

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL

---

L'ÂME DU MONDE  
LE DEVENIR ET LA MATIÈRE  
CHEZ  
PLUTARQUE

*avec une traduction du traité*

« De la Genèse de l'Âme dans le *Timée* » (1<sup>re</sup> partie)

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL  
POUR L'OBTENTION DU GRADE DE DOCTEUR ÈS LETTRES

PAR

PIERRE THÉVENAZ

LICENCIÉ ÈS LETTRES CLASSIQUES DE L'UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL



NEUCHÂTEL

IMPRIMERIE PAUL ATTINGER S. A.

1938

La Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel, sur le rapport de MM. les professeurs PIERRE GONET et GEORGES MÉAUTIS, autorise l'impression de la thèse de M. PIERRE THÉVENAZ, licencié ès lettres classiques de l'Université de Neuchâtel, tout en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions qui s'y trouvent énoncées.

Le Doyen de la Faculté des Lettres :  
Ed. BAUER.

Neuchâtel, le 12 juillet 1938.

**L'AME DU MONDE**  
**LE DEVENIR ET LA MATIÈRE**  
**CHEZ PLUTARQUE**

*Lorsque Montaigne disait de Plutarque : « Son instruction est de la cresse de la philosophie », il pensait aux « Vies » ou aux « Oeuvres morales » plutôt qu'à la métaphysique du philosophe de Chéronée. Cet aspect de son œuvre est, en effet, resté jusqu'ici le moins étudié.*

*Je suis redevable à M. P. Von der Mühl, professeur à l'Université de Bâle, d'avoir dirigé mon attention de ce côté. A les considérer de plus près, les questions d'exégèse platonicienne me sont apparues les plus dignes d'intérêt et je serais heureux que cette étude les fit mieux apprécier.*

*Je dois une reconnaissance toute particulière à MM. P. Godet et G. Méautis, professeurs à l'Université de Neuchâtel, qui, avec une bienveillance à laquelle j'ai été très sensible, m'ont fait bénéficier de leurs judicieux conseils.*

*De même M. Léon Robin, maître incontesté des études platoniciennes, qui eut la bonté de s'intéresser à mon travail, voudra bien trouver ici un témoignage de gratitude et de respectueuse admiration.*

*Neuchâtel, septembre 1938.*

*P. T.*

## PRÉFACE

---

Dans le vaste ensemble des *Moralia* de Plutarque, il n'est guère qu'un traité qui soit entièrement consacré à une question de métaphysique<sup>1</sup> : c'est le *De animae procreatione in Timaeo*. Des passages métaphysiques se rencontrent dans plus d'un dialogue ou essai, intercalés dans un contexte littéraire ; on trouve aussi dans la collection plusieurs questions de détails ou d'exégèse particulière, de ces *Problèmes* ou *Questions*, où les esprits cultivés de l'époque alexandrine<sup>2</sup>, et jusqu'à la fin du monde antique, goûtèrent le plaisir de se livrer à une philosophie amusante. D'autres traités philosophiques, qui n'auraient certes pas manqué d'intérêt, sont perdus. Le *Catalogue de Lamprias*, inséré à la fin des *Moralia*, en cite plus d'un dont nous n'avons évidemment pas l'assurance qu'ils soient réellement de Plutarque, puisque, déjà dans l'actuelle collection des *Moralia*, on a reconnu quelques apocryphes.

Dans ces conditions, le *De animae procreatione*, que peut-être sa valeur<sup>3</sup> ou son sujet seuls ont sauvé, acquiert d'autant plus de prix. L'importance de ce traité s'accroît du fait que, s'il n'est pas à proprement parler un testament philosophique de Plutarque, il est du moins une œuvre d'âge mûr, conclusion et résumé de longues méditations sur Platon<sup>4</sup>. Plutarque cherche, pour une fois et contrairement à son habitude, semble-t-il, à embrasser une vaste question dans son ensemble. Le fond même du *Timée* est en cause, et par là le platonisme tout entier, puisque c'est le *Timée* qui le représente aux yeux de l'Antiquité à son déclin ; les points centraux du platonisme s'y trouvent en effet liés à l'interprétation de la page particulièrement difficile du *Timée* qui fait l'objet du traité.

On sait que Plutarque avait un faible pour la digression érudite. Ses vastes lectures l'y invitaient. Or ces questions centrales de la méta-

<sup>1</sup> Il vaudrait mieux dire de théologie et de physique (au sens grec du mot).

<sup>2</sup> Qu'on pense par exemple aux *Problèmes* mis sous le nom d'Aristote ou aux *Nuits Attiques* d'Aulu-Gelle.

<sup>3</sup> Unanimentement reconnue : cf. MARTIN, *Études sur le Timée*, t. I, p. 371, et TAYLOR, *A commentary on Plato's Timaeus*, p. 117 (« ... a real merit »).

<sup>4</sup> Comme cela ressort du préambule : Plutarque se réfère à nombre de ses œuvres antérieures et écrit ce traité pour ses fils, qui doivent donc être déjà en âge de comprendre les difficiles problèmes de la philosophie platonicienne.

physique platonicienne, il les avait abordées plus d'une fois, en passant, dans d'autres traités <sup>1</sup>, sans jamais les épuiser ni les montrer dans toute leur complexité. Qu'il ait jugé bon de les reprendre en un traité spécial (à la demande de ses fils), ce doit être pour nous une preuve de l'importance qu'il accordait à la fois au sujet <sup>2</sup> et aux vues personnelles qu'il expose, car il a pleine conscience de l'originalité de son interprétation <sup>3</sup>.

Toutes ces raisons me paraissent justifier la disposition même de cette étude. Sur les questions métaphysiques, telles que la création de l'âme du monde, la création du monde, le devenir et la matière, c'est dans le *De animae procreatione* d'abord que je chercherai la pensée de Plutarque, pour retourner de là aux autres traités, dans la mesure où ils peuvent en compléter certains aspects et l'éclairer mieux. A certains égards, c'est suivre en sens inverse le chemin parcouru par Plutarque <sup>4</sup> : il avait repris des idées éparses pour leur donner un centre et les orienter ; c'est de ce centre qu'il nous faut repartir.

Il m'a paru indispensable de faire une nouvelle traduction de la première partie du traité dont s'occupera cette étude ; la dernière traduction française, celle de V. Bétolaud <sup>5</sup>, est déjà ancienne et, comme celle d'Amyot, elle manque de précision (surtout dans les termes techniques) et fait plus d'un contresens dans le détail. Il était inutile d'y joindre la deuxième partie du traité, car les développements mathématiques, arithmologiques et musicaux qui doivent étayer l'interprétation de la division harmonique de l'âme <sup>6</sup>, n'entrent pas dans le cadre de mon étude <sup>7</sup>, qui s'en tient aux vues de métaphysique générale ; là seulement, en effet, Plutarque est original et mérite encore aujourd'hui qu'on l'écoute.

Plus d'une fois, la traduction, insuffisante à elle seule, réclamera l'appui du commentaire. C'est que les termes abstraits du *Timée* (le Même, l'Autre, etc.) n'ont plus pour nous de contenu que le mot seul puisse suffire à évoquer <sup>8</sup>. De ce fait, on a eu d'ailleurs trop facilement tendance à n'y voir qu'abstractions vides de sens ou fantaisies verbales. Les recherches sur la dernière forme de la philosophie de Platon et sur les problèmes qui se posaient à l'Ancienne Académie ont été assez fruc-

<sup>1</sup> Comme l'indique aussi le préambule : 1, 1012 B.

<sup>2</sup> C'est le *Timée* qui est le plus souvent cité par Plutarque ; cf. JONES, *The Platonism of Plutarch*, dans le tableau des passages parallèles Plutarque-Platon qu'il a dressé, p. 309 sq.

<sup>3</sup> *De an. procr.* 1, 1012 B et 5, 1014 A.

<sup>4</sup> Il serait assez vain de chercher à déterminer une évolution chez Plutarque comme on l'a fait pour Platon et aussi pour Aristote (W. Jäger). Les données font défaut et l'éclectisme de Plutarque rendrait le résultat bien mince.

<sup>5</sup> PLUTARQUE, *Oeuvres morales et œuvres diverses*, trad. par Victor Bétolaud, 5 vol. Paris 1870. — Le traité *De la création de l'âme dans le Timée* se lit au tome IV, p. 360-405.

<sup>6</sup> Telle que Platon la décrit : *Timée* 35 B-36 B.

<sup>7</sup> Noter que le résumé du *De animae procreatione*, qui lui fait suite immédiatement et qui n'est pas de Plutarque, laisse de même complètement de côté toute la seconde partie.

<sup>8</sup> Voir à ce sujet les chapitres sur le Même et l'Autre, p. 50 et p. 78.

tueuses ces dernières années pour laisser entrevoir les problèmes fondamentaux que ce vocabulaire, aujourd'hui périmé, risque de nous voiler. On a pu voir notamment le rôle que jouent les spéculations mathématiques et logiques chez le Platon de la dernière période et combien les premiers commentateurs du *Timée* se rattachent étroitement à ces préoccupations-là.

Les vieilles traductions de Plutarque, citées plus haut, sont souvent peu intelligibles, parce qu'elles cherchent à paraphraser, et, comme il est impossible de le faire assez pour être clair, elles aboutissent à un jargon abstrait et confus. Dans ma traduction, j'ai donc conservé autant que possible les termes techniques ; pour des textes de ce genre, il faut renoncer à être immédiatement accessible au lecteur, pour l'être mieux, une fois que celui-ci s'est replacé dans les problèmes de l'époque.

Le texte de l'ancienne édition Teubner de G. N. Bernardakis <sup>1</sup> me sert de base, puisque la nouvelle édition <sup>2</sup> est loin d'être parvenue au tome VI, qui contient notre traité. J'indiquerai en notes les corrections qu'il me semble nécessaire d'apporter au texte, et la façon dont il faut, à mon sens, combler la lacune <sup>3</sup> qui suit le chapitre X et comprendre la suite des idées qui amène au chapitre XXI.

<sup>1</sup> Tome VI, p. 154 sq., publié en 1895.

<sup>2</sup> A laquelle travaillent plusieurs savants : C. HUBERT, W. NACHSTÄDT, W. R. PATON †, M. POHLENZ, W. SIEVEKING et I. WEGENHAUPT †. Les trois premiers volumes ont été publiés.

<sup>3</sup> Cette lacune est due à une interversion dans les feuillets du manuscrit et a été décelée par B. MÜLLEN, *Eine Blättervertauschung bei Plutarch* (Hermes, IV, 1870, p. 390-403). Les éditions rétablissent l'ordre normal en conservant l'ancienne numérotation des chapitres.

---

# TRADUCTION

## La Genèse de l'Âme dans le *Timée*

(1<sup>re</sup> partie)

1012 B

*A mes fils Autobule et Plutarque.*

[Préambule]. I. Comment devons-nous comprendre les opinions de Platon relatives à l'âme ? Je vous l'ai dit souvent et certains passages dispersés de mes écrits cherchent à l'expliquer, mais il vous paraît opportun que j'en fasse la synthèse et que je consacre un traité spécial à cette interprétation particulièrement délicate, qui exige justification de ma part, puisqu'elle se trouve en opposition avec celles de la plupart C] des Platoniciens. Je reproduirai d'abord textuellement le passage du *Timée* <sup>1</sup> :

*« De l'essence indivisée <sup>2</sup> et toujours identique à elle-même et de l'essence divisible dans le devenir corporel, <le démiurge>, par le mélange des deux, composa comme intermédiaire entre elles une troisième espèce d'essence ; d'autre part, en ce qui concerne la nature du Même et celle de l'Autre, il forma aussi de cette façon cette essence comme un intermédiaire entre ce qui est indivisé et ce qui est divisible à travers les corps. Prenant ces essences, de trois qu'elles étaient, il les mélangea toutes en une forme unique, harmonisant de force, bien qu'elle se prêtât difficilement au mélange, la nature de l'Autre avec le Même et les mêlant cependant à l'aide de l'essence. Puis, après avoir réalisé l'unité des trois, il redivisa ce tout en autant de portions qu'il convenait : chacune d'elles était un mélange du Même, de l'Autre et de l'essence. Il se mit à diviser ainsi ... »*

N.-B. — Pour la traduction des passages de Platon cités textuellement par Plutarque, j'ai reproduit celle des éditions de la collection Budé, avec quelques retouches cependant, lorsque cela me paraissait nécessaire. — Pour les ouvrages cités sommairement dans les notes, voir la Bibliographie.

<sup>1</sup> 35 A. Voir Première partie, Chapitre I, p. 37 sq.

<sup>2</sup> ἀμεροῦς. Voir p. 37.

D] Commencer par passer en revue toutes les diverses interprétations de ce passage, ce serait en l'occurrence une tâche interminable et, de plus, superflue pour vous qui avez eu l'occasion, l'un comme l'autre, de vous familiariser avec la plupart de celles-ci. Mais comme, parmi les philosophes les plus estimés, les uns ont suivi Xénocrate<sup>3</sup> (l'essence de l'âme était, selon lui, un nombre mù par lui-même), tandis que les autres se rangeaient à l'avis de Crantor de Soles<sup>4</sup> (pour lui, l'âme est un mélange de la nature de l'intelligence et de la nature de l'opinion<sup>5</sup> relative aux Sensibles), je crois qu'en mettant en lumière ces deux points de vue nous aurons une sorte d'entrée en matière.

[Les interprétations de l'Ancienne Académie. A) Exposé]. II. Voici, en bref, ce qu'on peut dire des deux :

[Xénocrate]. Selon les premiers, le mélange des essences Indivisible E] et Divisible signifie simplement la genèse du nombre : car l'Un est indivisible, le Multiple est divisible, et c'est d'eux que naît le nombre en ce sens que l'Un détermine le Multiple et fixe une limite à l'illimité, qu'ils nomment aussi « dyade indéterminée »<sup>6</sup> ; (Zaratas<sup>7</sup>, le maître de Pythagore, la nommait « mère du nombre » et l'Un, « père du nombre » ; c'est aussi pourquoi les nombres qui présentent des analogies avec F] l'unité<sup>8</sup> ont une précellence<sup>9</sup>). Cependant ce nombre n'est pas encore l'âme, car la motricité et la mobilité<sup>10</sup> lui font défaut. Mais le Même et l'Autre, une fois ajoutés au mélange — le premier étant principe de repos, le second, de mouvement et de changement —, l'âme se trouve créée ; elle possède, en effet, aussi bien la faculté d'arrêter et de s'arrêter que de mouvoir et de se mouvoir.

[Crantor]. Selon les seconds, Crantor et ses partisans, la fonction

<sup>3</sup> Voir p. 57.

<sup>4</sup> Voir p. 60.

<sup>5</sup> *δοξασιή φύσις* opposée à *νοητή φύσις* : même opposition *Adversus Coloten* 13, 1114 C. Cf. PLATON, *République* VII 534 A. Le terme *φύσις* est l'équivalent de *οὐσία*.

<sup>6</sup> Il est probable que Platon lui-même se servait de ce terme dans son enseignement. Voir ROBIN, *Théorie Platonicienne des Idées*, p. 635-654, et HEINZE, *Xenokrates*, p. 10 sq.

<sup>7</sup> Il s'agit de Zarathoustra ou Zoroastre, mais il semble que, pour Plutarque, Zaratas et le Zoroastre qu'il cite plus loin 27, 1026 B (cf. *De Iside et Osiride* 46, 369 E) soient des personnages distincts. Cependant la source où il puise ce renseignement concernant Zaratas les identifiait bien. Cf. ZELLER, *Philos. der Griechen*, I 1<sup>b</sup>, p. 301 n. 1.

<sup>8</sup> Sans doute les nombres impairs.

<sup>9</sup> *καὶ Ζαράτας... προσηγοίησι*. HEINZE, *Xenokrates*, p. 10 n. 3 voit dans ce passage une adjonction de Plutarque au résumé qu'il fait de l'interprétation de Xénocrate. Eudore en serait la source.

<sup>10</sup> τὸ κινητικὸν καὶ τὸ κινητόν, cf. plus bas *κινεῖσθαι καὶ κινεῖν*. Plutarque doit citer textuellement Xénocrate, puisqu'on retrouve les mêmes termes chez Aristote dans sa critique de Xénocrate, *De anima* A 4, 409 a 3. — *Κινεῖσθαι* se réfère à l'automotricité de l'âme (cf. note 21) et doit par conséquent se traduire par « se mouvoir » et non par « être mù », comme le faisait V. BÉROLAUD et comme le fait encore tout récemment Jean NOGUÉ, qui cite ce passage dans son étude sur *Pas et figures dans la danse grecque antique* (*Bulletin de Correspondance hellénique*, LXI, 1937, p. 81).

propre de l'âme est avant tout d'exprimer des jugements <sup>11</sup> sur les Intelligibles et les Sensibles, ainsi que sur les rapports de différence et de similitude qui se manifestent entre eux et en chacun d'eux. Pour qu'elle puisse tout connaître, l'âme a été constituée par le mélange de tout, **1013 A**] c'est-à-dire de quatre (éléments) : la nature intelligible, toujours immuable et invariable, et la nature sujette, dans les corps, aux passions et aux changements ; de plus, la nature du Même et celle de l'Autre, puisque chacune des deux premières participe à l'Altérité et à l'Identité.

[*La genèse est logique* <sup>12</sup>]. **III.** Tous ces philosophes s'accordent à penser que l'âme n'a pas été créée dans le temps et qu'elle n'est pas soumise au devenir ; qu'elle possède simplement un certain nombre de facultés en lesquelles, pour en faciliter l'étude, Platon analyserait son essence, en supposant théoriquement seulement qu'elle est le résultat d'un devenir et d'un mélange. Platon se serait aussi fait la même **B**] idée du monde : il savait bien qu'il était éternel et increé, mais, voyant qu'il ne serait pas facile de se représenter l'ordonnance et l'économie du monde sans présupposer dès l'abord sa genèse et le concours d'éléments générateurs, il s'était décidé à suivre cette méthode.

[**B**] **Critique**]. Voilà dans l'ensemble les conceptions de ces philosophes. Eudore <sup>13</sup> est d'avis que les uns et les autres ne sont pas dénués de bon sens ; pour ma part, au contraire, ils me paraissent passer à côté de la pensée de Platon, pour peu que, sans imposer à tout prix des vues personnelles <sup>14</sup>, on use du critère de vraisemblance <sup>15</sup> avec la ferme volonté de ne rien affirmer qui ne soit en accord avec ce que dit Platon.

[*Crantor*]. Du dit mélange des essences intelligible et sensible, pour **C**] quoi résulte-t-il une âme plutôt que n'importe quoi d'autre <sup>16</sup> ? On ne le voit pas clairement ; car le monde lui-même et chacune de ses parties se compose des essences corporelle et intelligible, l'une fournissant à ce qui se crée <sup>17</sup> la matière et le substrat <sup>18</sup>, et l'autre, la forme et l'idée ; et la partie de la matière qui a reçu la forme <sup>19</sup> par participation et assi-

<sup>11</sup> Cf. 23, 1023 D et PLATON, *Théétète* 150 B *ἔργον ... τὸ κληῖναι*. Dans la philosophie postérieure, la question du *κλήριον*, faculté de représentation, jouera un très grand rôle.

<sup>12</sup> Voir Deuxième partie, Chapitre I, p. 91 sq.

<sup>13</sup> Cité encore 16, 1019 E et 1020 C. Originaire d'Alexandrie, il vivait environ un siècle avant Plutarque. Cf. ZELLER, *op. cit.*, III 1<sup>a</sup>, p. 633-635, et ÜBERWEG-PRÄCHTER, *Philos. des Altert.*, p. 530-531.

<sup>14</sup> Voir p. 56 n. 1.

<sup>15</sup> τὸ πιθανόν. On voit que Plutarque reste fidèle aux méthodes de la Nouvelle Académie.

<sup>16</sup> Même objection plus loin 21, 1023 A.

