ses étudiants, qui trouvaient ses cours géniaux, lui demandaient de mettre par écrit ses lectures, Proclus répondait qu'il avait été détourné de cette entreprise par des rêves, où, notamment, son maître Syrianus apparaissait en colère et voulait lui interdire de faire quoi que ce soit sur les *Rapsodies orphiques* ; les étudiants décidèrent, donc, de rajouter des notes tirées du cours de Proclus à un exemplaire des *Rapsodies*, et, ainsi, ils ont pu garder l'essentiel du cours de leur maître. Je crois avoir compris, en lisant les travaux de Cristina D'Ancona et de Concetta Luna, qu'il y a vraiment beaucoup de Syrianus chez Proclus. Je voudrais simplement ajouter un argument auquel elles n'ont pas, peut-être, pensé, mais qui va vraiment dans ce sens-là. Prenons le grand commentaire de Simplicius sur les *Catégories*. D'abord, les progrès dans l'exploration du commentaire conduisent à penser que Simplicius a, en grande partie, suivi Porphyre et Jamblique, et principalement Jamblique. On peut identifier maintenant les passages, très minoritaires et peu nombreux, où le philosophe ajoute quelque chose de son propre gré. Catégorie par catégorie, on a des parties qui majoritairement dépendent des commentaires de Porphyre et de Jamblique. Au fur et à mesure qu'on avance dans la lecture, on remarque des petits paragraphes introduits toujours par le mot grec *me pote*: il s'agit des seuls endroits où Simplicius, avec une infinie prudence, avance une opinion qui peut paraître personnelle et qui consiste dans des modifications de détail. Par exemple : s'il trouve que Jamblique est complètement échevelé dans l'exposition de telle ou telle doctrine, il va revenir à plus de mesure et, à ce moment-là, il se met sur l'aile protectrice de son maître Damascius. Même lorsque Simplicius, sur certains points, propose des exposés doctrinaux plus raisonnables que ceux de Jamblique, selon toute probabilité, il fait référence aux leçons de Damascius. Il serait donc intéressant de mesurer l'apport personnel de Simplicius ; et cela illustre ce trait de psychologie culturelle et intellectuelle : le commentateur ajoute peu au texte, et son intention est celle de transmettre la vérité. La notion de plagiat n'a donc pas du tout la même signification dans l'Antiquité que chez nous. Il est tout à fait normal pour Simplicius de recopier des parties entières des textes de ses prédécesseurs sans toujours l'indiquer, tout simplement parce qu'il ne fait que transmettre la vérité. On revient toujours à cette idée de la vérité. Un autre exemple est la manière dont Simplicius intervient avec une légère

modification, insérée à la marge, sur la doctrine des mesures de son maître Damascius : tout en gardant la doctrine dans son ensemble, il apporte un petit changement, en proposant d'ajouter une quatrième mesure (celle de la grandeur) aux trois que Damascius avait fixées. Je crois qu'il y aurait toute une recherche à faire sur l'amont des philosophes, à savoir sur la manière dont ils assument et modifient légèrement ce qu'ils reçoivent de leurs autorités et de leurs propres *didaskaloi*. On verrait apparaître, à ce moment-là, une sorte de contraste psychologiquement assez intéressant entre, d'une part, le caractère majestueux avec lequel Proclus et les autres professeurs néoplatoniciens devaient délivrer l'exégèse autoritative pendant leurs cours et, d'autre part, l'extrême modestie, voire la pusillanimité, avec laquelle eux-mêmes, par rapport à leurs propres prédécesseurs, rectifiaient légèrement certains points doctrinaux.

Maintenant on va revenir à la question du canon de lecture. Je vous propose de procéder de la manière suivante : je vais commenter le canon de Platon ; ensuite, en élargissant le champ, je vais vous proposer de le situer dans l'ensemble du *cursus* néoplatonicien, de manière que vous puissiez remarquer comment ce canon idéal – mais en partie réalisé – ait été, en quelque sorte, en amont et en aval, dépassé, excédé, d'une part par une propédeutique aristotélicienne, et, de l'autre, par des textes poétiques et révélés ayant une autorité supérieure, comme la poésie orphique et les *Oracles chaldaïques*. Quel est le principe d'organisation du canon dit de Jamblique ? Tout d'abord quelques pistes bibliographiques. Je vous ai donné l'article de Festugière, qui vous permet de faire la liaison avec l'exposé de M. Centrone, parce que Festugière reprend le témoignage de Diogène Laërce sur Platon et cite le prologue du *Didaskalikos*, permettant ainsi d'ancrer dans la tradition médioplatonicienne les spéculations postérieures de l'Antiquité tardive. La question est la suivante : « par où faut-il commencer l'étude de Platon » ? Je lis au milieu de la p. 282 : « Supposons un être bien doué qui par l'âge est dans un juste point pour philosopher ; qui, par l'intention, aborde la tâche, en plus, de pratiquer la vertu ». Vous avez là, en puissance, tout le principe du classement des dialogues de Platon à partir de la doctrine de vertu « Qui, quant à la préparation, a subi l'initiation préalable de l'étude des sciences ; qui, enfin, est dégagé des embarras politiques : il commencera par l'*Alcibiade*, en vue de se tourner et retourner vers lui-même. Puis, pour voir comme dans un beau modèle qui 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 ensuite le *Phédon*. En 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. » Effectivement, nous retrouverons le *Phédon* après l'*Alcibiade* dans le canon de Jamblique ; ensuite, on trouve quelque chose qui ne sera pas reprise par Jamblique, ni par les autres néoplatoniciens, à savoir l'inscription de la *République* dans le canon : « Après cela, il devra lire la *République*. Platon y explique, en effet, à partir de la première éducation, 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 actes divins pour que, la vertu une fois acquise, on puisse les ressembler, nous lirons le *Timée*, car c'est précisément dans la lecture de l'enquête sur la nature que ce qu'on nomme théologie et de la mise en ordre de l'univers que nous verrons clairement les actes divins eux-mêmes » On a donc, là, un embryon d'ordre de lecture fondé sur quatre œuvres : *Alcibiade I*, *Phédon*, *République*, *Timée*. On a l'idée selon laquelle cet ordre de lecture a à voir avec la pratique des vertus et, comme le dit très bien le P. Festugière, ces lignes contiennent en germe tout le programme des études platoniciennes tel qu'il sera établi à Athènes et à Alexandrie au temps de Proclus et d'Olympiodore. La suite de l'article est bâtie de la manière suivante : vous avez d'une part un commentaire du dixième chapitre de l'œuvre anonyme qu'on appelle les *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, texte qui a été d'abord publié et commenté en anglais par Westerink, dont le travail a été repris sous une

version française enrichie par Trouillard (traduction) et A.-Ph. Segonds (notes et commentaire). Maintenant il faut lire donc ce texte dans la collection des universités de France. Dans la section X – qui correspond au paragraphe 26 – on a un texte qui est le point de départ de toute la recherche. Les *Prolégomènes à la philosophie de Platon* sont un texte qu'il faut situer, d'après l'analyse philologique, dans la période d'Olympiodore et postérieurement à Proclus. Il est manifestement intéressant pas sa banalité même : son caractère plat est en effet l'écho des opinions des écoles néoplatoniciennes de la fin de l'antiquité. Festugière a remarqué que dans ce développement sur la question « par où commencer l'étude de Platon » il y a un exposé du canon de Jamblique : « Jamblique ramenait tous les dialogues à douze principaux et appelait les uns physiques et les autres théologiques, (...) le *Timée* couvrant tout le champ de la physique et le *Parménide* toutes les questions de théologie (le texte n'est pas clair). Il vaut maintenant la peine de rechercher l'ordre de ces dialogues, car ce sont aussi les dialogues que tout le monde a jugé bon d'expliquer en classe ». Il y a là l'indice d'une réalité, d'une pratique attestée de lecture. « Il faut donc expliquer en premier lieu l'*Alcibiade*, parce que dans ce dialogue nous apprenons à nous connaître nous-mêmes. Or, il est juste, 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 qui est au-delà de tout ». On ne retrouve pas l'expression *bien au-delà de tout* dans le *Philèbe* : elle atteste d'un lien exégétique déjà établi entre le *Philèbe*, le *Parménide* et *République* VI. « 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 – physiques, morales, politiques, cathartiques, théorétiques (et vous avez là l'énoncé de la doctrine standard des vertus dans son dernier état) il faut lire d'abord le *Gorgias* comme étant politique, deuxièmement le *Phédon* comme étant cathartique ; nous passons ensuite à la connaissance des oeuvres qui s'acquiert par la vertu théorétique. Or, ces œuvres se laissent voir soit dans les noms (*onomata*), soit dans les concepts (*noemata*), soit dans la réalité des choses (*pragmata*). Ainsi donc, après ces trois dialogues il faut lire en quatrième le *Cratyle*, comme donnant un enseignement sur les noms ; puis le *Théétète*, comme donnant un enseignement sur le concept ; puis, après ces dialogues, nous passons au *Sophiste* et au *Politique* comme étant théorétiques et donnant un enseignement sur la nature et ensuite, cela fait, au *Phèdre* et au *Banquet*, comme étant théorétiques et portant sur des questions de théologie ; et, cela fait, il faut en venir aux dialogues parfaits, je veux dire le *Timée* et le *Parménide*. » Je vais revenir là-dessus pour donner quelques explications supplémentaires. L'auteur ajoute ensuite « mais certains jugent bon d'expliquer les *Lois* et la *République* » ; cette expression nous montre qu'il y a eu débat et qu'exclure, comme le faisait le canon de Jamblique, les *Lois* et la *République* n'allait pas de soi. « Et, puisque certains jugent bon d'expliquer les *Lois* et la *République* il faut bien exposer le dessein de ces dialogues ». Cela est très intéressant, parce que c'est une sorte de rectificatif qui montre bien une volonté de réintroduire les *Lois*, la *République* et aussi les *Lettres*. Le texte parle de « trois formes de constitution : l'état reformé, l'état qui dépend d'une situation donnée et l'état idéal. On a l'état reformé lorsque nous ramenons les habitudes de notre âme qui sont mauvaises à leur état imperversi ; on a l'état qui dépend d'une situation donnée lorsqu'on prend appui sur certaines coutumes et certaines lois existantes ; et on a, enfin, l'état idéal lorsque toutes choses sont communes de sorte que ce qui est à moi est aussi à toi et ce qui est à toi est aussi à moi, et que les biens de chacun appartiennent en propre à chacun en même temps qu'aux autres ». Curieusement, la doctrine de la *République* semble ici décrite non pas à partir de ce qui est le cœur de la constitution de la justice, c'est-à-dire l'équilibre entre les vertus, mais à partir du communisme intégral. « Platon traite de l'état reformé dans les *Lettres* ; l'état qui dépend d'une situation donnée est traité dans les *Lois* ; et enfin parle de