<sup>17</sup> τῷ γενομένῳ et plus loin ἀπὸν καὶ ὄρατόν : ce sont les termes de *Timée* 31 B, 28 B et 32 B. La tangibilité et la visibilité sont inséparables de l'idée de corps et de ce qui devient.

<sup>18</sup> Voir le chapitre sur la Matière, p. 108 sq.

<sup>19</sup> τὸ μορφωθέν. Pour ce participe aoriste pris substantivement, cf. 6, 1014 E *κοσμηθέν* et *Timée* 53 A *διακοσμηθέν*.

milation à l'Intelligible se trouve immédiatement tangible et visible, alors que l'âme est hors d'atteinte de toute sensation<sup>20</sup>.

[Xénocrate et ses partisans]. Un nombre ! à vrai dire jamais Platon n'a qualifié l'âme ainsi ; mais il dit qu'elle est un mouvement sans cesse automoteur, « source et principe de mouvement »<sup>21</sup>. C'est bien par le nombre, la raison et l'harmonie que (le démiurge) a ordonné l'essence **D**] de l'âme, qui joue le rôle de substrat matériel et reçoit la forme la plus belle qui, grâce à eux, s'y manifeste ; mais dire que l'âme est composée selon le nombre ne revient pas, me semble-t-il, à faire de son essence un nombre ; en effet, elle est composée selon l'harmonie, sans être une harmonie, comme Platon l'a démontré dans son traité *De l'Âme*<sup>22</sup>. Il est évident de plus que ces philosophes ont fait preuve d'ignorance dans la question du Même et de l'Autre, car ils prétendent que la faculté de repos est la contribution du premier à la genèse de l'âme et la faculté de mouvement, celle du second, alors que Platon lui-même, dans le *Sophiste*<sup>23</sup>, distingue et sépare les uns des autres l'Être, le Même et l'Autre et en outre le Repos et le Mouvement, constituant cinq genres dont chacun diffère des autres.

[La genèse est non pas logique, mais chronologique]. **IV**. Sur un point ces philosophes, ainsi que la plupart des Platoniciens<sup>24</sup>, sont unanimes ; effrayés et gênés, ils sont prêts par tous les moyens à faire violence à Platon, à forcer sa pensée, persuadés qu'il leur faut couvrir et dissimuler l'énormité inavouable qu'est la genèse et la composition du monde et de l'âme de ce monde, qui n'ont pas été constitués de toute éternité<sup>25</sup> pour subsister ainsi à l'infini ; cette question a été traitée à part<sup>26</sup> ; il sera suffisant aujourd'hui d'avoir rappelé qu'ainsi on bouleverse, bien plus, qu'on ruine complètement le fond de l'argumentation de Platon dans le **F**] débat sur les dieux<sup>27</sup>, qu'il a soutenu contre les athées<sup>28</sup> avec une ardeur qu'il reconnaît exagérée pour son âge. En effet, dire que le monde

<sup>20</sup> Cf. *Adv. Colot.* 20, 1118 D. — Plutarque pense avant tout à *Lois* X 898 E, comme le prouve la comparaison avec *Quaest. Plat.* III 2, 1002 C. L'âme est dite invisible dans le *Timée* 36 E et 46 D.

<sup>21</sup> *αἰονίητον αἴετ*. Le mouvement propre et le mouvement éternel sont solitaires : cf. *Phèdre* 245 C (pour la leçon *αἰονίητον* 245 C 6, voir ROBIN, éd. du *Phèdre*, ad loc. et Notice p. LXXVII). Le mot *αἴετ* reprend l'idée de *Phèdre* 245 C 9 οὐποτε λέγει κινούμενον. Cf. 9, 1017 A fin ; 22, 1023 C et *De Pythiae oraculis* 21, 404 F.

<sup>22</sup> *Phédon* 92 A sq. Cf. *Timée* 36 E : *μετέχουσα ἀμορίας*.

<sup>23</sup> *Soph.* 255 AB et E. Ce point sera repris au chapitre 24, 1024 D, dans l'exposé sur le Même et l'Autre.

<sup>24</sup> Tous ceux qui donnent une interprétation mythique du *Timée*. Voir p. 95.

<sup>25</sup> Plutarque se souvient ici d'ARISTOTE, *Métaphysique* N 3, 1091 a 12 : *ἀτοπον δὲ καὶ γένεσιν ποιεῖν ἀδίον ὄντων*. Cf. PLOTIN, *Ennéades* III 5, 9, 27 (Bréhier).

<sup>26</sup> Probablement dans le traité perdu cité au *Catalogue de Lamprias*, n° 66 (Bernardakis VII, p. 474). Pour l'expression, cf. 1, 1012 B *ἰδίως τῶχειν ἀναγραφῆς*. Voir aussi p. 95 sq. et 101.

<sup>27</sup> Cf. *Lois* X 885 DE.

<sup>28</sup> La question de l'athéisme est une de celles qui tiennent le plus à cœur à Plutarque ; il consacre sa vie à propager la religion universelle. Voir son traité *De la Superstition* et B. LATZARUS, *Les idées religieuses de Plutarque*, p. 50. Au temps de Plutarque, les athées, ce sont principalement les Épicuriens.

est incréé, c'est sacrifier le principe de Platon qui veut que l'âme soit plus ancienne que le corps<sup>29</sup> ; elle ne serait plus le principe de tout changement et de tout mouvement, elle n'aurait plus, selon ses propres termes, son poste de chef<sup>30</sup> et sa priorité d'action<sup>31</sup>. Or que sont l'âme et le corps, lorsque l'on dit que l'âme possède par rapport au corps une « supériorité de rang et d'ancienneté »<sup>32</sup> ? La suite de notre exposé va le montrer<sup>33</sup> ; car si la doctrine véritable suscite un tel embarras et une telle méfiance, c'est à la méconnaissance de cette question, semble-t-il, qu'on le doit.

**1014 A] [Interprétation de Plutarque. A] Exposé].** V. Je m'en vais donc exposer d'abord mon point de vue en m'attachant à la vraisemblance et en justifiant autant que possible mon interprétation dans ce qu'elle a d'insolite et de paradoxal. Ensuite j'apporterai des textes à l'appui, en fusionnant étroitement l'interprétation et la démonstration<sup>34</sup>.

Voici, à mon sens du moins, ce qui en est :

Quand Héraclite dit : « Ce monde n'est l'œuvre d'aucun dieu ni d'aucun homme »<sup>35</sup>, on dirait qu'il a craint qu'en renonçant à y reconnaître la main de Dieu, nous n'en venions à supposer qu'un homme a pu être le démiurge du monde. Aussi est-il préférable de se laisser persuader par Platon, de dire et de chanter<sup>36</sup> avec lui, que le monde est l'œuvre **B]** de Dieu : « le monde est la plus belle des choses qui sont nées et l'ouvrir est la meilleure des causes »<sup>37</sup>. Nous ajouterons que l'essence ou la matière dont il est né ne fut pas soumise au devenir, mais que, substrat éternel<sup>38</sup>, elle s'est prêtée au démiurge pour qu'il l'organise, l'ordonne et la façonne autant que possible à sa propre ressemblance<sup>39</sup>. Car le devenir n'a pas sa source dans le non-être, mais dans l'imperfection et l'insuffisance d'être<sup>40</sup>, comme pour la création d'une maison, d'un vêtement ou d'une statue<sup>41</sup>. En effet, ce qui a précédé la genèse du

<sup>29</sup> *προσβύτερον* *Timée* 34 C, *Lois* X 892 C, *Epinomis* 980 D.

<sup>30</sup> Cf. 9, 1016 D et 1017 B ; *De defectu oraculorum* 37, 430 EF : *λόγον ἐγκαταστήσας ὡς περ ἀρμωστήν καὶ φύλακα* ; *PLATON, Timée* 41 C et *Lois* X 897 C. Voir aussi p. 71.

<sup>31</sup> Cf. *PLATON, Lois* X 897 A : *πρωτοργγοὶ κινήσεις*.

<sup>32</sup> *Timée* 34 C.

<sup>33</sup> 9, 1016 C sq.

<sup>34</sup> 8, 1015 F sq.

<sup>35</sup> *Fragm. B* 30 Diels, cité de façon plus complète par Clément d'Alexandrie.

<sup>36</sup> C'est comme un hymne à Dieu (cf. l'invocation de *Timée*, 27 C). Le *Timée*, sorte de poème en prose, est mis par Plutarque sur le même pied que les anciennes cosmogonies en vers.

<sup>37</sup> *Timée* 29 A.

<sup>38</sup> Même idée et mêmes termes *De amicorum multitudine* 9, 97 AB. Comme les Stoïciens, Plutarque appelle la matière une *οὐσία* ; cf. *De def. orac.* 37, 430 E.

<sup>39</sup> Cf. 6, 1015 B. C'est l'identification à Dieu dont il est si souvent question chez *PLATON, Timée* 29 E, 90 D, *République* X 613 B, *Lois* IV 716 B et D, *Théétète* 176 B (dans ce dernier passage, en relation avec le thème de la « fuite » et du détachement du monde).

<sup>40</sup> Voir p. 98 sq. — La genèse *ex nihilo* est contraire aux lois du monde (*παράνομως* *Quaest. Conviv.* VIII 9, 2, 731 D), parce qu'elle ruine la causalité : *ἀναίτιος*.

<sup>41</sup> Exemples classiques : cf. *ARISTOTE, Métaphysique* Z 3, 1029 a 5 ; *Physique* A 7, 191 a 9.

monde, ce fut le chaos <sup>42</sup>, un chaos qui n'était pas l'absence de corps, de mouvement et d'âme, mais dont le principe corporel était informe et inconsistant et le principe moteur instable et irrationnel <sup>43</sup>. C'était la discordance <sup>44</sup> de l'âme privée de raison. De l'incorporel Dieu n'a pu C) faire un corps, ni une âme de l'animé ; mais de même que nous attendons d'un homme qui connaît l'harmonie et la cadence, non pas qu'il crée le son et le mouvement, mais qu'il trouve le son juste et le mouvement bien cadencé, de même Dieu n'a créé lui-même ni la résistance <sup>45</sup> et la tangibilité du corps, ni la faculté imaginative et motrice de l'âme ; mais ayant trouvé ces deux principes, l'un opaque <sup>46</sup> et ténébreux, l'autre trouble et dépourvu d'intelligence — tous deux indéterminés et sans accès à la perfection qui leur convenait <sup>47</sup>, il les a soumis à l'ordre, à la règle et à l'harmonie, pour en faire l'être vivant le plus beau et le plus achevé <sup>48</sup>.

D) [*Essence du corps et de l'âme*]. Ainsi donc l'essence du corps est identique à ce que Platon nomme le réceptacle universel, le siège et la nourrice des choses en devenir <sup>49</sup>. VI. Quant à l'essence de l'âme, c'est ce que, dans le *Philebe* <sup>50</sup>, il a appelé l'illimité, qui est privation de nombre et de proportion et qui n'a en lui aucune limite ni aucune mesure de défaut ou d'excès, de différence ou de dissemblance. Dans le *Timée* <sup>51</sup>, c'est l'essence qui est mêlée à la nature indivisible et dont il est dit qu'elle devient divisible selon les corps ; il ne faut y voir ni une multiplicité consistant en unités et en points, ni des longueurs ou des largeurs, qui conviendraient à des corps et seraient bien plutôt les E) qualités des corps que celles de l'âme <sup>52</sup>. Il faut entendre par là ce

<sup>42</sup> Cf. *De def. orac.* 37, 430 E.

<sup>43</sup> Cf. *De Is. et Os.* 48, 370 F et 49, 371 B.

<sup>44</sup> Allusion à PLATON, *Politique* 273 C.

<sup>45</sup> Cf. *Timée* 62 C : ἀντιποῦτατον.

<sup>46</sup> C'est ainsi que Platon qualifiait la χώρα, *Timée* 49 A : ἀμυδρόν. Or Plutarque identifie le lieu et le corps ; voir p. 110.

<sup>47</sup> ἀτελεῖς τοῦ προσήκουτος ; cf. *De def. orac.* 48, 436 E ἐνδεής τοῦ προσήκουτος. La notion de προσήκον, pour le finalisme de Platon et de Plutarque, est très importante : cf. 9, 1017 B ; 22, 1023 C ; 25, 1025 B, etc. *Timée* 35 B 2. — Il faut remarquer de plus la nuance mystique qui s'attache au mot ἀτελής, imparfait, inachevé, sans « fin » (τέλος). C'est un mot du langage de l'initiation : voir en particulier *Phèdre* 248 B, où les âmes qui n'ont pas été initiées à la contemplation de la réalité (ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θέας) font de l'opinion leur nourriture ; et aussi *Timée* 30 C et surtout 44 C, où ἀτελής apparaît avec le même sens et dans un contexte où nous trouvons les mêmes termes empruntés aux mystères que dans le *Phèdre* (cf. ROBIN, éd. du *Phèdre*, p. LXXXVII et n. 1). — A cela s'ajoute encore l'idée aristotélicienne de la matière qui manque de la forme et la désire (ARISTOTE, *Physique A* 9, 192 a 21) : ἐνδεής.

<sup>48</sup> Cf. *Timée* 30 D, 68 E ; *Phèdre* 249 C et note précédente.

<sup>49</sup> Cf. 21, 1023 A. — *Timée* 49 A, 50 B, 51 A.

<sup>50</sup> 16 C et 24 A sq. ΗΕΛΜΕΡ, *Zu Plutarchs...*, p. 23, négligeant inconsiderément le μὲν dans τὴν δὲ τῆς ψυχῆς ἐν Φιλήβῳ μὲν ἀπειρίαν, parle de l'« ἀπειρία der Weltseele im Philebos » : grossier contresens qui l'oblige à de laborieuses explications.

<sup>51</sup> 35 A.

<sup>52</sup> Sans doute allusion à Posidonius et à l'interprétation qu'il donnait de *Timée* 35 A ; il s'appuyait peut-être sur ARISTOTE, *De anima A* 2, 404 b 20-21. Cf. HELMER, *Zu Plutarchs...*, p. 19, n. 24.

principe désordonné et indéterminé, mais moteur et automoteur, que Platon, dans plusieurs passages<sup>53</sup>, a nommé « nécessité » et, dans les *Lois*<sup>54</sup>, tout net : « âme désordonnée et malfaisante »<sup>55</sup>. Telle, en effet, était l'âme en tant que telle ; pour devenir l'âme du monde, elle dut participer à l'intelligence, au calcul et à l'harmonie raisonnable<sup>56</sup>. Le principe matériel, qui est un réceptacle universel, possédait la grandeur, la distance<sup>57</sup> et l'emplacement, mais la beauté, la forme et la juste mesure des figures lui faisaient défaut<sup>58</sup>. Il en fut pourvu de manière à devenir, une fois ordonné, la diversité des corps et des organes de la terre, de la mer, du ciel, des étoiles, des plantes et des animaux<sup>59</sup>.

F] [*La matière et le mal*]. Certains attribuent à la matière et non à l'âme ce que Platon appelle dans le *Timée*<sup>60</sup> la nécessité et, dans le *Philèbe*<sup>61</sup>, le manque de mesure et l'illimité [de l'excès et du défaut<sup>62</sup>] quant au plus et au moins ; comment se représenteront-ils alors que la matière, comme Platon ne cesse de le répéter<sup>63</sup>, soit sans forme et sans figure, privée de toute qualité et de toute puissance propre et qu'on puisse la comparer aux huiles sans odeur que les parfumeurs emploient pour leurs imprégnations<sup>64</sup> ? Car ce qui est sans qualité, sans activité  
1015 A] propre et sans inclination, Platon ne peut pas supposer que cela soit cause et principe du mal<sup>65</sup>, ni l'appeler un illimité vil et malfaisant ou encore une nécessité trop souvent rétive et rebelle à Dieu<sup>66</sup>.

Dans le *Politique*, il est question d'une nécessité qui « fait faire une

<sup>53</sup> Entre autres *Timée* 47 E, 56 C, 68 E ; *Politique* 272 E ; *République* X 616 C.

<sup>54</sup> Cf. 896 DE et *De an. procr.* 7, 1015 E.

<sup>55</sup> *κακοποιόν*. Le terme ne figure pas chez Platon, mais à partir d'Aristote.

<sup>56</sup> Cf. 3, 1013 CD ; 27, 1026 E. *Quaest. Plat.* II 2, 1001 C ; IV 1003 A et *Timée* 36 E.

<sup>57</sup> *διάστημα*. Cf. *De def. orac.* 37, 430 E : *ἐπ' αὐτῆς διαστήσαν* (= *τὴν ὄλην*).

<sup>58</sup> C'est le dénûment de la matière. Cf. *De Is. et Os.* 57, 374 D et ΠΛΑΤΩΝ, *Phédon* 75 AB. Voir note 47.

<sup>59</sup> Tout ce passage est visiblement inspiré de *Timée* 52 D-53 A : *μορφῆς* = *μορφᾶς* 52 D 6 ; *παντοδαπὰ* est la caractéristique du réceptacle, de la « nourrice » qui se diversifie à l'infini, 52 E 1 ; *δργανα* se rapporte sans doute surtout à *ζῶων*, à moins qu'il ne soit une réminiscence de *Timée* 42 D, 41 E, où les astres sont appelés *δργανα χρόνου* : l'attention de Plutarque s'était déjà portée sur ce terme, comme le prouve la VIII<sup>e</sup> Question Platonicienne. De toute façon *δργανα* n'a pas le sens limité de 52 E 7 ; *κοσμηθέν* = *διακοσμηθέν* 53 A 8. Cf. note 19.

<sup>60</sup> Passages cités note 53.

<sup>61</sup> 24 E sq., 52 C.

<sup>62</sup> *ἑλλείψεως καὶ ὑπερβολῆς*. N'est-ce pas une simple glose tirée de 1014 D pour expliquer *περὶ τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον* ?

<sup>63</sup> *Timée* 50 D, 51 A. Cf. PLUT., *De amic. mult.* 9, 97 AB.

<sup>64</sup> Cf. *Quaest. Conviv.* IV 1, 2, 661 C ; *De Is. et Os.* 58, 374 E. Plutarque use très librement de la fameuse comparaison de *Timée* 50 E : Platon disait que les récipients devaient être *ἀώδη*, non pas les huiles.

<sup>65</sup> Sur tout ce passage voir p. 68 et 118.

<sup>66</sup> *δυσμαχοῦσαν*. Cf. *Quaest. conviv.* IV 1, 2, 661 C ; *De Is. et Os.* 49, 371 A (à propos du principe mauvais) ; *Quaest. Plat.* IX 1, 1008 C (*ἑπιθυμητικὸν* de l'âme est indocile et rétif, mais le *θυμοειδὲς* est docile et allié à la raison). *Ἀφρηιάζουσαν* : Cf. *De Is. et Os.*, *ibid.* 371 B *ἀφρηιασμοὶ* qui est une correction à adopter, puisque les deux mêmes termes apparaissent dans les deux passages (*De an. procr.* et *De Is. et Os.*). Voir aussi p. 121.

volte-face au monde »<sup>67</sup> et le déroule en sens inverse<sup>68</sup>, et d'un « désir inné »<sup>69</sup> ; il y est aussi question des « caractères hérités de sa nature primitive, qui comportait une large part de désordre avant de parvenir à l'ordre cosmique actuel »<sup>70</sup>. Comment expliquer qu'ils soient inhérents aux choses, si le substrat était une matière sans qualités et dénuée de B] toute cause efficiente, si d'autre part le demiurge était bon et cherchait de son mieux à rendre toutes choses semblables à lui, et qu'à part cela il n'y avait point de troisième (principe)<sup>71</sup> ?

Nous tombons dans les apories stoïciennes, si nous voulons faire sortir le mal du non-être en dehors de toute causalité<sup>72</sup> et de tout devenir, puisque, des deux principes de l'être (le bien et la matière sans qualités), ni l'un ni l'autre ne peut raisonnablement avoir produit l'essence du mal ou simplement contribué à sa genèse. Mais Platon ne s'est pas exposé aux mêmes difficultés que ses après-venants ; il n'a pas négligé, comme eux, le troisième principe, la troisième puissance intermédiaire entre la matière et Dieu et il ne s'est pas trouvé pris dans la plus étrange des contradictions, comme les Stoïciens, en faisant de la nature du mal le résultat inexplicable d'une intervention accidentelle du hasard. Sous prétexte qu'Épicure<sup>73</sup> fait intervenir un mouvement C] sans cause aucune et qui a sa source dans le non-être, les Stoïciens ne lui accordent pas qu'un atome décline, même d'un cheveu<sup>74</sup> ; mais ils prétendent eux-mêmes que c'est par simple enchaînement de conséquences<sup>75</sup> que surviennent tant de vices et d'infortunes et mille autres difformités ou désagréments du corps qui ne trouvent pas leur raison d'être dans les principes.

VII. Platon ne raisonne pas ainsi ; mais, affranchissant la matière de tout ce qui pourrait la diversifier et plaçant la cause du mal très loin de Dieu, il a écrit à propos du monde dans le *Politique*<sup>76</sup> : « c'est de son ordonnateur, en effet, qu'il reçut tout ce qu'il a de beau, mais de sa constitution antérieure tous les maux et toutes les iniquités qui s'accomplissent dans le ciel. C'est d'elle qu'il les tient lui-même, par elle D] qu'il les produit dans les êtres vivants ». Puis un peu plus loin<sup>77</sup> :

<sup>67</sup> *Politique* 272 E. Cf. PLUT., *De Is. et Os.* 45, 369 D et 62, 376 C.

<sup>68</sup> ἀνελλίπνοσα. *Politique* 270 D et 286 B ἀνελλίξις. Cf. *De an. procr.* 28, 1026 F ἀνελλίσσει, dans un passage inspiré du *Politique*.

<sup>69</sup> *Politique* 272 E ; cf. Phèdre 237 D et PLUT., *De an. procr.* 27, 1026 E.

<sup>70</sup> *Politique* 273 B.

<sup>71</sup> Voir p. 106.

<sup>72</sup> ἀναίτιος. Cf. *De Is. et Os.* 45, 369 A et D ; *De communibus notitiis* 34, 1076 CD ; *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II p. 273, 14 et 8 ; PSEUDO-PLUTARQUE, *De Fato* 574 E (reproduit S. V. F., II p. 264, 6). Notre passage n'est pas cité dans le recueil de VON ARNIM.

<sup>73</sup> H. USENER, *Epicurea*, p. 201, 21.

<sup>74</sup> οὐδ' ἀκαρῆς. Cf. *De sollertia animalium* 7, 964 C ἐπὶ τοῦλάχιστον, et LUCRÈCE, *De rerum natura* II 244 : *elinare... nec plus quam minimum*.

<sup>75</sup> καὶ ἐπακολούθησιν. Cf. *Consol. ad Apoll.* 31, 117 DE ; MARC AURÈLE, *Pensées*, VI 44, 3 ; AULU-GELLE, *Nuits attiques* VII 1, 9 κατὰ παρακλούθησιν (S. V. F., II p. 336, 19).

<sup>76</sup> Suite du passage cité note 70.

<sup>77</sup> 273 C.

« Mais plus le temps s'avance et plus l'oubli l'envahit, plus aussi reprennent puissance les restes de sa turbulence primitive », et il risque « de se disloquer et de s'abîmer de nouveau dans l'océan sans fond de la dissemblance »<sup>78</sup>. Or il n'existe pas de dissemblance en ce qui concerne la matière, puisqu'elle est sans qualité ni différence. Mais pour l'avoir méconnu avec bien d'autres, Eudème<sup>79</sup> à son tour se permet l'ironie à l'égard de Platon, qui aurait eu tort de proclamer cause et principe du mal celle que tant de fois il avait salué du nom de mère et de nourrice. Il est vrai que Platon appelle la matière mère et nourrice, mais la cause **E]** du mal est, selon lui, la force qui met en mouvement la matière, et qui est divisible selon le devenir corporel : si elle est sans ordre et sans raison, elle n'est pas sans âme, et c'est elle que, dans les *Lois*, nous l'avons dit, il a appelé une âme contraire contre-balçant l'action de l'âme bienfaisante<sup>80</sup>.

L'âme est cause et principe de mouvement, l'intelligence est cause de l'ordre et de l'harmonie dans le mouvement. Il n'est pas vrai de dire que la matière, engourdie<sup>81</sup>, a été réveillée par Dieu ; il a seulement arrêté le trouble que lui apportait la cause sans intelligence. Il n'a pas non plus donné à la nature les principes du changement et des passions, mais il a fait disparaître l'indétermination et la discordance<sup>82</sup> profondes d'une nature aux prises avec des passions diverses et des changements dérégulés, employant en guise d'instruments l'harmonie, la proportion et le nombre, dont l'effet n'est pas d'apporter aux choses, par le changement et le mouvement, les passions et les vicissitudes de l'altérité, mais de les rendre plus fixes<sup>83</sup> et plus stables en les identifiant mieux<sup>84</sup> aux choses invariablement immuables. Telle est, à mon avis du moins, la pensée de Platon.

**[B] Démonstration**<sup>85</sup>. — *L'âme est à la fois créée et incréée*. **VIII.** La première preuve à l'appui, c'est que les prétendues incompatibilités<sup>86</sup> et l'apparent désaccord de Platon avec lui-même se trouvent éliminés.

<sup>78</sup> 273 D ; le texte de Plutarque porte *τόπον δῦναι πάλιν*, mais, au lieu de *τόπον* (voir éd. de A. Diès de la coll. Budé p. 28 n. 1 et app. crit.), il est préférable de lire *πόντον*. Le mot *πάλιν* dans le texte du *Politique* se rapporte à la suite ; Plutarque le rattache à sa citation (qu'il aurait dû arrêter après *δῦναι*), parce que l'idée générale qui ressort de ses extraits le réclamait.

<sup>79</sup> Eudème de Rhodes, un des représentants les plus remarquables de l'ancien péripatétisme. Le reproche qu'il adresse à Platon est dans la ligne des assertions d'Aristote. Voir ROBIN, *Théorie plat. des Idées*, p. 573 n. 537.

<sup>80</sup> Ce n'est pas une citation, mais un simple rappel de 1014 DE. — *ἀντίπαλον*, cf. 25, 1025 B ; *ἀγαθουργῶ*, cf. *De Is. et Os.* 48, 370 C, E, F.

<sup>81</sup> Cf. *ἀργόν* 6, 1015 A.

<sup>82</sup> *ἀοριστία*, cf. *De def. orac.* 35, 429 C ; 36, 430 E ; *De Is. et Os.* 51 fin, 372 A ; *πλημμελεία* « fausse note », « discordance », cf. *Timée* 30 A : *πλημμελῶς*.

<sup>83</sup> *ἀπλανῆ ποιεῖν*, cf. *Timée* 34 A : *ἀπλανῆς ἀπεργάσασθαι*.

<sup>84</sup> *μᾶλλον ὁμοία ποιεῖν*, cf. *Timée* 37 C : *μᾶλλον ὁμοιον ... ἀπεργάσασθαι*.

<sup>85</sup> C'est la démonstration annoncée 5, 1014 A, et dont la conclusion est donnée, semble-t-il, 28, 1027 A : *οὕτως ἐνδέκννται*.

<sup>86</sup> *ἀσυμφωνία*. On sait l'importance de la « consonance » dans la recherche dialectique : PLATON, *Phédon* 100 A, 101 DE *συμφωνεῖν*.

1016 A] Car comment pourrait-on imputer à Platon (on ne le ferait même pas à un sophiste lourd d'ivresse<sup>87</sup>), sur les points de sa doctrine auxquels il s'était attaché avec le plus de sérieux, une confusion et une inconséquence assez folles pour dire à la fois de la même nature, c'est-à-dire de l'âme, d'une part qu'elle est incréée (dans le *Phèdre*), d'autre part qu'elle est créée (dans le *Timée*). Tous, ou peu s'en faut, ont sur les lèvres les termes du *Phèdre*<sup>88</sup>, par lesquels Platon se porte garant que l'âme est impérissable, parce qu'elle est incréée, et qu'elle est incréée, parce qu'elle se meut par elle-même. Dans le *Timée*<sup>89</sup> il dit : « Cette âme dont nous entreprenons maintenant de parler après le corps, le Dieu n'en a point ainsi formé le mécanisme à une date plus récente que celui du B] corps. Car en le composant, il n'eût pas toléré que le terme le plus ancien fût soumis au plus jeune. Sans doute, nous qui participons grandement du hasard, il est normal que nous parlions ici un peu au hasard. Mais l'âme vient avant le corps par la naissance et la valeur et Dieu l'a faite plus ancienne que le corps pour commander en maîtresse et pour que le corps obéisse. » Et plus loin<sup>90</sup> : « L'âme, tournant en cercle sur elle-même, commença d'un commencement divin sa vie inextinguible et raisonnable. » « Ainsi naquirent, dit-il, d'une part, le corps visible de l'univers, et de l'autre, invisible mais participant au calcul et à l'harmonie, l'âme, la meilleure des réalités créées par le meilleur des C] êtres intelligibles et éternels. » Or puisque, dans ce passage, il appelle Dieu le meilleur des êtres éternels et l'âme la meilleure des réalités créées, cette antithèse et ce contraste si clair ne permettent plus de dire que l'âme est éternelle et incréée.

IX. Y a-t-il un autre moyen d'éliminer ces contradictions que celui que Platon propose lui-même si l'on veut bien l'écouter ? Par âme incréée, il entend celle d'où provenait avant la genèse du monde le mouvement universel, sans mesure et sans ordre<sup>91</sup> ; par âme créée et soumise au devenir<sup>92</sup>, en revanche, celle que Dieu a rendue raisonnable et ordonnée en ajoutant à cette âme d'ici-bas l'essence permanente et excellente de l'Au delà<sup>93</sup> : détachant de sa substance D] propre l'Intelligible et l'Ordonné<sup>94</sup>, il en a pour ainsi dire in-

<sup>87</sup> κραιπαλῶντι, cf. 9, 1016 E φαρμακῶντος. Plutarque emploie les deux termes ensemble Adv. Coloten 28, 1123 F.

<sup>88</sup> Cf. 245 C-246 A.

<sup>89</sup> 34 B-C.

<sup>90</sup> 36 E-37 A.

<sup>91</sup> Ce mouvement (*Timée* 30 A) dont Platon n'indiquait pas la provenance.

<sup>92</sup> Cf. pour l'expression *Timée* 28 C 1-2. Dans tout ce passage, Plutarque applique aussi à l'âme ce que Platon ne disait que du corps.

<sup>93</sup> ταύτης ... ἐκείνης. Ce n'est pas seulement l'opposition habituelle des deux démonstratifs, mais comme plus loin (23, 1023 F, 1024 A ; 24, 1024 C ἐνταῦθα ... ἐκεῖθεν) l'opposition de deux « mondes » ou de deux principes, dont l'un transcende l'autre. Cf. PLATON, *Phédon* 74 B, *Banquet* 210 E, 211 C, *Phèdre* 250 A, etc.

<sup>94</sup> τὸ τεταγμένον. Cf. *De Is. et Os.* 49, 371 B ; *De sera num. vind.* 5, 550 D : c'est le contraire de l'ἀτάκτως de *Timée* 30 A et 69 B. Le Platonicien Eudore disait de l'Éν qu'il était τεταγμένον (ÜBERWEG-PRECHTER, *Philos. des Allert.* p. 531). Pour l'emploi de ces participes parfaits, cf. 27, 1026 C τὸ κατηγνασμένον. — Voir aussi p. 71.

formé<sup>95</sup> respectivement le principe sensible et le principe moteur pour élever l'âme au rang de régente de l'univers<sup>96</sup>.

[*Le corps du monde aussi est à la fois créé et incréé*]. De la même façon, il proclame le corps du monde tantôt incréé tantôt créé ; quand il dit<sup>97</sup> que Dieu a pris « toute cette masse visible, dépourvue de tout repos et se mouvant sans ordre », pour l'organiser, ou encore que les quatre genres (feu, eau, terre et air), « avant que le tout formé d'eux se fût ordonné », suscitaient un ébranlement dans la matière et qu'ils étaient secoués par elle en raison de ce déséquilibre<sup>98</sup>, il pose que les E] corps, en tant que substrats, avaient une certaine existence avant la genèse du monde. En revanche, lorsqu'il dit que le corps est plus jeune que l'âme<sup>99</sup>, ou que le monde est créé puisqu'il « est visible et tangible, puisqu'il a un corps et que les choses de cette sorte sont évidemment créées et soumises au devenir »<sup>100</sup>, il attribue de toute évidence une genèse à la nature corporelle. Mais il est pourtant loin, sur ces points capitaux, de se contredire et de se démentir lui-même aussi manifestement (qu'on le prétend), car à ses yeux ce n'est ni dans les mêmes conditions, ni le même corps qui d'une part est créé par Dieu et d'autre part existe avant sa genèse ; sans cela il faudrait franchement penser qu'un philtre lui a troublé l'esprit<sup>101</sup>. Mais lui-même nous apprend aussi ce qu'il faut entendre par cette genèse. Il dit en effet<sup>102</sup> : « Avant la F] genèse du monde, tous ces éléments se comportaient sans proportion ni mesure ; et lorsque le Tout eut commencé de s'ordonner, le feu, l'eau, la terre et l'air avaient bien, tout d'abord, quelque trace de leur forme propre, mais dans l'ensemble, ils demeureraient évidemment dans l'état où il est naturel que soit toute chose d'où Dieu est absent. Telle était alors la nature de ces quatre genres quand, pour la première fois, ils reçurent de Dieu leurs figures, par l'action des idées et des nombres. » Plus haut encore<sup>103</sup> Platon avait dit que l'union de la masse du Tout, du moment qu'elle était un solide et avait une troisième dimension, était l'œuvre non pas d'une seule proportion, mais de deux, et il avait exposé que « Dieu, ayant placé l'air et l'eau comme intermédiaires entre

<sup>95</sup> La correction de Duebner, qui supprime *καί* et rattache *καθάπερ εἶδος* à ce qui précède, est à rejeter. On ne voit pas pourquoi Plutarque dirait que l'âme créée par Dieu est une sorte de forme, car il n'affirme pas, comme Aristote, que l'âme soit la forme du corps. Par contre, il use volontiers du schéma matière-forme pour indiquer la relation entre l'Intelligible et le Sensible : 3, 1013 C ; 21, 1022 E ; *De def. orac.* 35, 429 A. Voir p. 105.

<sup>96</sup> Cf. note 30 et p. 71.

<sup>97</sup> *Timée* 30 A.

<sup>98</sup> Cf. *Timée* 53 A.

<sup>99</sup> *Timée* 34 C.

<sup>100</sup> *Timée* 28 B.

<sup>101</sup> Cf. note 87.

<sup>102</sup> *Timée* 53 AB, suite du passage cité plus haut (note 98). Plutarque ne se lasse pas de citer ce passage, qui fonde sa théorie du chaos : *De def. orac.* 37, 430 CD ; *De facie in orb. lun.* 12, 926 F (citation de Platon que Bernardakis, dans son édition, déclare n'avoir pu identifier et qui est de toute évidence aussi *Timée* 53 B).

<sup>103</sup> Cf. *Timée* 32 BC.

le feu et la terre, avait uni et constitué l'univers » ; puis il ajoute : « à l'aide de ces corps ainsi définis et au nombre de quatre, le corps du 1017 A] monde a été créé. Accordé selon une proportion, il posséda de ce fait l'Amitié, si bien que, revenant sur lui-même en un seul et même tout, il a pu naître indissoluble par toute autre puissance que par celle qui l'a uni. » C'est dire très clairement que Dieu est père et démiurge non pas du corps, de la masse et de la matière en tant que tels, mais de la symétrie, de la beauté et de la similitude qui se rencontrent dans le corps.

A propos de l'âme aussi il faut donc se rendre compte que la première âme n'est pas créée par Dieu et n'est pas l'âme du monde, mais une puissance de mouvement spontané et perpétuel dont la poussée et l'élan <sup>104</sup>, sans proportion ni règle, sont soumis à l'imagination et à l'opinion ; et la seconde, Dieu lui-même l'a harmonisée grâce aux B] nombres et aux proportions convenables, et une fois créée, il l'a élevée au rang de régente du monde créé <sup>105</sup>.

[*Le Monde, lui, n'est que créé*]. X. Telle est bien la pensée de Platon à ce sujet. Il n'est pas vrai que, par une hypothèse destinée à faciliter l'étude, Platon ait mis sur le même pied la composition et la genèse du monde créé et de l'âme <sup>106</sup>. En voici une preuve entre beaucoup : il dit, nous l'avons vu <sup>107</sup>, que l'âme est à la fois créée et incréée, mais toujours que le monde a été créé et qu'il est soumis au devenir, jamais qu'il est incréé et éternel. Que faut-il citer du *Timée* ? En fait le traité tout entier est consacré d'un bout à l'autre à la genèse du monde. Parmi les autres livres, dans *l'Atlantique* <sup>108</sup>, l'invocation de Timée fait C] mention du « dieu qui jadis naquit un jour réellement et qui vient de naître encore en paroles ». Dans le *Politique* <sup>109</sup>, l'étranger, disciple de Parménide, dit que le monde composé par Dieu participe à des biens nombreux et que, s'il subsiste en lui quelque partie faible ou mauvaise,

<sup>104</sup> *δρμηής ἀλόγου* : écho de la distinction stoïcienne entre *δρμηή* (*appetitus*) et *λόγος* ou *ἡγεμονικόν* (*ratio*). Cf. CICÉRON, *De Officiis* I 28, 101.

<sup>105</sup> Voir note 30.

<sup>106</sup> Il me paraît absolument nécessaire de corriger le texte de l'édition Bernardakis ou plutôt de rétablir le texte de l'édition aldine : *γενομένου* sans *μή*. Cette édition est très proche du manuscrit *Parisinus* 1672 (sigle : E) (cf. B. MÜLLER, *Plutarch üb. die Seelenschöpfung...*, p. 15) où *μή* figure surmonté de trois points. Une apparente contradiction avec 3, 1013 A, dans un contexte qui sans aucun doute y renvoie, a fait ajouter ce *μή* : c'était créer une nouvelle contradiction avec *τῷ κόσμῳ γεγονότος*, qui se lit quatre lignes plus haut, et rendre inintelligible tout le chapitre 10. En effet, le fait que Platon n'appelle jamais le *κόσμος* inengendré serait-il une preuve que le monde dans son idée était incréé et n'était dit créé que pour des motifs didactiques ? — La correction de Wyttenbach de *ὁμοίως* (qui se lit dans le *Parisinus* E et dans l'édition aldine) en *ὁμως* devient dès lors absolument inutile. Cette altération du texte est due sans doute à un lecteur qui partait du dogme de l'éternité du monde et ne comprit rien aux explications de Plutarque. Il aura cru y voir une répétition du chapitre 3, alors que c'en est la réfutation. Il faut donc lire : ... *τῷ τε κόσμῳ γενομένου καὶ τῆς ψυχῆς ὁμοίως ὑπετίθετο* ...

<sup>107</sup> 8, 1016 A.

<sup>108</sup> *Critias* 106 A.

<sup>109</sup> Cf. 269 D et 273 B.

elle est demeurée prise dans le mélange depuis l'état primitif de discordance et de disproportion. Dans la *République*<sup>110</sup> enfin, à propos du nombre de quelques-uns appellent « mariage », Socrate commence ainsi : « Pour le divin Engendré, il y a une période qui embrasse un nombre parfait... » Par ce divin Engendré, il ne désigne pas autre chose que le monde.

Lacune<sup>111</sup>.