l'état idéal dans la *République* ». On a donc, ici, la volonté de constituer une triade *Lettres-Lois-République* qui devrait concerner les vertus politiques. On peut tirer de *Prolégomènes* le plan général du *cursus*. D'une manière remarquable, Festugière dans son article commence par analyser le chapitre qui nous donne l'ensemble du schéma et, ensuite, passe au crible tous les commentaires néoplatoniciens sur Platon, en s'attachant à produire toutes les preuves qui attestent, dans les commentaires, l'articulation d'un dialogue et de celui qui le suit ; je vous renvoie donc à la lecture de cet article. Je préfère, en revanche, me consacrer au commentaire philosophique du schéma. La première idée est que ce schéma est un choix pédagogique historiquement sans influence sur la transmission du corpus : ce schéma n'est responsable d'aucune disparition de textes. Le principe de structuration du schéma est un principe double : il s'appuie, d'une part, sur le dernier état de la doctrine néoplatonicienne des vertus et, d'autre part, sur le schéma épistrophique constitutif du néoplatonisme, qui se trouve être dans nos sources en coïncidence avec une interprétation mystique ou mystérieuse de l'ensemble de la philosophie (on retrouve ici la *religio mentis*). En ce qui concerne le schéma des vertus, je vous renvoie à la problématique contenue dans le traité 19 des *Ennéades* de Plotin (« Traité des vertus ») qui s'enracine dans une aporie : l'incompatibilité apparente entre la position d'Aristote et la position de Platon. Dieu est-il vertueux ou pas vertueux ? Peut-on poser des vertus dans la divinité et sous quelle forme ? Sur la base de ce traité, on développe une doctrine qui classe hiérarchiquement non pas les vertus, mais les états des vertus. Vous pouvez avoir les mêmes vertus dans des états différents. La liste complète présente et organise tous les éléments biographiques relatifs à Proclus dans la *Vie de Proclus* par Marinus. Cet éloge – à la lettre « félicitation » – de Proclus, est organisé explicitement selon l'ordre hiérarchique des vertus, puisque c'est la reconnaissance dans la personne et dans la vie de Proclus de toutes ces vertus qui permet d'expliquer pour quelle raison Proclus a atteint les *daimonia*. Nous examinerons les vertus qui permettent de structurer la lecture des dialogues de Platon. Dans ce schéma, le premier *Alcibiade* déclenche le mouvement de conversion, conversion vers la découverte de ce qu'est véritablement Alcibiade, c'est-à-dire l'âme d'Alcibiade ; c'est le point de départ de tout le mouvement anagogique. La lecture de l'*Alcibiade* est, selon une image professionnelle d'origine athénienne, une procession qui monte l'Acropole vers le temple d'Athéna (il ne faut pas oublier qu'Athéna est la déesse protectrice de Proclus et que Proclus entretient un rapport de familiarité avec elle). Il faudrait enrichir ce schéma avec une autre notion, celle de lecture. Je ferai référence ici, encore une fois, aux travaux de Pierre Hadot. Le classement des dialogues de Platon est inséparable de la notion de lecture. Lire un texte, pour les néoplatoniciens, c'est, du point de vue du professeur, délivrer le sens contenu déjà dans ce texte : expliciter avec autorité. Mais le commentaire, aussi bien du point de vue de l'exégète que du point de vue de celui qui reçoit l'explication (destinataire, étudiant, auditeur, lecteur), est un exercice spirituel (*askesis*). La lecture, et le rythme même de rédaction de commentaires néoplatoniciens le montre bien, est une forme de méditation. L'exégèse du texte est entièrement organisée autour d'un point d'unité déterminé par la définition du *skopos*, qui, à la fois, énonce le thème de l'œuvre et est le point focal d'organisation de toutes les explications, point focal vers lequel doivent se diriger toutes les doctrines que l'on découvre dans le texte. En liaison avec le *skopos* du dialogue se déroule un exercice des vertus qui sont en jeu dans le *skopos* du dialogue. Je m'explique. Le *Gorgias* n'est plus du tout un dialogue contre la rhétorique ; il va être lu, tout entier, du point de vue politique, c'est-à-dire du point de vue de l'exercice de la pratique des vertus politiques. Ces vertus sont les vertus d'une âme qui use d'un corps comme d'un instrument – et cela montre à quel point la lecture du *Gorgias* est liée à celle du premier *Alcibiade*. Et lorsque je suis dans une situation existentielle où mon âme use de mon corps comme d'un instrument, je suis en même temps dans une communauté : les deux choses sont liées. Autrement dit, l'interprétation du *Gorgias* est entièrement organisée, du point de vue anthropologique,