**XXI.** <... Platon distingue trois essences : la première, l'Indivisible> 1022 E] toujours identique à lui-même, comme forme et idée ; la deuxième, le Divisible selon le devenir corporel, comme réceptacle et matière ; la troisième, le résultat du mélange commun des deux premières<sup>112</sup>.

[**Critique des interprétations matérialistes**<sup>113</sup>. — *L'Indivisible n'est pas l'atome*]. L'essence indivisible et invariablement immuable, il ne faut pas se représenter qu'elle échappe à la division par sa petitesse comme les atomes des corps, car c'est en tant qu'elle est simple, im-**F**] passible, pure et uniforme<sup>114</sup> qu'elle est dite indivise et indivisible ; cette indivisibilité, en entrant sous quelque rapport en contact avec les choses composées, divisibles et différentes, met fin à leur multiplicité et les amène à un état unique par assimilation. [*Le Divisible n'est pas la matière*]. Quant à l'essence divisible selon le devenir corporel, si on voulait l'appeler « matière » en ce sens qu'elle est le substrat de la première et une nature qui participe d'elle, l'emploi de cet homonyme n'a pas d'importance pour la question, mais si l'on pense que c'est une

<sup>110</sup> VIII 546 B. Sur le nombre γάμος (tantôt 5, tantôt 6), cf. 13, 1018 C ; *De Is. et Os.* 56, 373 F ; *De E ap. Delphos* 8, 388 A et A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, p. 152 et 167 sq.

<sup>111</sup> Les chapitres 8, 9 et 10 sont une « première » (cf. 8, 1015 F) démonstration de la théorie des deux âmes : elle se fonde sur l'opposition création et non-crétation. Le chapitre 10 apparaît bien à cet égard comme une conclusion. Il faut penser que Plutarque va revenir ensuite aux éléments constitutifs du mélange, pour en analyser les relations réciproques. Au début du chapitre 21, Plutarque ne reprend pas la critique de Crantor (voir p. 61), mais il fait en quelque sorte le point en nous ramenant à une analyse plus précise des termes du *Timée* (Indivisible-Divisible), dont, remarquons-le, il n'avait pour ainsi dire pas tenu compte jusqu'ici. Les chapitres qui viennent seront un examen plus approfondi des divers composants de l'âme, particulièrement au point de vue de la connaissance : l'Indivisible, qui joue le rôle d'une forme, le Divisible, qu'on peut nommer une matière avec certaines réserves, et enfin l'essence issue du mélange. — Il est inutile de chercher à reconstituer en entier le texte de cette lacune, qu'on considère assez généralement comme de peu d'étendue. Ce qui précédait immédiatement le début du chapitre 21 devait être à peu près : « L'essence de l'âme était constituée de trois termes, < τὸ μὲν ἀμέριστον καὶ αἰὲν > κατὰ ταῦτὰ ἔχον ... »

<sup>112</sup> κοινὸν rappelle PLATON, *Philèbe* 30 AB ; ἀποτελεσμένον évoque toute une physique finaliste basée sur la γένεσις et qui implique une fin τέλος, un but à atteindre pour que l'œuvre ou le chef-d'œuvre soit réalisé. Cf. ἀποτέλεσμα 22, 1023 D ; ἀτελείς 5, 1014 C ; *De def. orac.* 35, 429 B ; *Timée* 91 D 5, 37 D 3.

<sup>113</sup> Voir p. 61.

<sup>114</sup> Ce sont les épithètes classiques du νοῦς ou du νοητὸν depuis Anaxagore : ARISTOTE, *De anima* A 2, 405 a 16 ; b 20 ; Γ 4, 429 b 23 ; 5, 430 a 18.

matière corporelle qui se mêle à l'Indivisible, on commet une grave **1023 A]** erreur : d'abord parce que Platon, dans notre passage, n'use d'aucun des noms de celle-ci (il a en effet toujours coutume de l'appeler « réservoir », « réceptacle universel », « nourrice » <sup>115</sup> : non pas « essence divisible selon les corps », mais plutôt corps qui se fractionne pour s'individualiser <sup>116</sup>) ; ensuite quelle différence y aura-t-il entre la genèse de l'âme et celle du corps, si tous les deux sont constitués par la matière et les Intelligibles <sup>117</sup> ? A vrai dire Platon lui-même, comme s'il voulait écartier pour l'âme toute genèse à partir du corps, dit que Dieu a placé le principe corporel à l'intérieur de l'âme, de façon qu'il soit ensuite enveloppé par elle du dehors <sup>118</sup>. Ce n'est qu'après avoir complètement achevé par le raisonnement <sup>119</sup> la constitution de l'âme qu'il jette les **B]** fondements d'une théorie de la matière : il n'avait aucun besoin d'elle auparavant, lorsqu'il décrivait la genèse de l'âme, puisque celle-ci est indépendante de la matière.

[**Critique de Posidonius** <sup>120</sup>]. **XXII.** Des objections du même genre peuvent être faites aussi à Posidonius et à ses disciples, car pour eux < l'âme > n'est pas très éloignée de la matière. Convaincus que c'était l'essence des limites qui était dite divisible selon les corps et qu'il s'agissait d'un mélange de ces limites avec l'Intelligible, ils ont défini l'âme : « l'idée de l'étendue en tout sens, constituée selon un rapport numérique harmonieux ». En effet, puisque les réalités mathématiques ont une place intermédiaire entre les premiers intelligibles et les Sensibles, il sied que l'essence de l'âme, qui a en elle l'éternité des Intelligibles **C]** et la passivité des Sensibles, se trouve au milieu. Mais ils n'ont pas pris garde, eux aussi, au fait que Dieu fait intervenir les limites des corps plus tard seulement, une fois l'âme déjà constituée, à l'occasion de la formation de la matière, pour en limiter la dispersion et la désunion et l'envelopper de surfaces composées de triangles ajustés. Il est encore plus absurde de faire de l'âme une idée : elle est toujours en mouvement et l'idée est immobile, elle est unie à un corps <sup>121</sup> et l'idée est pure de tout contact avec le Sensible. De plus Dieu est un imitateur de l'idée en tant que modèle, mais un artisan de l'âme en tant qu'œuvre par-**D]** chevée <sup>122</sup>. Enfin nous avons déjà dit plus haut <sup>123</sup> que, selon Platon, l'essence de l'âme n'est pas un nombre, mais qu'elle est seulement ordonnée par le nombre.

<sup>115</sup> *Timée* 53 A, 51 A, 49 A.

<sup>116</sup> C'est la « nécessité innée de l'altérité » qui est la cause de ce fractionnement d'après *De def. orac.* 35, 429 B.

<sup>117</sup> Cf. note 16.

<sup>118</sup> *Timée* 36 DE, cf. 34 B.

<sup>119</sup> τῆ λόγῳ ne signifie pas que Plutarque admette une genèse logique (λόγῳ 3, 1013 A), mais cf. citation du *Critias* donnée au chapitre 10, 1017 BC.

<sup>120</sup> Voir p. 63.

<sup>121</sup> Il s'y ajoute l'idée que le corps est une prison comme dans le *Phédon*. Cf. *De facie in orb. lun.* 12, 926 C *συνείρηται*.

<sup>122</sup> Cf. note 112.

<sup>123</sup> 3, 1013 C.

[Fonction cognitive de l'âme : la connaissance du Sensible]. XXIII.

Outre les deux critiques que je viens de faire <sup>124</sup>, il va de soi que ni les limites, ni les nombres ne possèdent la moindre trace de la faculté naturelle qui permet à l'âme de discerner le Sensible. Il est clair que c'est la participation au principe intelligible qui fait naître dans l'âme l'intelligence et l'intellection ; mais dans les opinions, les croyances <sup>125</sup>, l'imagination et les impressions produites par les qualités inhérentes au corps, on ne saurait voir le simple effet d'unités, de lignes ou de E] surfaces. En fait les âmes des mortels ne sont pas seules à posséder la faculté de connaître le Sensible ; l'âme du monde aussi : Platon dit <sup>126</sup> « qu'elle tourne sur elle-même en cercle et que suivant qu'elle entre en contact avec un objet qui possède une substance divisible ou avec un objet dont la substance est indivisible, elle proclame en se mouvant par tout son être propre à quelle substance il est identique et de laquelle il diffère, mais surtout elle manifeste par rapport à quoi, où et comment il arrive aux choses qui deviennent d'être et de pâtir les unes par rapport F] aux autres. » Dans ce passage Platon trace en même temps une esquisse des dix catégories <sup>127</sup> ; la suite est encore plus claire <sup>128</sup> : « En effet lorsqu'un raisonnement ... véritable ... se produit à l'égard du Sensible et que le cercle de l'Autre va d'une marche droite et le transmet à toute l'âme à laquelle il appartient, ainsi se forment les opinions et les croyances solides et véritables. Inversement, lorsque ce raisonnement se forme à l'égard de ce qui est rationnel et que le cercle du Même, animé d'une rotation favorable, le divulgue, ... la science en résulte nécessairement. Quant à l'être dans lequel se produisent ces deux sortes de connaissance, quiconque affirmerait que c'est un autre être que l'âme, il dira tout autre chose que la vérité. »

D'où l'âme acquit-elle donc ce mouvement qui lui permet d'appréhender <sup>129</sup> le Sensible et de s'en faire une opinion et qui pourtant diffère

<sup>124</sup> C'est-à-dire 1) la *μεριστή* n'est pas équivalente aux *πέρατα* 2) l'âme n'est pas un nombre. La leçon donnée par l'*Épitome* 4, 1031 B *πρὸς δ' ἀμφοτέροις τοῦτοις* au neutre me semble préférable ; ceux qui lisent ... *ἀμφοτέροις* ... pensent sans doute que la critique qui suit s'applique à Crantor (chap. 21) et à Posidonius (chap. 22). Or nous avons vu qu'il ne pouvait s'agir de Crantor au chap. 21 et les termes de Plutarque *μήτε τοῖς πέρασι μήτε τοῖς ἀριθμοῖς* sembleraient plutôt désigner Posidonius et Xénocrate, comme le pense TAYLOR, *A commentary on Plat. Tim.*, p. 119. Mais il me paraît un peu hardi de tirer du simple *προεῖρηται* un rappel assez net de Xénocrate pour que *ἀμφοτέροις* puisse aussi renvoyer à lui. D'autre part Plutarque ne peut ici critiquer Crantor, puisque celui-ci donne précisément à l'âme la fonction de *κρίνειν* et qu'il n'a jamais parlé de « limites et de nombres ».

<sup>125</sup> Ce sont les termes de *Timée* 37 B : parallèlement les termes *νόδς* et *νόησις* qui précèdent sont les équivalents de *νόδς* et *ἐπιστήμη* de 37 C. Cf. aussi *République* VII 533 E sq.

<sup>126</sup> *Timée* 37 AB.

<sup>127</sup> Les catégories d'Aristote. Selon le *Catalogue de Lamprias* n° 192, Plutarque aurait composé un traité *Sur les Dix Catégories*.

<sup>128</sup> *Timée* 37 B (citation incomplète).

<sup>129</sup> *ἀπειληπιεῖν*, terme postérieur à Platon. cf. PSEUDO-PLATON, *Définitions* 416 A ; TIMÉE DE LOCRES 100 C ; PSEUDO-PLUTARQUE, *Placita* IV 8, 899 E. Voir p. 75.

de ce mouvement intelligible qui aboutit à la science ? Il serait malaisé 1024 A] de le dire, si l'on n'a pas solidement établi qu'ici ce n'est pas simplement l'âme, mais l'âme du monde que Platon constitue à partir de substrats : d'une part l'essence supérieure ou indivisible et d'autre part l'essence moins bonne qu'il a appelée divisible selon les corps et qui n'est autre que le mouvement d'imagination et d'opinion en sympathie avec le Sensible ; cette essence n'est pas soumise au devenir, mais subsiste de toute éternité, comme la première. Car la nature, qui avait la faculté d'intelligence, avait aussi la faculté d'opinion, la première, immobile <sup>130</sup>, impassible, qui a son siège dans l'essence immuable ; B] la seconde, divisible et instable <sup>131</sup>, attendu qu'elle entre en contact avec une matière emportée < dans un tourbillon > qui la disperse <sup>132</sup>. L'ordre n'avait pas été départi au Sensible, qui était informe et indéfini, et la faculté qui lui était préposée n'avait pas que des opinions bien liées <sup>133</sup> et des mouvements ordonnés : au contraire, la plupart de ceux-ci étaient des rêves <sup>134</sup> incohérents qui troublaient le principe corporel, pour autant que cette faculté ne rencontrait pas par hasard le principe meilleur <sup>135</sup>. Elle était en effet au milieu des deux et sa nature avait de l'affinité et de la sympathie pour les deux ; elle tient <sup>136</sup> de la matière par sa sensibilité et des Intelligibles par sa capacité de juger.

[*Timée* 52 D <sup>137</sup>]. XXIV. Les termes que Platon lui-même emploie, peuvent dans une certaine mesure éclairer sa pensée ; il dit en effet ceci : « Vous avez ainsi en bref le raisonnement déduit des hypothèses que j'ai hasardées, savoir qu'il y a l'être, le lieu, et le devenir, trois C] termes distincts, même avant la genèse du monde. » Le lieu, c'est la matière ; il lui arrive aussi de l'appeler le siège, parfois même le réceptacle. L'être, c'est l'Intelligible. Le devenir, puisque le monde n'existait pas encore, n'est rien d'autre que l'essence en mutations et en mouvements qui occupe une position intermédiaire entre l'imprimant et l'imprimé et qui distribue ici-bas les copies de l'Au delà <sup>138</sup>. C'est précisément pourquoi elle porte le nom de divisible, et aussi parce que l'acte de perception du Sensible correspond nécessairement aux divisions du Sensible et que l'acte de représentation d'une image concorde forcément

<sup>130</sup> L'Intelligence, quand elle n'est pas dans l'âme, est sans mouvement (cf. 24, 1024 CD), mais une fois dans l'âme, elle accomplit une révolution circulaire.

<sup>131</sup> *πλανητόν* équivaut à *πεπορημένον ἀεί*, *Timée* 52 A. L'épithète « errante » s'applique dans le *Timée* 48 A à la cause qui provient de la nécessité, mais on sait que Plutarque identifie *μεριστή* et *ἀνάγκη* : cf. 6, 1014 DE.

<sup>132</sup> *σκεδαννυμένης*, cf. 22, 1023 C et *Timée* 37 A.

<sup>133</sup> *ἐνάρθρους*, cf. *De facie...* 22, 936 A *ἰδέαν ἐναρθρον*. Se dit en général du langage articulé. — Des opinions « articulées » peuvent faire l'objet de ces divisions par articulations (*κατ' ἀρθρα*) dont parle le *Phédre* 265 E.

<sup>134</sup> Cf. *Timée* 52 B.

<sup>135</sup> Voir p. 77.

<sup>136</sup> *ἀντεχομένη* indique un rapport assez vague de participation : cf. *Timée* 52 C 5.

<sup>137</sup> Voir p. 106 sq. et 114 sq.

<sup>138</sup> Cf. note 93.

avec la chose représentée<sup>139</sup>. Le mouvement sensitif, qui est propre à l'âme, se porte vers le Sensible au dehors<sup>140</sup>, tandis que l'intelligence, qui en soi et par soi était fixe<sup>141</sup> et immobile, une fois installée dans l'âme, la domine, la fait se tourner vers elle<sup>142</sup> et accomplit avec elle, **D**] autour de l'éternellement fixe, la révolution circulaire qui permet le mieux le contact avec l'être. C'est pourquoi leur association fut un mélange difficile<sup>143</sup> : il fallait combiner le Divisible et l'Indivisible, ce qui est emporté en tous sens avec ce qui est absolument immobile, et contraindre l'Autre à s'allier au Même.

[**Le Même et l'Autre**<sup>144</sup>]. L'Autre n'est pas le mouvement (comme le Même n'est pas non plus le repos), mais un principe de différence et de dissemblance. L'un et l'autre d'ailleurs procèdent<sup>145</sup> d'un principe différent : le Même de l'Un, l'Autre de la Dyade. Ils se sont trouvés mêlés ici-bas pour la première fois dans l'âme, où ils furent unis par des nombres, des proportions et des médiétés harmonieuses. L'Autre, en s'ajoutant au Même, produit la différence ; le Même, en s'ajoutant **E**] à l'Autre, le bon ordre, comme on le voit clairement dans les facultés premières de l'âme : la faculté de juger et la faculté de mouvoir. [*Le mouvement*]. Ainsi le mouvement des cieux nous révèle aussitôt l'altérité dans l'identité par la révolution des étoiles fixes, et l'identité dans l'altérité par la disposition des planètes. Le Même domine dans les premières, et son contraire dans les choses du monde terrestre. **F**] [*Le jugement*]. D'autre part le jugement a deux principes : l'intelligence qui part du Même et s'oriente vers le général, la sensation qui part de l'Autre et s'oriente vers le particulier. Le mélange des deux constitue la raison<sup>146</sup> qui est intellection par rapport aux Intelligibles, opinion par rapport aux Sensibles, et qui emploie, comme instruments et comme intermédiaires, les représentations de l'imagination et les souvenirs : les Intelligibles réalisent l'Autre dans le Même et les Sensibles le Même dans l'Autre. L'intellection est le mouvement de ce qui pense par rapport à ce qui est fixe, l'opinion c'est la fixité de ce qui sent par rapport à ce qui se meut ; l'imagination, qui est entrelacement d'opinion

<sup>139</sup> συνδιαρέμεσθαι, cf. *De comm. not.* 42, 1082 B et idée à peu près semblable *Timée* 81 A ; συμπαρήκω est un hapax chez Plutarque : formation de verbes à plusieurs préfixes, caractéristique de l'époque hellénistique. Pour l'expression, cf. *Timée* 90 D : τῷ κατανοουμένῳ τὸ καταδύειν.

<sup>140</sup> Cf. PSEUDO-PLUTARQUE, *Placita* IV 8, 899 E et ARISTOTE, *De anima* B 5, 417 b 27.

<sup>141</sup> Cf. PLOTIN, *Ennéades* IV 2, 1, 26 (Bréhier).

<sup>142</sup> Voir p. 71 sq.

<sup>143</sup> Cf. 25, 1025 B et *Timée* 35 A. Contrairement au *Timée*, Plutarque prétend donc que le mélange de l'Indivisible et du Divisible déjà a été difficile.

<sup>144</sup> Voir p. 78. — Plutarque reprend ici sa critique de 3, 1013 D.

<sup>145</sup> Voir p. 71.

<sup>146</sup> Sur tout ceci voir p. 81. Il est indubitable que ce passage est inspiré de *Timée* 37 B. Mais quel que soit le sens de λόγος dans *Timée* 37 B (raison, raisonnement ou dialogue intérieur de l'âme avec elle-même, cf. *Sophiste* 263 E), il ne peut signifier dans notre traité que « raison » (dans le sens le plus large, cf. note 159), d'autant plus qu'il semble s'appliquer autant à l'âme individuelle qu'à l'âme du monde. Cf. HELMEL *Zu Plutarchs...*, p. 47 n. 42.

1025 A] et de sensation <sup>147</sup>, c'est le Même qui la fixe dans la mémoire et c'est l'Autre, en revanche, qui la meut dans la différence du passé et du présent <sup>148</sup> : elle entre ainsi en contact à la fois avec l'altérité et l'identité.

[*Analogie du corps et de l'âme*]. XXV. La fusion <sup>149</sup> qui a été opérée pour le corps du monde doit nous fournir une image de la proportion selon laquelle Dieu a harmonisé l'âme du monde. Dans le cas du corps, les termes extrêmes étaient le feu et la terre, dont les natures se prêtaient difficilement à un mélange réciproque ou plutôt étaient absolument incompatibles et inconciliables. Aussi Dieu a-t-il placé pour leur servir de B] moyens termes du côté du feu l'air et du côté de la terre l'eau <sup>150</sup>. Il les a mêlés au préalable l'un à l'autre, puis grâce à eux il mélangea et harmonisa les extrêmes à la fois entre eux et avec les moyens.