autour de l'idée selon laquelle il y est question de la bonne politique, de la bonne manière de gérer la vie en communauté et, en même temps, le rapport de soi-même comme âme à son propre corps. La lecture du *Gorgias* organisée selon un tel *skopos*, et l'exégèse méditative du *Gorgias*, sont l'occasion d'un exercice spirituel qui permet à chacun – au professeur comme à ses auditeurs – d'exercer ses vertus. Je vous renvoie aux différents travaux de Dominic O'Meara, qui a très bien montré comment la philosophie néoplatonicienne de l'Antiquité tardive soit restée fidèle à l'inspiration politique du platonisme, et comment la vie politique était conçue à la fois comme *askesis* des vertus politiques et engagement dans la cité – on sait que Proclus ne négligeait pas de participer à la vie municipale, de conseiller la cité etc. – et comme élément de divinisation. La vie politique, étant vie de l'âme qui use de son corps comme d'un instrument, présuppose donc l'apprentissage préalable du premier *Alcibiade*. Les vertus politiques ne sont évidemment que le début de l'échelle et de l'ascension. Le *Phédon*, qui offre la définition de la philosophie comme exercice de la mort, enseigne la *catharsis*, c'est-à-dire la séparation de l'âme et du corps. On comprend assez facilement comment la lecture du *Phédon* correspond à une *askesis* des vertus cathartiques, vertus qui déterminent la séparation de l'âme et du corps. Une fois l'âme et le corps séparés, l'âme peut s'adonner à l'exercice de la *theoria*, et vous avez les vertus théorétiques, les vertus contemplatives, dont l'exercice consiste à contempler un certain nombre de thèmes – noms, notions, réalités – et qui sont en même temps exercées par une véritable gymnastique à travers la lecture des textes faisant autorité sur ces questions. Au-dessous vous avez les textes paradigmatiques et les vertus paradigmatiques qui, au fond, sont les vertus décrites par Platon lui-même dans la description de l'hypérouranios du *Phédon*. La doctrine néoplatonicienne des vertus implique qu'à un certain niveau de l'anagogie on coïncide avec la forme même de ces vertus. En ce qui concerne les vertus théorétiques on a ensuite une division qui est très intéressante : celle entre les noms, les notions et les réalités. A propos de cette division, j'ajouterai prudemment une petite observation par rapport au commentaire de Festugière. Cette division a une autorité platonicienne : la *Lettre VII*. Néanmoins, on retrouve également cette doctrine dans les commentaires néoplatoniciens d'Aristote, car elle est constitutive de la linguistique et de la sémantique néoplatoniciennes. Elle est présente notamment dans les commentaires aux *Catégories*, à la suite du chapitre I du *Peri Hermeneias* : la structure des catégories implique, en effet, la prise en compte des noms signifiants, des notions qui sont dans l'âme et qui sont des signifiés premiers et de *pragmata*. La structuration de l'ordre de lecture des dialogues de Platon présuppose, donc, quelque chose qui a déjà été enseigné et découvert dans la lecture d'Aristote. On a, ici, un point d'accrochage entre le *cursus* péripatéticien et le *cursus* platonicien. L'*askesis* des vertus théorétiques relatives aux noms est assurée par le *Cratyle*. On peut faire remarquer que cela suppose une lecture du *Cratyle* qui consiste à rabattre la doctrine supposée de Platon sur Cratyle, plutôt que sur Hermogène. Les professeurs néoplatoniciens ont tendance à mettre Cratyle du côté de Platon et Hermogène du côté d'Aristote, et à projeter également sur cette interprétation de la position de Platon un élément essentiel de la philosophie pythagoricienne du langage. On voit très bien comment, étant donnée cette interprétation et le mixage entre la position de Platon et la position pythagoricienne, le *Cratyle* peut être un exercice de la *theoria* relative aux noms, dans la mesure où l'étymologie permet de découvrir ce que sont véritablement les noms et leur signification. Après les noms, vous avez les notions, les concepts (*noemata*) qui sont liés au *Théétète*. Cela présuppose, finalement, qu'on privilégie moins l'enquête sur l'*épistème* que le passage du *Théétète* sur la distinction entre le *logos* intérieur et le *logos* extérieur. Et l'idée est que le discours intérieur est une concaténation de *noemata*. C'est là que l'on trouve dans le *Théétète* une doctrine des *noemata* qui nous semble un peu décalée par rapport à la façon dont nous lisons le *Théétète*. La chose devient encore plus intéressante pour les quatre dialogues suivants. Après les notions, on trouve les réalités, les *pragmata*. Le mot est très complexe : on

fera référence encore une fois à l'article de P. Hadot publié dans *Catégories et concept dans la philosophie antique* (1983), qui montre comment le terme *pragma* peut signifier, en contexte platonicien ou platonisant, des réalités transcendantes, immatérielles, suprasensibles. À partir de cette notion de *pragma*, on peut comprendre ce classement qui distingue entre réalités naturelles, physiques, théologiques. Réduits à certains passages et soumis à un choix, le *Sophiste* et le *Politique* – qui étaient considérés dans le classement de Diogène Laërce comme des dialogues logiques, étant donné qu'on y trouve l'illustration de la méthode dichotomique – deviennent des dialogues physiques. Pour le *Sophiste*, le passage choisi est évidemment celui sur le matérialisme et les matérialistes (les « fils de la terre » et les « amis des formes ») ; dans le *Politique* c'est le mythe du politique qui peut être mis en relation avec les étapes ultérieures du cursus, c'est-à-dire avec le *Timée*. De manière plus générale, je crois qu'on a, dans l'ensemble du cursus néoplatonicien, une sorte de fil secret qui part du *De Caelo* et qui arrive au *Timée* en passant par le *Sophiste* et le *Politique*. Les études de physique, en quelque sorte, dans les écoles néoplatoniciennes, impliquent le traité d'Aristote comme propédeutique, et ensuite les trois dialogues de Platon et surtout le *Timée*. Pour le *Phèdre* et le *Banquet*, nous sommes évidemment sensibles au caractère un peu réducteur du choix, mais on le comprend sans difficulté. Nous ne sommes plus dans le registre éthique, il ne s'agit plus de développer une anthropologie ou une éthique de l'amour : Jamblique et les autres commentateurs ont été intéressés par les éléments qui renvoyaient aux formes intelligibles, et notamment à la plus belle de toutes, qui est la forme du beau. En mettant de côté la question de l'amour et de la rhétorique, on ne retient que le discours de Diotime dans le *Banquet*, et la description de la forme du beau dans le *Phèdre*. Je pense que l'on met le *Banquet* après le *Phèdre* parce que le *Banquet* contient, au fond, une description beaucoup plus fine et précise des différentes étapes de l'ascension. Il est possible – mais cela reste une hypothèse un petit peu farfelue – que cette différence entre le *Banquet* et le *Phèdre* soit à mettre en relation avec la marginalisation relative de la doctrine de la réminiscence dans le néoplatonisme ; on pourrait en discuter. Après vient le *Philèbe*, qui n'est plus considéré comme un dialogue éthique sur la vie bonne ; ce qu'on retient du *Philèbe*, c'est plutôt qu'il délivre un premier enseignement sur le bien ; ce bien, interprété entièrement à la lumière du *Parménide* et à *République* VI, devenait « bien au-delà de tout ». La lecture méditative des dialogues ainsi organisés est assimilée à une véritable échelle ascétique, qui participe pleinement de la perspective anagogique propre à l'enseignement néoplatonicien. Au-dessus commence le deuxième cycle, et on trouve le *Timée* et le *Parménide*. La présence de ces deux textes est très facile à comprendre, mais aussi très intéressante pour saisir la différence entre l'esprit de ces dernières écoles néoplatoniciennes et ce qu'avait été le choix du platonisme pendant très longtemps : en d'autres termes, le *Timée* n'est plus le dialogue total. Plus ou moins jusqu'à Plotin, le *Timée* avait en effet joui d'un prestige très particulier dans l'œuvre de Platon. Le *Parménide*, d'ailleurs, n'est plus un dialogue logique, mais un dialogue théologique. On atteint là le cœur du néoplatonisme, je dirais même le geste fondateur. Faut-il considérer Plotin comme l'initiateur de cette interprétation ou était-elle antérieure ? Cette interprétation du *Parménide* avait déjà cours en tout cas avant Plotin ; le fond de la question est que la deuxième partie du *Parménide* n'est plus considérée comme purement et simplement la matrice de la dialectique, mais comme un dialogue théologique, c'est-à-dire une série d'énoncés dont chaque mot, chaque phrase est censée renvoyer, selon une organisation strictement hiérarchique, aux différents plans de la réalité. Et vous savez que tout repose en quelque sorte sur l'expression parfaitement mystérieuse que Platon a utilisé à la transition entre la première et la deuxième partie du *Parménide*, où il décrit la discussion des hypothèses comme une *pragmateiodes paidia* : tout se passe comme si l'exégèse néoplatonicienne avait pris au sérieux l'adjectif *pragmateiodes* en donnant à *pragmata* le sens proprement platonicien ou platonisant de réalités, et de réalités éventuellement transcendantes. En tout

cas, le *Parménide* n'est plus un dialogue logique-dialectique, mais un dialogue théologique, avec une première partie consacrée à la doctrine des formes et une deuxième partie qui énonce l'ensemble des plans de la réalité à partir d'un schéma dont déjà une première exposition très claire est contenue dans le chapitre 8 du traité 10 des *Ennéades* de Plotin. Ce parcours est aussi, au fond, de type initiatique, puisqu'on va du premier *Alcibiade* jusqu'à l'*adyton* du temple, la partie plus secrète du temple d'Athéna sur l'Acropole : sur le mode de la métaphore, cela correspond à l'enseignement sur l'âme de la première hypothèse, qui est entouré, en quelque sorte, d'un silence ineffable. Le *cursus* continue ; c'est-à-dire que, comme l'avait très bien montré Marie-Odile Goulet-Cazé dans *L'arrière-plan scolaire de la vie de Plotin* (où elle a donné un excursus sur l'ensemble du programme néoplatonicien) le *Parménide* – au moins dans l'idéal – n'était pas le dernier mot de l'enseignement philosophico-mystique des néoplatoniciens. D'après nos sources, on peut penser qu'après le *Parménide*, selon des ordres hiérarchiques différents, était envisagée et pratiquée l'exégèse des poèmes orphiques et des *Oracles chaldaïques*, avec un débat au Ve-VIe siècles sur leur autorité. Le titre de l'œuvre de Syrianus *Harmonie d'Orphée, Pythagore et Platon avec les Oracles chaldaïques* atteste, en tout cas, que dans l'esprit de Syrianus le débat était tranché au profit des *Oracles chaldaïques*. L'idée est que, au-delà de la philosophie et au-delà du *Parménide* il y a des textes qui ont une autorité encore plus grande, qui sont des poèmes et des Oracles. La position semble, quand même, un petit peu figée en faveur des *Oracles chaldaïques*. Il est tout aussi intéressant de voir l'amont, qui est composé de deux séquences : une séquence tout à fait introductive, et une séquence propédeutique aristotélicienne. La séquence introductive a été bien décrite, notamment à l'occasion des travaux des I. Hadot sur le commentaire de Simplicius sur le manuel d'Épictète et aussi repris par elle dans son enquête