De même dans le cas de l'âme : il n'a pas pu associer immédiatement le Même et l'Autre qui sont des puissances opposées et des extrêmes qui se contre-balancent <sup>151</sup> ; il plaça donc en guise d'intermédiaires deux autres essences qui chacune présentait quelque affinité avec l'autre : l'indivisible du côté du Même et la divisible du côté de l'Autre ; puis au mélange de ces deux, il mêla en outre les autres ; et ainsi il ourdit <sup>152</sup> la forme de l'âme tout entière, en ayant ramené dans la mesure du possible des essences hétérogènes et multiples à l'homogénéité et à l'unité.

[*Remarque accessoire*]. C'est à tort, selon certains, que Platon C] applique à la nature de l'Autre l'épithète « difficilement mélangeable » <sup>153</sup> : loin d'être fermée au changement, elle le recherche au contraire. Ce serait plutôt la nature du Même, stable et difficile à changer, qui se prêterait peu aisément au mélange, qui le refuserait et l'éviterait pour rester simple, pure et sans altération <sup>154</sup>. Mais ceux qui font ce reproche à Platon oublient que le Même est l'idée des choses immuables, l'Autre l'idée des choses variables. L'effet de celui-ci est de dissocier ce qu'il atteint, de l'altérer, de le multiplier ; l'effet de celui-là est d'unir et d'assembler en ramenant par l'assimilation la pluralité à une seule forme et à une seule puissance.

<sup>147</sup> Cette définition de l'imagination vient du *Sophiste* 264 AB, mais aussi d'ARISTOTE, *De anima* I 3, 428 b 24-29.

<sup>148</sup> Pour comprendre ce passage, je crois qu'il faut y voir une réminiscence du *Cratyle* 437 B : *ἡ μνήμη μονή ἐστι, ἀλλ' οὐ φορὰ* (par opposition à *ἰστρογία* qui arrête, *ἰστροσι*). Sur la base de cette fausse étymologie, Plutarque dit : l'imagination ou représentation est stabilisée et fixée dans le souvenir (action du Même), mais elle conserve une mobilité et une diversité (la parenté de *διαφορὰ* avec *φορὰ* du *Cratyle* devait être sentie), puisqu'elle est la relation de l'avant et du maintenant (action de l'Autre). La représentation dans le souvenir est l'identification de deux états qui restent pourtant distincts.

<sup>149</sup> Réminiscence de *Timée* 43 A *συντήκοντες* — Voir p. 46.

<sup>150</sup> *Timée* 32 B.

<sup>151</sup> *ἀντιπάλους*, cf. 7, 1015 E et *De Is. et Os.* 45, 369 C.

<sup>152</sup> Voir p. 78 n. 4.

<sup>153</sup> *Timée* 35 A.

<sup>154</sup> Caractères propres à l'Intelligible chez Platon. Cf. PLUT., *Quaest. Plat.* III 2, 1002 D.

**D]** [L'âme humaine]. **XXVI.** Telles sont donc les puissances constitutives de l'âme de l'univers<sup>155</sup>. Mais quand, tout impérissables qu'elles sont, elles s'introduisent dans les organes des corps sujets à la mort et aux passions<sup>156</sup>, on voit se manifester sous une forme plus apparente l'indétermination de la Dyade, tandis que la simplicité de l'Un est plongée dans une ombre plus épaisse. [Raison et passion]. On se représenterait certes difficilement chez un homme une passion totalement dépourvue de raison ou un mouvement de l'intelligence<sup>157</sup> où le désir, l'ambition, la joie ou le chagrin ne soient pour rien. Aussi certains philosophes déclarent-ils que les passions sont des raisons, en ce sens que le désir, la douleur et la colère sont autant de jugements ; d'autres **E]** affirment que les vertus sont du domaine de la passion : la crainte serait pour quelque chose dans le courage, la joie dans la sagesse et l'intérêt dans la justice. D'ailleurs l'âme est à la fois contemplative et pratique<sup>158</sup> et elle conçoit le général et le particulier en paraissant saisir l'un par l'intelligence, l'autre par la sensation ; la raison<sup>159</sup>, qui est aussi bien théorique que pratique et qui rencontre constamment l'Autre dans le Même et le Même dans l'Autre, cherche au moyen de définitions synthétiques et de divisions analytiques à séparer l'un du multiple<sup>160</sup>, l'indivisible du divisible ; cependant elle ne parvient à la pureté ni dans un cas ni dans l'autre, tant les principes sont étroitement entrelacés et entremêlés.

**F]** [Encore une précision sur l'âme du Monde<sup>161</sup>]. Et si Dieu a employé le composé des essences indivisible et divisible comme réceptacle pour le Même et l'Autre, c'était pour qu'il y eût de l'ordre en la diversité : car

<sup>155</sup> τοῦ παντός. L'âme du monde est ainsi nommée *Timée* 41 D précisément aussi quand il va être question des âmes individuelles.

<sup>156</sup> Passage corrompu.

<sup>157</sup> διανοίας a le sens d'âme raisonnable et équivaut ici au terme stoïcien *ἡγεμονικόν*. Cf. *De Is.* et *Os.* 58, 374 E ; *De virt. mor.* 3, 441 C ; 12, 451 B et ARISTOTE, *De anima* I 9, 432 b 30 sq. (c'est la partie de l'âme qui nous permet d'agir raisonnablement, = τὸ λογικικόν de *Ethique à Nicomaque* Z 2, 1139 a 12).

<sup>158</sup> Idée courante depuis ARISTOTE, *De anima* I 10, 433 a 15 sq. ; *Métaphysique* E 1, 1025 b 25 sq. Cf. ALBINUS, *Didasc.* 2 p. 152-153.

<sup>159</sup> Il ne s'agit pas ici du λόγος de *Timée* 37 AB, ni du dialogue muet de l'âme avec elle-même, comme le pense HELMER, *op. cit.*, p. 53. L'identité du contexte avec 24, 1024 F pouvait en effet tromper. La véritable interprétation de ce texte, je crois la trouver dans le chapitre 5 du *De virtute morali*. Tout notre passage n'est sans doute qu'un résumé qui y renvoie. Là Plutarque, dans la ligne même de l'aristotélisme, distingue la raison théorique qui, par la science, connaît les choses purement et simplement comme elles sont (τὰ ἀπλως ἔχοντα), et la raison pratique et délibérative qui nous permet de choisir le bien et le mal (donec des choses en relation avec nous : τὰ πῶς ἔχοντα πρὸς ἡμᾶς). Je ne puis m'étendre ici sur ces développements dont V. Bétolaud, t. II, p. 447, donne une traduction très inexacte. Cf. aussi ÜBERWEG-PRÄCIDENTER, *op. cit.*, p. 539. Κοινὸς λόγος signifie donc la raison commune à ces deux activités de l'âme. Selon HELMER, *loc. cit.*, le λόγος est κοινὸς parce qu'il trouve le Même et l'Autre à la fois dans les Idées et dans les Sensibles : c'est donc tout à fait inexact.

<sup>160</sup> PLATON, *Parménide* 142 E, 144 E, 157 E, avait montré cette mutuelle implication de l'Un et du Multiple.

<sup>161</sup> Sur tout le passage qui vient, voir p. 78.

c'était là le devenir, puisque, s'ils restaient séparés, le Même n'aurait pas eu de diversité, par conséquent point de mouvement ni de devenir ; et l'Autre n'aurait pas eu d'ordre, par conséquent point de liaison, ni non plus de devenir. En effet, s'il est inhérent au Même d'être autre que l'Autre et à l'Autre à son tour d'être identique à lui-même, une telle participation réciproque est incapable de rien créer, il lui faut un troisième principe, une sorte de matière ou de réceptacle où s'exerce l'in-1026 A] fluence des deux premiers : c'est cette matière que Dieu constitua d'abord quand il détermina ce qu'il y avait d'illimité dans le principe moteur des corps à l'aide de ce qu'il y a de stable dans les Intelligibles <sup>162</sup>.

[Les deux forces en présence : intelligence et nécessité]. XXVII. De même qu'il existe des sons <sup>163</sup> intelligibles et sans signification, que le langage est l'expression d'une pensée en sons significatifs, que l'harmonie se compose de sons et d'intervalles, qu'un son est un et le même, qu'un intervalle de sons est altérité et diversité et qu'un chant et une mélodie résultent de l'union des sons et des intervalles <sup>164</sup>, de même la partie passible de l'âme, qui était primitivement indéfinie et instable, fut déterminée quand une limite et une forme s'appliquèrent à la divisibilité B] et la diversité du mouvement. Ayant réalisé l'union du Même et de l'Autre par les ressemblances et les dissemblances des nombres qui de la diversité firent naître l'accord <sup>165</sup>, la vie de l'univers est maintenant raisonnable : elle est une harmonie et une raison qui dirige la nécessité pénétrée de la persuasion <sup>166</sup> (de l'intelligence). Cette nécessité, bien des philosophes l'appellent destin <sup>167</sup> ; Empédocle <sup>168</sup>, à la fois amitié et haine ; Héraclite <sup>169</sup>, « harmonie alternée du monde comme l'harmonie d'une lyre ou la tension d'un arc » ; Parménide <sup>170</sup>, lumière et ténèbres ; Anaxagore <sup>171</sup>, intelligence et illimité ; Zoroastre <sup>172</sup>, Dieu et démon, le premier se nommant Oromasdes, le second Arimanius. Quant à Euripide <sup>173</sup>, il use à tort de la copule disjonctive au lieu de la conjonctive, quand il dit :

<sup>162</sup> C'est-à-dire l'illimité du Divisible à l'aide de l'Indivisible.

<sup>163</sup> φωνή au sens large de « son », cf. *De sera num. vind.* 22, 564 B et *De genio Socr.* 18, 587 C φωνάς ἀσήμωνος. Aristote dit au contraire que la φωνή (= ici « parole ») est σημαντικὸς τις ψόφος, propre aux êtres animés. (*De anima* B 8, 420 b 5 sq. et b 32).

<sup>164</sup> Même définition *Quaest. conviv.* IX 15, 2, 747 C.

<sup>165</sup> ὁμολογίαν, cf. *Timée* 32 C : ὁμολογήσαν.

<sup>166</sup> Cf. *Timée* 48 A.

<sup>167</sup> Depuis Homère jusqu'aux Stoïciens ; cf. PLATON, *Phédon* 115 A ; *Politique* 272 E.

<sup>168</sup> *Fragm.* A 45 Diels.

<sup>169</sup> *Fragm.* 51 Diels, cité aussi : PLATON, *Banquet*, 187 A ; PLUT., *De Is. et Os.* 45, 369 A ; *De tranquill. animi* 15, 473 F. παλιτινονος semble préférable à παλιτροπος (cf. BURNET, *Aurore de la philos. grecque*, tr. fr., p. 152 n. 4). Sur le sens de l'harmonie de l'arc, voir PLATON, *République* IV 439 B.

<sup>170</sup> Cf. *fragm.* A 34 et 37 Diels, et PLUT., *Adv. Colot.* 13, 1114 B.

<sup>171</sup> Cf. ARCHELAOS *fragm.* A 11 Diels.

<sup>172</sup> Cf. *De Is. et Os.* 46, 369 DE, et note 7.

<sup>173</sup> *Troades* 885. Plutarque aime à citer ce passage : il donne les vers suivants dans *Quaest. Plat.* VIII 4, 1007 C.

C] « O Zeus ! que tu sois la nécessité naturelle  
ou l'intelligence des mortels... »

En fait la « puissance diffuse à travers toutes choses »<sup>174</sup> est à la fois nécessité et intelligence. La mythologie égyptienne, à mots couverts, dit la même chose : après la condamnation de Horus, son souffle vital et son sang furent attribués à son père, sa chair et sa graisse à sa mère<sup>175</sup>.

[L'âme est un mixte : tendances opposées]. Dans l'âme il n'est rien qui subsiste pur, limpide et indépendant du reste<sup>176</sup> ; c'est que, selon Héraclite<sup>177</sup>, « mieux vaut harmonie invisible qu'harmonie visible » ; en elle, en effet, le démiurge mélangeur a pu dissimuler et résorber les différences et les diversités. Cependant en l'âme le trouble transparait D] dans l'irrationnel, et la belle ordonnance<sup>178</sup>, dans le rationnel ; dans les sensations, la force de la nécessité<sup>179</sup>, et dans l'intelligence, la libre maîtrise<sup>180</sup>. La faculté de définir possède par affinité une attirance vers le général et l'indivisible ; au contraire la faculté de diviser est entraînée vers le particulier sous l'effet du divisible, mais elle se réjouit en somme du changement opéré par le Même dans le sens qu'il exige<sup>181</sup>.

<sup>174</sup> *δηήκουσα* : terme que les Stoïciens employaient pour le *πνεῦμα* : cf. *De Is. et Os.* 40, 367 C ; PSEUDO-PLUT., *Placita* I 7, 882 A. Le platonicien Atticus interprète aussi l'âme du monde à l'aide de ces expressions stoïciennes : cf. ÜBERWEG-PRÄCHTER, *op. cit.*, p. 549.

<sup>175</sup> Sur ce dépeçage mythique de Horus, dans un contexte analogue, voir *De libidine et acritudine* 6 (Bernardakis VII p. 7, 3 sq.).

<sup>176</sup> Cf. *De soll. anim.* 7, 964 E ; *De tranq. an.* 15, 474 A sq., où Plutarque cite le même passage d'Euripide que dans *De Is. et Os.* 45, 369 B. Sur ce mélange, cf. PLATON, *Phèdre* 246 AB.

<sup>177</sup> *Fragm.* 54 Diels. La notion d'harmonie est un aspect essentiel de la doctrine d'Héraclite qui est le complément indispensable de l'écoulement universel. « L'échange des contraires finit par composer un ordre régi par le Logos. » (FESTUCIÈRE, *Contemplation...*, p. 78.)

<sup>178</sup> *τὸ εὐτακτὸν* doit être l'équivalent de *τὸ τεταγμένον* 9, 1016 D, et de *ἡ εὐταξία* dont il est question dans les *Définitions* du PSEUDO-PLATON 411 D et E.

<sup>179</sup> *τὸ καταναγκασμένον*, cf. *De facie...* 15, 928 C : « le principe meilleur domine l'aveugle nécessité » ; PSEUDO-PLUTARQUE, *De vita et poesi Homeri* 120 (Bernardakis VII p. 396, 11). — L'union de la nécessité et de la sensation avait été nettement affirmée par PLATON, *Timée* 42 A.

<sup>180</sup> *ἀποκρατές*, cf. ANAXAGORE, *fragm.* 12 Diels : *νοῦς ἐστὶ ἀποκρατής*, et PLATON, *Cratyle* 413 C : *ἀποκρατόρα*.

<sup>181</sup> Pour ce passage, voir p. 83. La fin est obscure ; je supprime *διὰ τὸ ἕτερον* qui me paraît une adjonction qui devait, dans l'idée d'un lecteur, remplacer *διὰ τὸ ταύτον* : il se sera dit que c'est l'Autre, et non pas le Même qui opère les changements. Mais en fait l'unification et l'identification que le Même réalise est aussi un changement. La correction que je propose a l'avantage d'expliquer l'altération du texte et de donner un sens acceptable (ce n'est pas le cas de celles qui sont proposées dans l'app. crit. de Bernardakis) : en effet, la faculté de définir se porte par un mouvement d'amour vers l'Indivisible ; la faculté de division ne connaît pas cet amour, car on ne peut rechercher la division par attirance, ni la dispersion : c'est pourquoi il est dit qu'elle est entraînée. Cependant elle jouit des changements en mieux que lui fait subir le Même, comme la matière jouit de recevoir les émanations du principe meilleur, *De Is. et Os.* 53, 372 F *αἷς χαίρει καὶ γέγηθε*. Cf. note 186.

Le désaccord <sup>182</sup> entre la vertu et le vice, le plaisir et la peine, les ravissements divins <sup>183</sup> des amants et leurs passions déchaînées, la lutte acharnée des sentiments nobles contre l'intempérance, sont à leur tour autant d'indices qu'il y a mélange de la partie divine et impassible avec la partie mortelle et soumise aux passions corporelles. Platon lui-même **E]** nomme l'une d'elles « un désir inné des plaisirs » <sup>184</sup>, l'autre « une opinion implantée d'ailleurs <sup>185</sup> qui désire <sup>186</sup> le meilleur ». La passibilité, l'âme la tire d'elle-même, tandis qu'elle participe à l'intelligence, puisqu'elle lui vient du principe supérieur.

[*Les deux forces dans l'univers*]. **XXVIII.** La puissance qui meut le monde est aussi soumise à cette association de deux principes. Suivant un mouvement de balance <sup>187</sup>, pour l'instant elle est maintenue dans la droite voie grâce à la prépondérance de la révolution du Même et elle **F]** peut piloter le monde ; mais il viendra une portion de temps <sup>188</sup>, comme il y en a déjà eu souvent, pendant laquelle son intelligence s'émousse et où la torpeur qui la gagne lui fait oublier la tâche qui lui a été confiée. Ce qui dès le début était en sympathie intime avec le corps, entraîne alors, alourdit et déroule en sens opposé <sup>189</sup> la marche de l'univers qui s'orientait à droite ; il ne peut pourtant pas en briser complètement <sup>190</sup> l'élan : c'est que de nouveau la partie meilleure est revenue vers le modèle et a levé les yeux <sup>191</sup> vers lui, tandis que Dieu **1027 A]** l'aide <sup>192</sup> à retourner et à redresser la marche de l'univers.

[**Conclusion**]. Ainsi tout concourt à nous prouver que l'âme n'est pas tout entière l'œuvre de Dieu, mais qu'elle porte en elle, innée, la

<sup>182</sup> *διαφορά* : C'est le désaccord ou même la « sédition » dont parle Plutarque dans le *De virt. mor.* 6, 445 D-F, cf. 7, 446 C et F.

<sup>183</sup> *ἐνθουσιασμοί*, cf. *De Pyth. orac.* 21, 404 F : l'enthousiasme, où l'on peut reconnaître deux mouvements, est qualifié de *μῆξις* ; et *Amatorius* 16, 758 E.

<sup>184</sup> *Phèdre* 237 D et *Politique* 272 E (cité 6, 1015 A). Cf. *Quaest. Conviv.* IX 14, 6, 746 D.

<sup>185</sup> *ἐπεισάκτωρ*, cf. *Quaest. Conviv.*, loc. cit. (le *Phèdre* 237 D dit *ἐπίκρητον* comme *République* X 618 D). Il doit y avoir ici une influence de la terminologie des Épicuriens qui distinguaient des *ἐπιθυμῆαι ἔμφροντοι* et d'autres *ἐπεισάκτωι*, comme le montrent deux passages de Plutarque, de source nettement épicurienne : *De gen. Socr.* 15, 584 DE et *Bruta ratione uti* 6, 989 B sq. (Cf. *Ἐπίκουρος, Ratae sententiae* 29 ap. *Diogène Laërce* X 149, et *Lettre à Ménécée* X 127).

<sup>186</sup> Sur ce désir, voir p. 114.

<sup>187</sup> Sur tout ce passage, voir p. 120 sq.

<sup>188</sup> Cf. *Politique* 273 A *προελθόντος ἰκανοῦ χρόνου*, et *Timée* 44 B.

<sup>189</sup> Voir note 68.

<sup>190</sup> *οὐ δύναται παντάπασι*. Cette idée réapparaît souvent dans des contextes semblables : *Quaest. Plat.* IX 2, 1009 A ; *De Is. et Os.* 49, 371 A ; *De virt. mor.* 4, 443 C.

<sup>191</sup> *ἀνήγεγκεν καὶ ἀνέβλεψεν*. Rémémoration de *République* VI 484 C *ἀποβλέποντες πάντες εἰς ἀναφέροντες*, aussi à propos du modèle idéal ; cf. aussi *Phèdre* 237 CD ; *ἀνέβλεψεν*, parce que l'allégorie de la caverne était aussi présente à l'esprit de Plutarque. Voir p. 72.

<sup>192</sup> *συνεπιστρέφοντος* : l'idée d'aide est importante, comme le prouve *Quaest. Conviv.* VIII 2, 4, 720 B : *βοηθεῖται* ; pour *συναπευθόντος*, cf. *De def. orac.* 30, 426 A et C. Voir p. 71 sq.

part du mal <sup>193</sup>. Dieu n'a fait que l'ordonner : il a déterminé d'une part l'illimité grâce à l'Un, afin que l'âme devint une essence qui participe à la limite ; il a d'autre part mêlé ensemble l'ordre et le changement, la diversité et la similitude grâce à la puissance du Même et de l'Autre ; et de tout cela il a réalisé autant que possible une association et une amitié <sup>194</sup> réciproque grâce aux nombres et à l'harmonie.

<sup>193</sup> Cf. *République* X 609 AB : τὸ ξόμφρον κακὸν et *De Is. et Os.* 53, 372 F.

<sup>194</sup> φιλίαν. Cf. *Timée* 32 C (cité 9, 1017 A).

---

## PREMIÈRE PARTIE

# L'ÂME DU MONDE

### CHAPITRE PREMIER

#### **Timée 35 AB.**

Au début de son traité, Plutarque cite le passage du *Timée* qu'il se propose d'interpréter. Le texte donné par Plutarque présente quelques variantes avec celui des éditions de Platon<sup>1</sup>. Cela nous oblige à examiner de plus près ce passage obscur et si difficile à comprendre.

#### A. Variantes du texte de « Timée » 35 AB selon Plutarque (éd. Bernardakis VI, p. 154-155)

1) P. 154, l. 13: *τῆς ἀμεροῦς*, *Timée* 35 A 1 *τῆς ἀμεριστου*. Plutarque, au cours de son interprétation, emploie dorénavant presque toujours *ἀμεριστος*. Le sens est d'ailleurs sensiblement équivalent, *ἀμεροῦς* ayant plutôt le sens d'*indivisé*<sup>2</sup> et *ἀμεριστος* d'*indivisible*. Mais le fait que les deux adjectifs puissent être accouplés<sup>3</sup> prouve que leurs sens restaient pourtant distincts.

2) — l. 16: Les mots *αὐτὸ πέρι* figurent chez Plutarque, mais, Cicéron ne les ayant pas traduits<sup>4</sup>, certains éditeurs du *Timée* les suppriment comme Burnet et Rivaud (App. crit. ad loc. 35 A 4), ainsi que Taylor.

<sup>1</sup> Indépendamment des citations de mémoire, aisément reconnaissables, les nombreux passages de Platon éparés dans les œuvres de Plutarque présentent assez souvent des divergences avec le texte de Platon, p. ex. dans le *De an. procr.* 9, 1016 EF (= *Timée* 53 AB) ; 23, 1023 E (= *Timée* 37 AB).

<sup>2</sup> Il est volontiers lié à *ἐν* : PLATON, *Théétète* 205 E, *Sophiste* 245 A, *Parménide* 138 A.

<sup>3</sup> PLUT., *De an. procr.* 21, 1022 F ; *Quaest. Plat.* III 2, 1002 D. PLOTIN, *Ennéades* IV 2, 1, 18 (Bréhier).

<sup>4</sup> Sextus Empiricus les omet, mais cela ne prouve rien, puisqu'il omet aussi auparavant le premier *αὐτὸ*, *γιγνομένης* et *ἐν μέσῳ* (cf. texte cité par TAYLOR, *A comm. on Plat. Tim.*, p. 107).

3) — *l. 17* : κατὰ ταῦτα. Il semble préférable d'adopter κατὰ ταῦτα aussi attesté (cf. éd. Rivaud, app. crit.) et qui donne un sens plus riche.

4) — *l. 18* : ἀρίστη<sup>1</sup>. Les manuscrits de Platon donnent ἀρίων (cf. éd. Rivaud, p. 148, n. 1) : le sens n'est pas modifié essentiellement, car il réclame aussi bien ἀρίστη que ἀρίων ; cependant l'un comme l'autre se suppléent aisément ; ἀρίων est le mieux attesté et apporte une précision très utile au sens qu'il faut donner, semble-t-il, au passage (voir plus loin la traduction).

5) *P. 155, l. 3* : εἰς ἄς. La leçon du *Timée* ὅσας (sans que rien ne soit signalé dans l'app. crit. de Rivaud) est bien préférable. Platon dit : διανέμω μέρη = faire des parts (*Lois VI* 756 B, *Lettre VII*, 332 A) ou δ. κατὰ μέρη (*Lois VI* 758 E) mais pas δ. εἰς μέρη. D'autre part, l'importance du nombre convenable de portions, prouvée par la suite (*Timée* 35 B-36 B), exige la leçon ὅσας.

6) — *l. 4* : τούτων manque dans les meilleurs manuscrits de Platon (cf. éd. Rivaud, app. crit.).

Telles sont les variantes dignes d'être relevées ; elles sont d'une importance secondaire. Ce qui est plus important, c'est la ponctuation ; mais, comme les textes anciens n'étaient pas ponctués primitivement, elle dépend déjà de l'interprétation et du sens qu'on donne à cette page du *Timée*.

Il ne saurait être question ici de passer en revue toutes les interprétations de ce passage. Je donnerai simplement celle à laquelle je me suis arrêté et la traduction avec les explications qu'elle exige. Sans être accusé de préjugé trop favorable à l'égard de l'auteur que j'étudie, je peux affirmer que de précieuses suggestions me viennent du traité de Plutarque. Le jugement de Th. Martin<sup>2</sup>, l'interprète toujours encore utile du *Timée*, reste valable aujourd'hui : « dans le traité de Plutarque, il y a sans doute moins d'érudition et d'imagination, mais incontestablement plus de bon sens, de liberté d'esprit et de saine critique que dans l'interminable commentaire de Proclus ».

Il va sans dire qu'un texte comme celui du *Timée* 35 A ne parle pas par lui-même, qu'on ne gagnerait pas grand'chose de positif à le presser grammaticalement ou philologiquement ; c'est seulement en décrivant la place qu'il occupe dans le *Timée* et dans l'ensemble de la pensée platonicienne qu'il sera possible de tirer du texte le sens qu'il cache. Seule une interprétation philosophique, constamment confrontée avec le texte, permettra de l'éclairer un peu. Je donnerai d'abord les indications de ponctuation, puis la traduction avec une indispensable paraphrase ; enfin le chapitre suivant servira d'interprétation de ce passage et permettra d'apprécier mieux les vues de Plutarque.

<sup>1</sup> Toutefois le texte de Plutarque porte aussi ἀρίων dans deux manuscrits de Platon (*Marcianus* 184 et *Marcianus* 187) où notre traité figure à la suite du *Timée* avec d'autres commentaires (cf. B. MÜLLER, *Über die Seelenschöpfung im Timaeus*, p. 3).

<sup>2</sup> *Études sur le Timée*, t. I, p. 371.

B. La ponctuation de « Timée » 35 AB.

Je signale seulement les passages où il me semble utile d'apporter une correction à la ponctuation que donnent, pour le *Timée*, l'éd. Rivaud et, pour le texte de Plutarque, l'éd. Bernardakis :

1) Remplacer la virgule par un point en haut après *εἶδος*, Bern., p. 154, l. 16 ; Rivaud 35 A 4.

2) Supprimer après *θαύρου* le point en haut, Bern., p. 154, l. 17, et la virgule après *ταῦ ἑτέρου*, Rivaud 35 A 4.

3) Remplacer après *βία* le point en haut, Bern., p. 155, l. 1, et le point, Rivaud 35 A 8, par une virgule. De cette façon les deux participes présents *ανακαμπτῶν* et *μειγνύς* se font pendant et le *δέ* marque l'opposition à *δόμεικτιαν* et *βία* (alors que la juxtaposition *μειγνύς... καὶ... ποιησάμενος* n'est pas très satisfaisante) ; d'autre part nous avons deux débuts de phrase pareils : *καὶ... ποιησάμενος* et *καὶ... λαβῶν* (35 A 6). Le sens aussi s'en trouve amélioré.

4) Ajouter un point en haut après *οὐσίας*, Bern., p. 155, l. 2 ; Rivaud 35 B 1.

C. Traduction de « Timée » 35 AB<sup>1</sup>.

*De l'essence indivisible et toujours identique à elle-même et de l'essence divisible dans le devenir corporel (I), (le démiurge), par le mélange des deux, composa (II) comme intermédiaire entre elles une troisième espèce d'essence (III) ; d'autre part, concernant (IV) la nature du Même et celle de l'Autre, il forma aussi de la même manière (V) cette essence (VI) comme un intermédiaire entre ce qui en elles est indivisé et ce qui est divisible à travers les corps (VII). Puis, prenant ces dernières essences, de trois qu'elles étaient (VIII), il les mélangea toutes en une forme unique (IX), harmonisant de force, bien qu'elle se prêtât difficilement au mélange (X), la nature de l'Autre avec le Même et les mêlant cependant tous deux à l'aide de l'essence (XI). Puis, après avoir réalisé l'unité des trois, il redivisa ce tout en autant de portions qu'il convenait : chacune d'elles était un mélange du Même, de l'Autre et de l'essence. Il se mit à diviser ainsi...*

I. Il est évident que les qualifications des deux essences se répondent exactement deux à deux. A « indivisible » correspond « divisible » et à « toujours identique à elle-même » (épithète caractéristique de ce qui est réellement et de ce qui est immuablement : le monde des Idées)<sup>2</sup>, s'oppose « dans le devenir corporel » ou, mot à mot, « qui devient selon les corps » ; *γιννομένης* a donc le sens fort : « soumise au devenir » par opposition à « être »<sup>3</sup>. Comme Plotin l'explique<sup>4</sup>, c'est une essence qui n'est pas primitivement divisible (*μεριστὴ πρῶτως*), mais « qui se divise

<sup>1</sup> Les chiffres romains entre parenthèses renvoient aux remarques qui suivent.

<sup>2</sup> *Phédon* 78 D, *Timée* 28 A et *passim*.

<sup>3</sup> On s'étonne que la traduction de RIVAUD n'en tienne aucun compte : « la substance divisible qui est dans les corps ». E. BRÉHIER, par contre, dans son éd. de Plotin, l'entend bien ainsi : t. IV, p. 5.

<sup>4</sup> *Ennéades* IV 2, 1, 30 sq. (Bréhier).

lorsqu'elle vient dans les corps », autrement dit lorsqu'elle se manifeste dans le monde du devenir.

Quant à *περὶ τὰ σώματα*, on sait que la préposition *περὶ* avec l'accusatif peut être l'équivalent d'un génitif ou d'un adjectif<sup>1</sup>. Grammaticalement, pour éviter l'accumulation des génitifs, rien ne s'opposerait à ce qu'il s'agisse de l'essence divisible *des corps*<sup>2</sup>. Mais nous verrons plus loin que fort probablement ce n'est pas l'essence corporelle elle-même qui participe au mélange. Il est préférable d'entendre par là que le devenir se développe *dans* ou *selon* les corps : l'essence divisible, sans être corporelle, ne se manifeste que dans les corps. Ainsi donc l'expression « selon les corps » détermine non pas « divisible » (elle équivaldrait en ce cas à un génitif), mais « devenant » et conserve sa valeur circonstancielle<sup>3</sup>.

II. De *συν-εμέρσασατο*, je tire pour la traduction l'idée de *mélange* et de *composition*. *Ἐν μέσῳ* montre que nous avons pour l'âme un lien qui s'établit entre deux essences, comme dans les proportions mathématiques<sup>4</sup> : l'âme est un intermédiaire.

III. Le mot *εἶδος* a ici le sens faible de « sorte », « espèce »<sup>5</sup>. Cela n'est sans doute pas sans rapport avec la question de la *διαίρεσις*. Le mélange de l'âme est en somme un exemple de division, de *διαίρεσις κατ' εἶδη*<sup>6</sup>.

IV. *αὐτὸ πέρι*, écarté encore dernièrement par Taylor, Burnet et Rivaud<sup>7</sup> parce que Sextus Empiricus l'omet et que Cicéron ne le traduit pas, doit sans doute être conservé<sup>8</sup>. On s'expliquerait mal, en effet, s'il n'avait pas figuré chez Platon, comment il aurait pénétré dans le texte. La présence d'un *αὐτὸ πέρι* deux lignes plus haut n'est pas une raison suffisante, car on attendrait alors qu'il figure au moins après le *καὶ τῆς*, comme plus haut, et non avant<sup>9</sup>. D'autre part, si l'on rejette *αὐτὸ πέρι*, la présence du simple génitif est embarrassante. Elle entraînerait, semble-t-il, l'obligation d'identifier Même et Autre avec Indivisible et Divisible et on ne comprend plus pourquoi Platon reparlerait encore une fois immédiatement après de l'Indivisible et du Divisible<sup>10</sup>, en employant cette fois-ci le neutre ; l'essence indivisible n'est pas la même chose que τὸ ἀμερές = ce qui est indivisé. Enfin, objection qui me paraît décisive,

<sup>1</sup> Cf. ASY, *Lex. plat.*, t. III, p. 82 et les passages cités.

<sup>2</sup> Comme semble le penser MARTIN dans sa traduction (*Études sur le Timée*, t. I, p. 97), mais pas dans son commentaire (*Ibid.*, t. I, p. 346).

<sup>3</sup> TAYLOR, *op. cit.*, p. 108, y voit au contraire l'équivalent d'un génitif et considère *γιννομένης* comme « emphatic ».

<sup>4</sup> Cf. *Timée* 31 C 1 : *δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ ...* et p. 47.

<sup>5</sup> Cf. *Timée* 48 E, 49 A, 69 C ; *Philèbe* 18 C.

<sup>6</sup> Cf. *Politique* 267 D.

<sup>7</sup> Et plusieurs anciens éditeurs.

<sup>8</sup> Comme ROBIN le fait : *Études sur la signification...*, p. 374, n. 1.

<sup>9</sup> Cette objection ne vaut pas pour la correction de ZELLER, *Philos. der Griechen* II 1, p. 770, qui garde *αὐτὸ* mais rejette *πέρι*. La présence de *πέρι* s'explique alors mieux ; il traduit : « ... qui tenait le milieu entre elles, comme aussi (*αὐτὸ*) entre la nature du Même... »

<sup>10</sup> TAYLOR, *op. cit.*, p. 108-109, ne parvient pas à l'expliquer.

si « l'essence » comprend déjà le Même et l'Autre, comme le veulent Rivaud et Taylor, pourquoi la difficulté du mélange ne se ferait-elle sentir qu'ensuite, ou pourquoi Platon ne la signalerait-il qu'à propos d'une phase ultérieure de l'opération du démiurge ? On ne le comprend pas bien.

V. Je lis *κατὰ ταύτά*. Pour tout ce membre de phrase, la traduction de Robin <sup>1</sup> et la façon dont il comprend le sens me paraît la plus juste. Rivaud ne rattache *αὐτῶν* qu'à *ἀμεραῦς*, Robin aussi à *μεριστοῦ*.

VI. « Cette essence » se supplée sans difficulté et le texte de Plutarque qui porte *αὐτῆν* nous engage à le faire.

VII. Il faut donc entendre que le Même et l'Autre, tout en étant distincts de l'Indivisible et du Divisible, portent en eux, l'un et l'autre, une certaine indivision et une certaine divisibilité selon les corps, résultats de la participation réciproque des Idées entre elles. Le Même est identique à lui-même (donc il participe à l'Indivisible), mais il est de plus la source de toute identité partielle qui se manifeste dans le monde du Devenir (il participe donc au Divisible). Et de même pour l'Autre <sup>2</sup>.

On peut établir le schéma suivant :

1<sup>re</sup> OPÉRATION : Essence indivisible → Essence ← Essence Divisible.

2<sup>me</sup> OPÉRATION :

Le Même { son indivisibilité → Essence ← indivisibilité de } l'Autre.  
 { sa divisibilité → Essence ← divisibilité de }

La première opération ne sert qu'à préparer et à rendre possible la seconde (voir aussi la remarque suivante).

VIII. C'est-à-dire : le Même, l'Autre et l'Essence, comme l'indique la suite immédiate. Il semble bien que cette formation tripartite de l'âme ne soit pas sans rapport avec la tripartition de l'âme individuelle dans la *République* <sup>3</sup>. Les trois parties de l'âme ne seraient qu'une « image dégradée de la tripartition essentielle » de l'âme du Monde <sup>4</sup>.

IX. *idéα* = forme, être, nature, et non pas idée, cf. *Phèdre* 246 A, *Timée* 28 A. La composition de l'âme n'empêche pas qu'elle soit un tout unique, de même que la pluralité des sensations, dans le *Théétète* 184 D, ne sont pas installées en nous comme dans des chevaux de bois, mais supposent une forme unique (*εἰς μίαν τιὰ ἰδέαν*) <sup>5</sup> : l'âme.

<sup>1</sup> *Loc. cit.* Elle est admise aujourd'hui de façon assez générale : cf. H. R. SCHWYZEN, *Zu Plotins Interpretation von Platons Tim.* 35 A, Rheinisches Museum, 84 (1935), p. 360. — Elle est corroborée par l'interprétation de Xénocrate et de Crantor qui voyaient pour ainsi dire deux temps dans la création de l'âme : cf. *De an. procr.* 2, 1012 F *μήπω* et 1013 A *ἔτι δέ*, et par celle de Plutarque (surtout 1025 B sq.).

<sup>2</sup> Réciproquement on peut compléter la pensée de Platon en disant que l'Indivisible participe au Même, en tant qu'il est immuable et identique à lui-même, et à l'Autre, en tant qu'il est autre que le Divisible. — Et de même pour le Divisible.

<sup>3</sup> *Rép.* IV 439 D sq. (les trois parties de l'âme sont l'analogie des trois parties de l'état) ; cf. *Phèdre* 246 A sq. (l'attelage) et *Timée* 69 D sq.

<sup>4</sup> ROBIN, éd. du *Phèdre*, p. CXXIII ; *Platon*, p. 202 sq.

<sup>5</sup> Cf. *Politique* 308 C, *Philèbe* 64 E, *Epinomis* 981 B.

X. « Harmonisant » : c'est le terme employé 32 B pour la proportion qui doit « lier » le corps. Comme nous l'avons dit, la formation de l'âme est conçue comme l'établissement d'une certaine proportion entre des termes à l'aide de moyens. Le mélange direct, tel qu'il se fait pour l'Indivisible et le Divisible, n'est pas possible pour le Même et l'Autre. La difficulté du mélange et la violence dont le démiurge doit faire usage, nous révèlent une force de résistance qui tout au long du *Timée* réapparaît constamment. A plus d'une reprise l'effort du démiurge est marqué par ces expressions « autant que possible », « le mieux possible »<sup>1</sup>. La force d'inertie de la cause aveugle et inintelligente (de la nécessité) reste présente et la volonté de Dieu ne peut pas l'éliminer complètement : elle ne peut que la maîtriser. C'est en ce sens qu'il faut comprendre que ce que Dieu a « lié » ne peut être délié que par sa volonté. Tant que Dieu veut, la force de la nécessité ne peut se donner libre cours<sup>2</sup>.

XI. L'essence (composée d'Indivisible et de Divisible) permet, par médiation, le mélange du Même et de l'Autre<sup>3</sup>. En résumé le Même et l'Autre ont pu être unis parce que chacun d'eux a en lui une certaine indivisibilité et une certaine divisibilité qui donnaient prise à une action médiatrice (jusqu'alors impossible). Seule, en effet, une essence, dans laquelle la fusion de l'Indivisibilité en soi et de la Divisibilité en soi aura pu s'opérer, pourra à son tour réaliser cette action médiatrice. Le tout ainsi formé possédera une unité suffisante pour que chacune des portions que le démiurge y découpera offre un mélange homogène et exactement pareil des trois termes.