monumentale sur les arts libéraux. D'après Simplicius et les autres auteurs, la pédagogie commence par prendre un adolescent tel qu'il est : une âme singulière, incarnée, livrée aux passions est qu'il faut préalablement rendre *spoudaios* pour faire en sorte qu'elle soit accessible à la rationalité. Ainsi, il faut commencer par un premier enseignement éthique préparatoire. Vous avez donc, d'abord, les exhortations orales et tous les moyens des corrections que vous pouvez imaginer pour canaliser la brutalité humaine. J'insiste là-dessus, parce que la pédagogie antique était une pédagogie brutale : l'expression « remettre la tête sur les épaules » n'était pas une douce parole de persuasion. Ensuite, il y avait l'utilisation d'enseignements éthiques tout à fait préparatoires et non scientifiques, qui utilisaient les discours parénétiqes d'Isocrate, considérés inauthentiques par la critique philologique moderne. La papyrologie révèle le grand nombre d'exemplaires conservés ; il y a donc une attestation factuelle d'un grand intérêt porté dans l'Antiquité à ces textes d'Isocrate, qui sont des textes brefs, concernant l'éthique personnelle et l'éthique politique. On trouve, ensuite, à cette étape du *cursus*, les *Vers d'or* pythagoriciens dont nous savons qu'avaient été commentés par l'alexandrin Hieroclès, et puis le manuel d'Épictète qui a été commenté par Simplicius. Ensuite, il y avait l'*Isagoge*, qui avait été composée par Porphyre en réponse aux critiques violentes de Plotin (traités 42-44 des *Ennéades*) à la doctrine des catégories d'Aristote. Ce texte est donc considéré comme une introduction qu'on est censé avoir lue et comprise avant d'accéder aux *Catégories* d'Aristote. La lecture de l'*Isagoge* était à son tour précédée par deux textes introductifs : l'introduction générale à la philosophie – dans lequel étaient utilisés des éléments du *Protreptique* d'Aristote – et puis une introduction à l'*Isagoge* de Porphyre. Ensuite, avait lieu une lecture réglée du corpus aristotélicien. Dans l'école néoplatonicienne, la division des écrits d'Aristote est à la fois un élément de classement littéraire et bibliographique et, en même temps, le programme de lecture ; il s'agissait donc de quelque chose qui était à la fois philologique et pédagogique. Les écrits d'Aristote sont classés en fonction du caractère de particularité ou de généralité de leurs objets, selon un critère typique de l'esprit néoplatonicien. Seuls les écrits généraux ont une dignité

philosophique parce que le philosophe est « amoureux de l'universel ». Cela permet évidemment d'exclure du champ philosophique tout ce qui était recueil de données et d'observations, tout ce qui est l'aspect documentaire de l'œuvre d'Aristote, de même que les lettres, qui sont particulières en raison même du caractère particulier de leurs destinataires. On ne retient que les écrits généraux qui se distinguent eux-mêmes selon la portée de leur perfection littéraire : s'il s'agit de dossiers ou de textes inaboutis, on les laisse de côté. Les textes doivent avoir une perfection littéraire impliquant l'existence d'un prologue, d'un corps central et d'un épilogue ; ils doivent avoir été authentifiés et mis au point dogmatiquement par Aristote et avoir donné lieu à une *ekdosis*. C'est la description idéale de ce qu'est un *syntagma*, c'est-à-dire une publication dûment authentifiée par l'auteur et qui s'accompagne du titre. Les écrits syntagmatiques sont de deux ordres : il y a les écrits dans lesquels Aristote parle en son nom propre et les dialogues. On ne retient que les écrits généraux, syntagmatiques et dans lesquels Aristote parle en son nom propre. Cela nous renvoie à la notion d'autorité : c'est l'autorité du texte d'Aristote, qui est corrélatrice de l'authenticité des traités. Autrement dit : la question philologique de l'authenticité des textes est abordée dans l'Antiquité bien différemment de la manière dont nous l'abordons. Ensuite, les choses sont relativement simples : la philosophie – et ceci est bien expliqué dans l'introduction générale à la philosophie qui précède l'*Isagoge* – est principalement divisée en deux parties (la théorie et la pratique) ; cette distinction s'enracine dans la *Métaphysique*, mais remonte en vérité à Platon. L'école néoplatonicienne est le lieu d'un débat sur la question de savoir si la logique est ou non une partie de la philosophie. La réponse souvent donnée dans les textes est que la logique est une partie instrumentale de la philosophie, un *organon* qui, néanmoins, adhère au corps de la philosophie. L'ordre des lectures du *corpus* aristotélicien est fondé sur une *diaeresis* des écrits d'Aristote dont les éléments logiques adhèrent totalement à la doctrine néoplatonicienne. Vous avez, d'abord, l'idée que seuls sont philosophiques les écrits qui concernent des termes universaux ; seuls sont dignes d'être étudiés les écrits qui sont *syntagmatiques* (cela correspond à un idéal de perfection littéraire qui évidemment n'est pas uniquement néoplatonicien, mais qui est investi par eux d'une valeur tout à fait particulière puisqu'il est étroitement lié à la notion d'autorité) ; et, ensuite, le dernier niveau de la division suppose résolue à l'intérieur même de l'enseignement néoplatonicien la question de savoir si la logique est une partie de la philosophie. L'ordre des lectures est ensuite assez simple : vous avez les écrits qui portent sur ce qui précède la méthode démonstrative