---

## CHAPITRE II

### L'âme du monde chez Platon.

#### 1. SA PLACE DANS LE PLATONISME.

*Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγον κατανοῆσαι  
οἷε δυνατόν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ θεοῦ φύσεως;  
Phèdre 270 C.*

Il n'est peut-être pas de philosophie aussi « reliée » que celle de Platon, au point que le moindre détail ne se comprend qu'en fonction du tout et que le tout lui-même n'est accessible que dans la multiplicité des détails qui le composent. Il est impossible d'abstraire ou d'isoler un aspect du platonisme en vue d'une étude particulière, sinon à titre

<sup>1</sup> 30 A, 37 CD, 53 B, 69 B, etc.

<sup>2</sup> Cf. *Timée* 32 C, 41 A, 43 A, et le mythe du *Politique*. Voir aussi p. 119-120.

<sup>3</sup> Voir le schéma de la remarque VII.

provisoire ou pour les besoins de l'exposé. En ce sens la pensée platonicienne est une des plus « métaphysiques » qui soient et des moins « scientifiques », s'il est vrai que nous sommes sur le plan métaphysique quand il faut parler de tout à propos de tout. Dans la science, au contraire, la partie, la pièce détachée et abstraite est première, le tout n'étant que la sommation toujours provisoire des abstractions successives qui constituent la démarche même de l'esprit scientifique.

La question de l'âme du monde nous mène au cœur de toute la philosophie de Platon. Si elle n'est pas la clef du platonisme, sans doute en est-elle au moins une des clefs de voûte, car la constante dans toute l'évolution platonicienne à travers les dialogues, c'est la précellence de l'âme sur le corps, sa primauté en tant que principe de vie. C'est l'âme et non le corps qui est l'homme véritable. Elle est cet être en porte à faux sur deux mondes, exilé de sa patrie véritable dans la prison du corps, et qui aspire à se libérer pour se rapprocher de Dieu.

Il faut, dans la succession des dialogues<sup>1</sup>, aller jusqu'au *Timée* pour voir l'âme se « déshumaniser » jusqu'à devenir avant tout un principe d'explication, tout en gardant par le symbolisme du mythe une valeur poétique. Le sujet même du *Phédon*, de la *République* et du *Phèdre* voulait que Platon abordât la question de l'âme dans ce qu'elle a d'individuel, d'éthique ou d'eschatologique : il s'agissait bien du destin de l'âme, de son immortalité, de sa chute et de son salut. La tripartition de la *République* nous renseigne sur la composition de l'âme, mais elle le fait au niveau de la psychologie humaine et de la conduite humaine. L'examen de l'essence de l'âme du *Phèdre*, à son tour, doit permettre d'abord de résoudre la question de l'immortalité.

Le *Timée*, lui, parle d'une âme du monde, âme du cosmos, principe moteur du monde, puisque le sujet du *Timée* est la genèse du cosmos. L'âme devient principe d'explication rationnelle ; la conséquence en est que l'âme doit être incarnée. Le corps, de prison qu'il était, devient la condition d'activité de l'âme. D'ailleurs, en vertu de la « sympathie » universelle, il y a parenté d'essence et de fonction entre l'âme du macrocosme et celle du microcosme. Les grandes lois de la physique platonicienne, transposées, seront donc en même temps celles de la physiologie et de la psychologie. La « psychologie » du *Timée* est donc d'abord une physique. Toute l'antiquité a vu dans la psychologie, au sens moderne du terme, un chapitre de la physique.

La tradition hellénique avait conçu l'âme comme le principe de ce qui vit et de ce qui se meut : le monde se meut, il est un Vivant, il a donc une âme qui régit cette vie. Le but de la recherche platonicienne est de découvrir non pas tant l'origine première du monde que sa raison d'exister et d'être ce qu'il est, en un mot sa cause. Et sur ce plan-là, la raison d'être n'est autre chose que la fin. La cause réelle est cause finale. Platon ne se demande pas d'où vient le monde, mais pourquoi

<sup>1</sup> Étant admis un ordre chronologique qu'il est inutile de discuter ici.

il est un monde et « comment du chaos a pu sortir ce dieu vivant qu'est le monde »<sup>1</sup>.

La physique du *Timée* n'est plus la physique mécaniste de la tradition atomiste, mais une physique finaliste. L'ombre du pythagorisme s'étend sur le *Timée*, interdisant à la physique de devenir autonome. Bien qu'elle soit sur la voie de son avenir, mais trop embryonnaire encore pour avoir pu abandonner toute prétention métaphysique, la physique mécaniste suscita la réaction platonicienne, celle qui devait, en se prolongeant à travers le moyen âge, stériliser toute la science de la nature. La notion même de *cause* est remise en question : à la causalité mécanique des physiologues matérialistes, Platon, remontant au plan métaphysique, oppose les causes réelles<sup>2</sup>. Or le principe de toute causalité intelligente réside en une âme<sup>3</sup>.

## 2. ANALOGIE ET PLANS DE RÉALITÉ.

L'obscurité<sup>4</sup> de Platon (ce n'est pas de l'imprécision, remarquons-le) n'est pas le fait d'une négligence, d'une rédaction approximative ou hâtive : le ton grave et tendu, les laborieux préliminaires du *Timée*, tout montre, au contraire, que l'enchaînement est voulu et que les termes sont pesés : Platon serre de très près une matière philosophique qui s'esquive devant la recherche. Inutile de rappeler ici pour quelles raisons la physique, chez Platon, n'est pas « science » et ne peut être qu'un « mythe vraisemblable »<sup>5</sup>. Cependant, ceci admis, il est trop facile de renoncer à « exiger une impossible précision » et de croire que Platon a voulu seulement « nous donner une certaine impression, un sentiment confus, mais irrésistible de l'organisation progressive des choses »<sup>6</sup>. Il ne serait plus Platon. Le *Timée* n'est pas un divertissement, sans doute même pas « un jeu sérieux »<sup>7</sup> ; mythe vraisemblable ne signifie pas conte divertissant et gentiment instructif. Tout au contraire, si la création de l'âme est obscure, cette obscurité trouve sa raison profonde dans l'insuffisance foncière de la nature humaine soumise au hasard et aux vicissitudes du devenir<sup>8</sup>. Pouvons-nous saisir exactement l'essence de l'âme du monde, de cet intermédiaire entre le monde idéal et notre

<sup>1</sup> RIVAUD, *Le problème du Devenir...*, p. 314.

<sup>2</sup> *Phédon* 99 AB ; *Timée* 46 D, 68 E.

<sup>3</sup> Plutarque suit Platon sur ce point : *De Is. et Os.* 45, 369 A.

<sup>4</sup> TH. GOMPERZ, *Penseurs de la Grèce*, tr. fr., t. II, p. 646 : « la partie la plus abstraite, l'on peut même dire la plus abstruse de la philosophie platonicienne ». ROBIN, éd. du *Phédon*, p. CXXII n. 1 : « un texte aussi épineux » (cf. *Platon*, p. 198).

<sup>5</sup> *Timée* 29 D, cf. 48 D et *passim*. Voir entre autres E. HOWARD, *Ἐκτός λόγος*. *Hermes*, 57, 1922, p. 63-79 ; FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, p. 199 sq., et ROBIN, éd. du *Phédon*, p. CVIII sq. ; *Platon*, p. 192 sq.

<sup>6</sup> RIVAUD, éd. du *Timée*, p. 41-42.

<sup>7</sup> Cf. R. SCHJÆVÉN, *La question platonicienne*, 1938, p. 19-23.

<sup>8</sup> *Timée* 29 CD et 34 C ; cf. *Phédon* 246 A.

monde ? Non, car ce serait nous élever au-dessus de notre condition d'homme. Comment dès lors en avoir cependant une idée ?

L'analogie <sup>1</sup> va nous aider. Sans vouloir entrer ici dans des considérations d'histoire des mathématiques, il faut tout de même rappeler en deux mots le rôle de l'analogie chez les Grecs. La vue intuitive du nombre et l'absence de signes numériques ont contribué à unir étroitement l'arithmétique et la géométrie et ont conduit à penser que les nombres ont des formes ou sont des formes <sup>2</sup>. D'autre part la fraction n'existait pas en tant que telle, elle représentait toujours pour un Grec un rapport (*λόγος*) de deux grandeurs. Cette notion abstraite de rapport, de pure relation entre deux grandeurs qui, sans que le rapport change, pouvaient varier (multiples et sous-multiples), devait jouir d'une faveur extraordinaire dans la philosophie de Platon <sup>3</sup>. Entre l'Illimité (le Grand et le Petit) et le Limité, le logos servira d'intermédiaire et de principe d'union. L'analogie ou proportion (*ἀνά λόγον, ἀναλογία*) est l'expression de ce rapport. Les nombres extrêmes et moyens entrent dans un système unique et prennent une valeur nouvelle du fait de cette liaison et de cette relation.

Chez les Pythagoriciens, le maniement de ces proportions a suscité un enthousiasme mystique. Les vertus mêmes, la justice, l'amitié, sont représentées par des schémas mathématiques : la vertu est une harmonie entre des extrêmes. Bref l'analogie apparaît comme le plus beau des liens <sup>4</sup> et devient un principe d'explication métaphysique de haute importance <sup>5</sup>. En effet, de même qu'à la comparaison directe des grandeurs mathématiques la proportion substitua la notion de rapport, l'analogie devint aussi pour le philosophe un moyen de comparer des réalités situées sur des plans différents. A la similitude des qualités se substitue la similitude des rapports. Tandis que le principe d'identité est enfermé en quelque sorte dans l'immanence, l'analogie nous donne accès à la transcendance. L'exemple le plus fameux est celui de la *République* <sup>6</sup>, où le Bien, inaccessible en tant que tel dans sa transcendance, peut pourtant être « situé » grâce à l'analogie avec le Soleil. L'analogie, dans la hiérarchie des réalités qui s'ordonnent en échelle de transcendances successives, nous fait passer d'un échelon à l'autre ; elle est même, si l'on peut dire, la rallonge de la pensée qui nous permet de pousser jusqu'à un au delà absolu : l'au delà de l'essence, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* <sup>7</sup>. On ne l'atteint jamais que *sous un certain rapport* ; mais par un réseau de plusieurs de ces rapports qui se recourent <sup>8</sup>, l'analogie nous renvoie tout de même à cette transcendance suprême.

<sup>1</sup> Cf. l'étude de HÆNSSLER (v. Bibliographie).

<sup>2</sup> De là à dire qu'ils sont les choses elles-mêmes, comme semblent l'avoir affirmé les Pythagoriciens, il n'y a qu'un pas.

<sup>3</sup> Cf. STENZEL, *Zahl und Gestalt*.

<sup>4</sup> Cf. *Timée* 31 C.

<sup>5</sup> Le principe de l'*ὁμοιον*, selon lequel le semblable est connu par le semblable, est la conséquence directe de cette conception. Voir p. 60.

<sup>6</sup> VI 508 C sq.

<sup>7</sup> *Ibid.* VI 509 B.

<sup>8</sup> C'est assez semblable aux « lignes de fait » dont parle BERGSON, *Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 266.

L'importance de ces différents plans de réalité chez Platon ne saurait être exagérée. Chez lui, le langage est trompeur, car tout est transposé<sup>1</sup> et le rythme même de la pensée platonicienne est une perpétuelle transposition qui nous interdit de jamais nous arrêter dans notre ascension. Un palier n'est pas un but en soi, ce n'est que l'appui pour nous élaner plus haut<sup>2</sup>. Comprendre Platon, c'est avant tout découvrir à quel niveau et à quel point de vue il se place<sup>3</sup>. Bien des dissonances apparentes, dans les Dialogues, se fondent dans une harmonie plus profonde, quand on se replace dans ce dynamisme.

Tout ceci doit nous être présent à l'esprit, quand nous abordons les quelques pages du *Timée* qui précèdent l'exposé sur l'âme du monde. Ce n'est pas un hasard (y a-t-il jamais hasard chez Platon ?) si nous trouvons d'abord un bref exposé relatif aux éléments du corps du monde. Ce renversement de l'ordre normal, dont Platon est d'ailleurs parfaitement conscient<sup>4</sup>, est un artifice qui nous permettra de mieux saisir — indirectement — en quoi consiste cette composition de l'âme. *L'âme n'est pas sur le même plan de réalité que le corps*. Si tous deux sont composés, il s'en faut de beaucoup que leurs éléments soient semblables. Mais la composition élémentaire du corps du monde<sup>5</sup> nous est de toute évidence plus compréhensible que celle de l'âme<sup>6</sup>. Elle va donc nous fournir une représentation grossière, un exemple<sup>7</sup> de ce que sera la composition de l'âme. Si Platon avait, comme eût été l'ordre, commencé par celle-ci, il lui eût été plus difficile d'en parler et surtout de montrer à quel niveau de réalité cette composition se plaçait : le repère commode du corps lui aurait fait défaut. L'exemple du corps est le tremplin grâce auquel nous nous élançons assez haut pour atteindre le niveau, sans cela difficilement accessible, où l'âme se situe.

Mais l'analogie a un autre sens encore. L'exposé sur les quatre éléments du corps est en effet précédé d'une remarque sur les mérites de la proportion (*ἀναλογία*) pour réaliser une composition parfaite<sup>8</sup>. La proportion, par la médiation d'un troisième terme (*τρίτον*), est le moyen

<sup>1</sup> A. Diès, *La transposition platonicienne*, dans *Autour de Platon*, t. II, p. 400-449 et 537 sq.

<sup>2</sup> Cf. *Banquet* 211 C : ὅσπερ ἐπιναβασμοῖς χρώμενον.

<sup>3</sup> R. Scheler, *op. cit.*, p. 79 et n. 2. — C'est en somme ce que fait Plutarque quand il rapporte les affirmations de Platon, relatives à l'âme, à deux états différents de celle-ci.

<sup>4</sup> *Timée* 34 BC.

<sup>5</sup> Parler comme le fait ΦΑΥΤΙΣΤΑ, *Mythes de Platon*, p. 202, de naissance de la matière, risque d'amener la confusion, puisque la notion de matière n'est pas encore élaborée en tant que telle par Platon. Aristote, en l'élaborant, l'identifiera non pas au *σῶμα* de *Timée* 31 B sq., mais à la *χώρα*. Voir plus loin le chapitre sur la Matière.

<sup>6</sup> Toutes les spéculations et les recherches des « Physiciens » présocratiques se situent à ce niveau de réalité et, si Platon utilise leurs résultats, c'est en les transposant, puisqu'il affirme l'existence d'une « cause divine » (Cf. p. 104).

<sup>7</sup> Sur la valeur de l'exemple, moyen pédagogique d'approcher par étapes du sujet, voir R. Scheler, *op. cit.*, p. 62 sq. Cf. *Ménon* 75 A (définir d'abord la figure avant la vertu), *République* II 368 DE (le modèle agrandi), *Sophiste* 218 E sq. (le pêcheur à la ligne), *Phèdre* 18 B (les lettres), etc.

<sup>8</sup> *Timée* 31 C.

par excellence (*κάλλιστα*) de lier étroitement (*δεσμός, συνδεῖν*)<sup>1</sup> deux termes donnés. L'univers est un *σύνδεσμος*<sup>2</sup> où ce que le feu est à l'air, l'air l'est à l'eau, et ce que l'air est à l'eau, l'eau l'est à la terre. Les quatre éléments d'Empédocle trouvent ici une justification mathématique. La composition de l'âme à partir de quatre éléments était sans doute, pour Platon, comparable à celle du corps, sans pour cela être symétrique. Elle comporte aussi une *sorte de proportion*<sup>3</sup> : nous avons un *τριτον ἐν μέσῳ*<sup>4</sup>, il s'agit de nouveau de *συναρμότιεν*, harmoniser<sup>5</sup> pour former un tout, *ἐν ποιεῖν*<sup>6</sup> ; le tout est un *mélange* dont les éléments composants (Indivisible-Divisible, Même-Autre) forment deux couples distincts de *contraires*<sup>7</sup>, et ces couples ne sont pas sur le même plan. En revanche, les quatre éléments du corps, sans être à proprement parler des contraires, sont sur un même plan.

On voit ainsi l'analogie jouer sous un double aspect. D'une part, en tant que proportion, elle explique l'harmonie de principes opposés à l'intérieur de l'âme ; d'autre part, de façon moins précise, elle est un schéma qui favorise la transposition et nous fait toucher à des réalités toujours plus élevées. La transposition de l'image du mélange doit nous suggérer l'idée d'une composition plus subtile (et d'un autre ordre de réalité) que celle d'un mélange corporel. Platon a donc raison de dire : nous parlons un peu au hasard<sup>8</sup>.

\* \* \*

Platon considère l'âme du monde à un double point de vue qui rend encore plus complexe la question de sa genèse :

- 1) son essence, qui justifiera son rôle de principe vital de l'univers, d'intermédiaire<sup>9</sup> entre le monde idéal et le monde des corps.
- 2) sa fonction cognitive ou épistémologique.

<sup>1</sup> Sur l'importance du *σύνδεσμος* dans la philosophie postérieure, voir W. JÄGER, *Nemesios von Emesa*, 1914 et ÜBERWEG-PRÄCHTER, *Philos. des Alt.*, Register s. v. *Syndesmos*.

<sup>2</sup> *συνέδησεν ... οὐρανόν*, *Timée* 32 B. Remarquons en passant que le pendant exact du *σύνδεσμος* sur le plan de la connaissance est la *σύνοψις*, *République* VII 537 C ; cf. FESTUGIÈRE, *Contemplation...*, p. 181.

<sup>3</sup> Cf. *Timée* 37 A : *ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα καὶ συνδεθεῖσα*. Il y a ici un *hysteronproteron* : *μερισθεῖσα* fait allusion à la division de l'âme de 35 B sq., *συνδεθεῖσα* à la composition de l'âme de 35 A. Dans la tripartition de l'âme (*République* IV 443 DE), il y a aussi *σύνδεσμος* des trois parties, comparées aux trois termes de l'échelle musicale.

<sup>4</sup> *Timée* 35 A 3 = 31 C 1.

<sup>5</sup> *Timée* 35 A 8 = 32 B 3.

<sup>6</sup> *Timée* 35 B 1 = 31 C 3-4.

<sup>7</sup> Ils font penser aux contraires de la « table des oppositions » pythagoricienne, cf. GOMPERZ, *Penseurs...*, t. II, p. 647.

<sup>8</sup> *Timée* 34 C.

<sup>9</sup> Sur l'importance de cette notion d'intermédiaire, voir J. SOUILHÉ, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*, Paris 1919, et ROBIN, *Platon*, chap. V.

Platon ne confond pas ces deux points de vue : le premier est celui de *Timée* 35 A sq. et sert d'introduction au second, exposé dès 37 A. Cependant les commentateurs — à commencer par les disciples de Platon<sup>1</sup> — suivant la dominante de leurs préoccupations, ont interprété ou continué les indications de Platon plutôt dans un sens ou plutôt dans l'autre. Ainsi donc, il ne s'agit peut-être pas tant pour nous d'interpréter la genèse de l'âme, ce n'est pas un rébus dont il faille trouver la clef ; l'essentiel est de découvrir le « registre » qui correspond à un plan de réalité qui n'est ni celui du corps ni celui de l'Idée.

### 3. L'INDIVISIBLE ET LE DIVISIBLE.

Il faut reconnaître que le point de vue épistémologique est prédominant dans la constitution de l'âme. C'est pour fonder et expliquer la connaissance que l'âme est dite un mélange de tels ou tels éléments ; pour Platon, l'essence du connaissant et l'essence du connu se réfèrent aux structures de l'acte de connaissance, plutôt que l'inverse ; dans le *Timée*, en effet, la connaissance se définit plus par sa démarche que par son objet. Le procédé de division (*Sophiste* et *Politique*) ou la détermination des intermédiaires entre « l'Un et les Plusieurs » (*Philèbe*) montrent Platon à la recherche d'une méthode qui permette de débrouiller la réalité, et non plus seulement d'une propédeutique qui mène à la contemplation de cette réalité.