qui est délivrée dans le livre II des *Seconds Analytiques*, qui contient le syllogisme apodictique et qui est le point culminant de l'*Organon* d'Aristote : les *Catégories*, le *Peri Hermeneias*, les *Premiers Analytiques*, les *Seconds Analytiques* la théorie du syllogisme démonstratif ; ensuite, vous avez les écrits qui prennent l'apparence de la méthode. L'école néoplatonicienne grecque retient les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*. Les *Topiques* donnent des renseignements sur la dialectique qui est décrite comme préparatoire à la constitution de la science ; les *Réfutations sophistiques* sont interprétées souvent comme le texte qui donne le moyen de répondre et d'argumenter. Pour la *Rhétorique* et la *Poétique* : il y a deux textes qui les accrochent à l'*Organon*, mais, dans toute la tradition byzantine – et jusqu'à la Renaissance italienne, avec l'édition de Manutius – la *Rhétorique* et la *Poétique* ont une tradition à part. Ensuite, vous avez l'*Ethique*, les *Economiques* et la *Politique* ; puis les écrits physiques et puis il nous faut les mathématiques entre la physique et la théologie (c'est une trace de platonisme dans le classement des écrits d'Aristote) ; ensuite on trouve évidemment la *Métaphysique*, dont l'enseignement était directement relié au *Timée* et à la doctrine de l'intellect démiurgique. On a une articulation de deux schémas de lecture dont les principes de constitution sont différents mais qui néanmoins sont – l'un et l'autre – directement contrôlés par le dogme néoplatonicien. Pour Platon, c'est la doctrine des vertus et, d'autre part, un certain nombre de choix thématiques dans les dialogues, qui sont profondément orientés par la

métaphysique : quand on voit le *Phèdre* et le *Banquet* du côté de la doctrine des formes et quand on met le *Parménide* selon la vieille tradition plotinienne, au sommet, l'ordre de lecture est évidemment entièrement guidé par le point auquel il doit aboutir ; et pour Aristote le rôle des mathématiques est intéressant.

Je voudrais terminer sur la constitution, sur la base de ce classement, d'une pratique herméneutique qui est toute entière dominée au Ve et VIe siècle par la recherche de la cohérence (*symphonia*). Le principe de base est expliqué notamment par Simplicius dans ses différents commentaires aux *Catégories*, au *De Caelo* et à la *Physique*. Simplicius explique que Platon et Aristote peuvent, certes, donner l'impression d'être différents si on se borne à la lettre des textes, mais que la tâche du bon exégète, amoureux de la science, est celle de rechercher sur la plupart des points la *symphonia* qui s'établit entre Platon et Aristote au niveau de la doctrine, du *nous*. Cela est le point fondamental de l'exégèse ; il n'y aurait à la limite aucun intérêt à étudier ce *cursus* de lecture si nous ne savions pas qu'il est la base bibliographique et pédagogique d'une pratique exégétique qui est celle de l'harmonisation. Cette pratique s'intègre à la perspective encore plus grandiose énoncée par Syrianus dans son traité *Harmonie d'Orphée, Pythagore et Platon avec les Oracles chaldaïques*, où il faudrait presque ajouter « et Aristote ». Aristote est, en effet, harmonisé avec Platon, leur harmonisation est placée sous l'autorité de Pythagore et d'Orphée et tout est rapporté aux *Oracles chaldaïques*. Dans le commentaire sur le *De Caelo*, Simplicius s'interroge sur la constitution du corps premier aristotélien, dont l'existence est démontrée au livre I du *De Caelo*. Ce corps premier est un corps divin, qui est décrit comme un cinquième corps par rapport aux quatre éléments (feu, eau, terre et air) énumérés par Platon dans le *Timée* et restreints par Aristote au monde sublunaire. Le commentateur a la tâche d'harmoniser la doctrine d'Aristote dans le *De Caelo* avec la doctrine de Platon dans le *Timée*. Les difficultés sont importantes, parce que dans le *Timée* Platon dit expressément qu'il y a quatre éléments, et quatre seulement correspondants à quatre des cinq polyèdres réguliers et qu'il y a, dans les différentes zones de l'univers, une concentration majeure d'un élément. Le problème exégétique est, donc, très compliqué. Le commentaire sur *De Caelo* propose un exemple extrêmement intéressant de concordisme entre la doctrine platonicienne et la doctrine aristotélienne, exemple qu'il faut situer dans la tradition proprement néoplatonicienne. La première étape fondamentale c'est le traité 40 de Plotin *Sur le ciel*, dans lequel Plotin, qui fait mine de critiquer Aristote, reprend l'intuition aristotélienne de la séparation entre monde sublunaire et supralunaire et établit que le ciel, qui est soigneusement distingué du monde sublunaire, est constitué d'un feu transcendant, qui est doux et ne détruit pas. Dans le commentaire sur le *Timée*, Proclus développe une théorie des éléments qui distingue, selon un schème néoplatonicien bien connu, entre un état pur des éléments et, d'autre part, une sorte de déploiement qui aboutit aux éléments tels que nous les connaissons ici-bas. Sur la base des enseignements de Plotin et de Proclus, Simplicius propose donc l'interprétation concordiste suivante : 1) il n'y a que des différentes formulations entre Platon et Aristote ; 2) il y a une profonde harmonie doctrinale ; 3) ce qu'Aristote appelle le corps premier est un corps et donc, conformément à la doctrine aristotélienne, il est un *syntheton*, quelque chose de composé : il s'agit d'un mélange de sommets des quatre éléments sublunaires, et d'un mélange d'éléments sous une forme pure, transcendante, et réduits manifestement, dans l'esprit de Simplicius, aux qualités caractéristiques. Dans ce mélange prédomine – vous retrouvez là le vieux schème du mélange avec prédominance – la cime de l'élément hiérarchiquement supérieur, c'est-à-dire du feu. Le commentateur utilise un passage du *Timée* dans lequel Platon énonce les différentes espèces de feu et distingue entre le feu qui brûle et qui éclaire (la flamme), celui qui éclaire et ne brûle pas (la lumière) et celui qui n'éclaire pas mais brûle (*anthrax*) : le texte de Platon ne propose pas de hiérarchie entre ces espèces, mais il est interprété de manière hiérarchique par Simplicius, qui n'a aucune difficulté à montrer que la forme la plus pure du

feu est la pure lumière. Le ciel est donc un corps, il est composé d'un mélange de sommets des quatre éléments dans lequel prédomine le sommet du feu, qui coïncide avec la lumière ; le corps premier d'Aristote n'est pas autre chose que ce mélange, qui est déterminé dans son essence et dans sa caractérisation la plus propre par la lumière. Platon voulait signifier que dans le ciel prédomine le feu. Le corps premier d'Aristote, c'est le corps céleste lumineux tel que finalement Platon le concevait et, de ce fait, il n'y a aucune différence de doctrine entre les cosmologies de Platon et d'Aristote. Il reste une dernière difficulté pour l'exégète : expliquer pour quelle raison Aristote s'est-t-il quand même exprimé d'une manière si étrange, en employant non pas le mot « feu » mais le mot « éther ». Simplicius, d'une manière qui vous laisse les bras balancés, répond qu'Aristote avait prévu du fond de l'Antiquité la future empiété des chrétiens et avait voulu préserver la doctrine de l'éternité du monde – dont le socle est physique – des arguments blasphématoires des gens comme Jean Philopon. Et, par cet argument qui est évidemment historiquement fou, on comprend qu'Aristote, pour une fois, a enfreint la règle qu'il applique toujours et qui est celle d'utiliser un langage extrêmement clair, courant, simple, accessible. On trouve donc ici un très bel exemple d'harmonisation.

Encore deux choses qui vont au cœur de notre discours. Premièrement le statut des textes. Les textes sont censés présenter une vérité dans leur profondeur, dans leurs entrailles ; et, à ce niveau-là, une sorte de circulation des significations s'effectue qui permet des opérations concordistes. Cette opération herméneutique n'est possible que si vous avez mis en place déjà un concept de la vérité, un certain concept de l'autorité et un certain concept de ce que doit être l'exégèse des textes : toute la pratique néoplatonicienne est requise. La deuxième chose est que l'organisation des choix pédagogiques et du *cursus* des lectures est en liaison tout à fait intime avec la pratique d'explication elle-même. Si vous mettez l'un à côté de l'autre le schéma aristotélicien et le schéma platonicien, vous voyez très bien comment le traité *Du ciel* qui est étudié au cours de la propédeutique philosophique qui représente le *cursus* aristotélicien annonce, en quelque sorte, la lecture du *Timée*. Il est impossible de commenter le traité *Du ciel* sans ne pas penser à ce qu'on va enseigner dans le *Timée*. Sur des points essentiels le commentaire au traité *Du ciel* anticipe déjà l'enseignement du *Timée*. Le ciel aristotélicien doit être décrit et pensé dans sa dépendance par rapport au démiurge ; et on est très étonné de voir, à la fin du commentaire de Simplicius, une prière qui est adressée au démiurge, évidemment au démiurge-intellect du *Timée*. De même, la question absolument cruciale de la physique céleste dans le *De Caelo*, c'est-à-dire le commentaire du premier livre d'Aristote, doit être menée étroitement en liaison avec l'interprétation que l'on donnera ultérieurement du *Timée* ; interprétation qui, de fait, on a déjà donnée, parce que les ingrédients de l'opération exégétique de Simplicius on les découvre dans le commentaire de Proclus au *Timée*. Autrement dit, les thèmes principaux de cette physique céleste sont déjà présents dans le commentaire de Proclus au *Timée* et apparaissent, donc, comme le stock dogmatique que les professeurs néoplatoniciens se passaient de main en main. Cela montre, encore une fois, qu'il n'y a pas d'originalité dans ce qui dit Simplicius ; il a mis en forme une doctrine des éléments sur laquelle il n'a pas du tout innové, et pour laquelle il a repris des éléments de la doctrine de Proclus. L'exemple du *Timée* montre bien comment la place d'un dialogue dans le canon de Jamblique ne doit pas être dissociée de l'ensemble du schéma: il faut toujours penser à la succession Aristote/Platon. Nous avons à faire à un choix classé qui a une valeur peut-être idéal, mais qui, en tout cas, même si on ne peut pas dire que les écoles des philosophes aient toujours fonctionnées selon ce schéma, servait de principe régulateur dans l'interprétation des textes, en obligeant à faire des liaisons entre les textes. L'ensemble *Physique-De Caelo-Timée* montre bien la valeur contraignante au niveau herméneutique de cette construction. Et cela est tout à fait parallèle à la transmission et à la conservation sous forme manuscrite du corpus platonicien lui-même, qui n'a eu à souffrir d'aucune perte du fait de la constitution du canon de Jamblique.