Les essences ou natures constitutives de l'âme ne sont donc pas des substances, mais des sortes de principes abstraits. A première vue, il est clair que l'indivisibilité par son immuabilité est la caractéristique du monde des Idées, et que la divisibilité ressortit au monde sensible et corporel. Mais certains commentateurs ont été trop pressés de conclure que l'âme était un mélange de la *substance* des idées et de la *substance* des corps<sup>2</sup>. Cela signifierait d'ailleurs que Platon abandonne ce à quoi il attachait tant de prix dans le *Phédon* (l'âme incorporelle). Pourquoi alors Platon ne reparlerait-il jamais de l'essence divisible dans le *Timée*, à propos du corps ou de la théorie de la matière ? L'âme n'est pas l'intermédiaire entre l'Idée et la chose sensible en tant que réalités substantielles, qui seraient dans l'âme ; elle est l'intermédiaire ou le point de jonction des *modes d'être* de ces deux réalités ; elle doit rendre compte du *principe de constitution* de l'Idéal et du Sensible et avant tout de leur relation réciproque en un monde organisé ; ces principes constitutifs *appartiennent tous deux au monde idéal*, parce qu'ils sont seulement des principes ; mais à eux seuls ils ne trouveraient pas le lieu où exercer leur action<sup>3</sup>. L'âme, c'est précisément ce qui permet à l'indivisibilité

<sup>1</sup> Xénocrate et Speusippe, plutôt au point de vue de l'essence, Crantor, au point de vue de la connaissance ; encore ne faut-il pas juger trop vite sur les apparences (voir plus loin p. 57 sq.).

<sup>2</sup> Voir plus loin p. 61 la critique que Plutarque fait des interprétations matérialistes.

<sup>3</sup> Un troisième terme est indispensable ; voir plus loin p. 106.

de l'Idée d'être non plus seulement une qualité intrinsèque à l'Idée, mais une relation active avec la divisibilité du Sensible<sup>1</sup>, et, réciproquement, à la divisibilité du Sensible d'être autre chose qu'un principe de multiplicité chaotique. L'âme, principe de mouvement, met en action l'Idée, la fait sortir de l'infécondité de son unité sans multiplicité. De même la multiplicité, qui n'est que multiplicité, entre dans le mouvement qui la met en relation avec l'unité de l'Idée et qui va lui donner un *sens* ; or la relation est un mouvement, ou du moins n'est possible qu'avec un certain dynamisme, dont l'âme est la source. En dépit de leur parenté évidente, le couple Indivisible-Divisible n'est pas absolument identique aux autres couples : Un-Multiple, Illimité-Limité, Même-Autre. Dans l'âme, les principes essentiels, nous l'avons dit, sont le Même et l'Autre et ils sont plus généraux encore que les trois autres couples. Un-Multiple, c'est le résultat de l'action du Même et de l'Autre sur une réalité qui se compte, nombrable, arithmétique. Limité et Illimité marquent la détermination ou la non-détermination de cette réalité numérique. L'Indivisible et le Divisible englobent ces deux derniers couples<sup>2</sup> dans le concept plus vaste de la *quantité en général* ; ils désignent, de la façon la plus large, la possibilité pour une chose d'apparaître sous l'aspect quantitatif. Avec le Même et l'Autre nous avons davantage une opposition qualitative<sup>3</sup>, comme nous le verrons à l'instant.

La première opération du mélange a donc bien quelque chose à voir avec les mathématiques, car les deux premiers éléments (l'Indivisible et le Divisible) fondent les relations quantitatives entre l'Un et le Multiple. La genèse ou la *diérèse* des nombres<sup>4</sup> y trouvent leur origine première ; de même la catégorie de l'espace ou de l'étendue<sup>5</sup> est, pourrait-on dire, rendue possible par la divisibilité dans le devenir corporel (plutôt que l'inverse). Mais ce ne sont là que des corollaires d'un principe plus général. Aussi les interprétations de Xénocrate et de Posidonius<sup>6</sup>, tout en apportant une confirmation à cette manière de voir, se révèlent-elles pourtant trop restreintes.

L'Être, dans le monde que régira l'âme, sera donc unité en tant que synthèse indivisée et multiplicité en tant que divisé par l'analyse. Il sera d'autant plus Un que l'âme qui connaît unifiera davantage le Multiple<sup>7</sup>. L'essence de l'âme est intermédiaire, puisqu'elle se trouve engendrée par la relation de contraires.

<sup>1</sup> Divisibilité du Sensible ne signifie pas que le monde nous apparaît divisé en choses distinctes, car le monde idéal aussi comporte des idées distinctes ; c'est au contraire une divisibilité qui ne va pas sans l'unité et ne s'explique que par elle.

<sup>2</sup> C'est un peu le sens de l'interprétation de Xénocrate : *PLUT., De an. procr.* 2, 1012 E, où les trois couples sont invoqués.

<sup>3</sup> Cf. ROBIN, *Platon*, p. 199 : « synthèse double, à la fois qualitative et quantitative ».

<sup>4</sup> Cf. STENZEL, *Zahl und Gestalt*, p. 25 sq.

<sup>5</sup> Cf. FRANK, *Plato u. die sog. Pythagoreer*, p. 369 n. 274.

<sup>6</sup> Voir plus loin p. 57 et 63.

<sup>7</sup> Voir l'admirable analyse de FESTUGIÈRE, *Contemplation...*, p. 181 sq., sur la dialectique ascendante et descendante (mise en rapport avec la compréhension et l'extension).

#### 4. LE MÊME ET L'AUTRE.

La constitution de l'essence intermédiaire n'était qu'une opération préliminaire : la véritable constitution de l'âme se réalise dans l'union du Même et de l'Autre et ici le démiurge rencontre la difficulté et la résistance. N'est-ce pas encore une preuve que nous sommes maintenant sur le plan de la qualité ? Dans le domaine de la quantité le mélange est aisé, car le nombre est ce qui permet d'unir, d'unifier et d'identifier. Mais le domaine de la qualité ne connaît pas cette homogénéité et d'autre part le Même et l'Autre sont des termes plus riches et plus compréhensifs que les deux premiers<sup>1</sup> ; leur mélange est donc moins facile.

Si ces deux « natures » apparaissent dans notre passage sans autre explication, cela signifie que Platon suppose connus et admis les développements du *Sophiste*. Le Même et l'Autre sont l'aspect fondamental de la nouvelle théorie des Idées qui s'amorce dès le *Parménide*. Elle aboutit à réintégrer un certain devenir<sup>2</sup> ou non-être dans l'Intelligible ; pour le Platon du *Phédon*, l'Idée était encore l'être inconditionné, mais dès le *Sophiste*, il ne refuse pas au non-être un certain mode d'être ou du moins une certaine participation à l'être<sup>3</sup>. La condition même de la communication et de la participation des Idées entre elles (indispensable à toute connaissance), c'est que le devenir et l'être soient unis l'un à l'autre selon un certain rapport. L'Idée doit abandonner sa pure identité avec elle-même et le Sensible n'est plus seulement le monde de la pure apparence.

Les Éléates opposaient radicalement être et non-être : pour Platon l'opposition s'inscrit dorénavant à l'intérieur même de l'Être, entre l'Autre, qui est une sorte de non-être logique et le Même, qui fonde la réalité logique. Tous deux sont répandus dans toutes les essences. Le Même se manifeste jusque dans le Sensible et l'Autre pénètre jusque dans le monde idéal. À mesure que, dans la philosophie de Platon, la frontière primitivement infranchissable entre l'Intelligible et le Sensible s'abaisse et s'estompe par une transition d'intermédiaires hiérarchisés, le Même et l'Autre se trouvent élevés au rang de principes fondamentaux de toute réalité et de toute connaissance. La vision platonicienne du monde se transforme. Le dualisme (monde idéal seul réel et monde sensible purement phénoménal) et la transcendance absolue de l'idée (conception statique de deux plans de réalités) font place à un point de vue génétique, qui nous ramène aux anciennes cosmogonies : connaître (et par là même être), ce sera fixer et délimiter un devenir confus, apporter l'ordre dans le désordre, la lumière dans l'opacité, en un mot : ordonner un chaos. L'Idée nous intéressera dorénavant moins en tant que type substantiel transcendant qu'en tant que puissance d'unification et repère

<sup>1</sup> Cf. ROBIN, *Études sur la signification...*, p. 375.

<sup>2</sup> Devenir sans doute étranger au temps ; cf. ROBIN, *ibid.*, p. 379.

<sup>3</sup> Platon a dit « adieu au non-être absolu », *Sophiste* 258 E.

stable qui permet d'appeler la multiplicité à l'ordre, à la mesure et à la beauté.

Le Même et l'Autre constituent les deux pôles et les deux principes de cette action. Le Même est le principe de l'identité ou de la fixité indispensable à une chose <sup>1</sup>, à un être, pour qu'il puisse être ce qu'il est et ne pas s'évanouir dans ce que le *Politique* appelle « l'océan sans fond de la dissemblance ». Être s'identifie avec être soi-même. Un être est la somme des caractères identiques et invariables qui le définissent (c'est-à-dire qui le limitent).

L'Autre est le principe qui empêche la réalité d'être figée dans l'identité de l'Être absolu et la différencie à l'infini. C'est l'indéterminé où se noient toutes les similitudes : tout est dans tout et rien n'est dans rien. Il n'y a pas loin, on le voit, de là à faire de l'Autre le non-être ou le principe matériel (dans le sens d'un substrat sans qualité à la disposition de l'Idée). L'affirmation : « le non-être est » devient claire : il est, parce que le devenir et le changement le postulent comme réalité, comme principe passif, mais principe tout de même ; cependant il est un *non-être*, puisque être quelque chose, c'est être identique à soi-même en se distinguant des autres, c'est être déterminé. Cette solidarité de l'être et du non-être est l'innovation de la dernière philosophie de Platon. Les contraires sont solidaires : il n'y a pas de modèle si rien n'en est la copie et il n'y a pas non plus de copie sans modèle <sup>2</sup>.

Le Même et l'Autre apportent à l'âme la possibilité de spécification et la détermination qualitative, mais leur mélange réciproque n'est réalisable que par ce qui, en eux, les apparente au quantitatif. L'un et l'autre possèdent forcément une certaine indivisibilité et une certaine divisibilité <sup>3</sup>, puisque leur action aboutit tout de même à un résultat quantitatif (unité du genre et multiplicité des espèces). D'autre part tous deux sont indivisibles comme toute nature idéale, et divisibles comme toute nature qui entre en contact avec le Devenir. C'est donc conjointement, aux deux ensemble, Intelligibles et Sensibles, que le Même et l'Autre se réfèrent <sup>4</sup> et c'est aussi conjointement au Même aussi bien qu'à l'Autre que l'indivision et la division doivent être attribuées.

## 5. SIGNIFICATION DU MÉLANGE.

« Dans l'âme, il y a du nombre et de la qualité, du mouvement et de l'harmonie » <sup>5</sup>. Nous venons de voir le nombre et la qualité ; reste à parler maintenant brièvement des deux derniers, sans prétendre approfondir dans le détail la théorie platonicienne de l'âme.

<sup>1</sup> Cette identité de chaque être par rapport à soi est le fondement de sa détermination propre et de sa résistance à toute confusion avec autrui. A. Diès, éd. du *Sophiste*, p. 369 n. 1.

<sup>2</sup> Comme il n'y a pas de corps sans âme ni âme sans corps. Voir p. 100.

<sup>3</sup> Voir schéma p. 41.

<sup>4</sup> Voir à ce propos FESTUGIÈRE, *Contemplation...*, p. 120 (inspiré par L. Robin).

<sup>5</sup> ROBIN, *Platon*, p. 200-201.

Platon dit dans le *Timée*<sup>1</sup> que le mouvement réside toujours dans la non-uniformité. C'est, semble-t-il, faire de l'Autre la source de l'automotricité essentielle de l'âme dont parle le *Phédon*. L'ordre dans ce mouvement vient du nombre et de l'harmonie selon laquelle l'âme a été réglée. Cette difficile question de l'origine du mouvement opposera Plutarque à Xénocrate et nous aurons, à propos de l'un et de l'autre, à y revenir.

D'autre part, une fois l'âme constituée, le démiurge l'a divisée en un certain nombre de lots, selon un calcul assez compliqué que nous n'analyserons pas. Qu'il nous suffise de constater que l'harmonie du nombre et les accords musicaux font partie de la nature même de l'âme. L'âme est composée selon l'harmonie, sans être une harmonie<sup>2</sup>. Cela lui permet d'être le principe des mouvements harmonieux et proportionnés des astres. La cause première des lois mathématiques que nous découvrons dans le monde doit être cherchée dans la proportion selon laquelle l'âme a été partagée. Et l'harmonie des sphères célestes, toute cette « musique » de l'Univers dont le pythagorisme avait parlé, trouvent sans doute leur raison d'être aussi dans ces accords bien mesurés de l'âme<sup>3</sup>.

Il est peut-être permis d'appeler l'âme une *harmonie* si l'on n'oublie pas de préciser que le mot a un autre sens que dans le *Phédon*. Simmias, dans l'exposé de son objection<sup>4</sup>, comparait le corps à une lyre dont l'âme serait l'harmonie ; c'était lier le sort de l'âme à celui du corps. Socrate la réfutait en invoquant l'antériorité de l'âme par rapport au corps (point sur lequel les vues de Platon n'ont pas varié jusqu'au *Timée*). Mais l'harmonie du *Timée* est tout autre chose. L'âme est constituée à partir de ses éléments selon une sorte de proportion (l'harmonie n'est pas là). Puis la division de l'âme en portions établit entre ses parties (et avec le tout) un rapport harmonieux ; chaque portion est un mélange du Même, de l'Autre et de l'Essence ; autrement dit, ce dont l'âme aurait été harmonie selon Simmias dans le *Phédon*, c'était le corps. Au contraire l'harmonie de l'âme du *Timée* est une *harmonie de ses propres parties*. L'harmonie n'apparaît dans l'âme qu'après sa constitution. Il est donc inutile de supposer une évolution du concept d'harmonie sous l'influence de l'idée du *σύνθεσμος* universel, comme le fait J. Stenzel<sup>5</sup>.

L'âme du monde est l'âme d'un corps, le corps du monde : elle n'en est pas séparable fonctionnellement. Elle n'a pas même cette indépendance relative qu'avait l'âme individuelle dans le *Phédon* : même enfermée dans la prison de son corps, elle pouvait juger sa captivité temporaire et par la réminiscence se rapprocher de sa liberté première, et surtout se préparer à sa libération et à son indépendance définitives

<sup>1</sup> 57 E-58 A, 58 C ; cf. 52 E.

<sup>2</sup> La démonstration du *Phédon* est donc encore valable.

<sup>3</sup> ROBIN, *Platon*, p. 200.

<sup>4</sup> *Phédon* 85 E-86 D.

<sup>5</sup> *Zahl u. Gestalt*, p. 39.

par l'espérance <sup>1</sup> eschatologique. Rien de comparable à une eschatologie pour l'âme du monde : elle n'est que l'expression dépouillée du finalisme platonicien, la cause efficiente et intelligente, « le seul de tous les êtres auquel il appartienne de posséder l'intelligence » <sup>2</sup>. L'âme est la cause première de tout ce qui se passe dans le corps <sup>3</sup>. Une cause purement mécanique est en effet pour Platon une cause accessoire, n'en déplaie à la plupart des « physiciens » <sup>4</sup>. La composition de l'âme projetée sur le plan du mythe génétique <sup>5</sup> les principes nécessaires à l'explication causale des phénomènes dont le corps du monde est le théâtre (phénomènes astronomiques, physiologiques, etc.).

Or, mettre en mouvement le corps du monde, cela veut dire faire agir en lui la force intelligente du monde idéal. L'âme aura donc bien pour tâche de servir d'*intermédiaire* entre le monde des modèles et celui des réalités soumises au devenir, qu'il s'agit d'assimiler <sup>6</sup> le plus possible à ces modèles. L'âme est le moteur de cette action, le moteur du devenir en général, car où il y a mouvement, il y a devenir. Elle est la puissance motrice qui fait sortir le Même, le Bien, l'Idée, de leur immobilité naturelle et les met en contact avec l'Autre et l'Illimité, avec le monde sensible soumis à la nécessité.

Cette nécessité inscrite au plus profond du monde et qui s'impose aux dieux mêmes, nous la retrouvons aussi agissante dans le mélange de l'âme. L'Autre est rebelle au mélange et le démiurge doit lui faire violence (*βία*). De même que l'artiste fait violence à la matière pour lui imprimer l'idée de la statue, de même que le savant plie de force une réalité désordonnée dans le cadre des lois mathématiques, de même que l'âme humaine n'édifie « la statue » <sup>7</sup> de sa moralité qu'en brisant l'inertie de la passion et de l'irrationnel, de même le démiurge déjà, pour « la plus belle des créatures » <sup>8</sup>, connaît la résistance de ce dont la pensée est absente <sup>9</sup>. L'âme est donc le lieu de l'intelligence agissante. La marche du monde, sous la conduite d'une âme qui porte en elle la rébellion, a quelque chose de précaire ; si l'intelligence s'engourdit, si elle oublie l'enseignement de l'Ouvrier, son père, l'ancienne anarchie reprend le dessus : Tel est le sens du mythe du *Politique*, si proche à tous égards du *Timée*.

D'ailleurs le *Timée* est lui-même un exemple saisissant de la pénible nécessité qui alourdit et compromet la tâche de la pensée. Pas de dialogue chez Platon où la « matière » ait été si difficile à maîtriser : décrire

<sup>1</sup> *Phédon* 67 C : μετὰ ἀγαθῆς ἐλπίδος. Cf. A. DIÈS, *Autour de Platon*, t. II, p. 443 et n. 2. Sur l'écho de cette idée chez Plutarque et ses rapports avec l'initiation aux mystères, voir G. MÉAUTIS, *Elcusinia* (Rev. des Études anciennes, 39, 1937, p. 98).

<sup>2</sup> *Timée* 46 D, 30 B.

<sup>3</sup> Cf. la comparaison avec la hache chez Aristote, *De anima* B 1, 412 b 10 sq.

<sup>4</sup> *Timée* 46 CD.

<sup>5</sup> FRUTIGER, *Mythes de Platon*, p. 189 sq. et 201 sq.

<sup>6</sup> ἀφομοίωω : *Timée* 31 A 8, 50 D 1.

<sup>7</sup> Selon la belle image de PLOTIN, *Ennéades* I 6, 9, 13 (Bréhier) ; cf. *Phédon* 252 D 8.

<sup>8</sup> *Timée* 37 A.

<sup>9</sup> Cf. ROBIN, *Études sur la signification...*, p. 379.

le Monde, c'est quitter le domaine lumineux de l'immuable et du vrai pour se plonger dans l'obscurité d'un devenir insaisissable. L'exposé, abandonnant la voie droite de la dialectique, se fraie un chemin sinueux à travers le vraisemblable et le mythe.

---

## CHAPITRE III

### L'interprétation de Plutarque.

Il semble bien que, sur la question de l'âme du monde, il n'ait jamais existé de tradition académique fixe qui, issue des enseignements du maître, se serait transmise parmi les disciples, puisque les tout premiers Académiciens, Speusippe, Xénocrate ou Crantor, donnent déjà des interprétations totalement divergentes (dans la forme surtout). Les définitions de l'âme, chez Speusippe et Xénocrate, et les polémiques d'Aristote nous donnent l'écho des préoccupations mathématiques dans l'ambiance desquelles il faut replacer la genèse de l'âme. Crantor, lui, met en relief la question épistémologique. Tous prétendent éclairer et prolonger la pensée du maître. Mais il leur est difficile, même à un Aristote, de se maintenir au niveau platonicien. Faute d'avoir saisi l'exacte portée de la tentative unique que représente le *Timée*, ils cherchent à préciser l'imprécisable, partant trop de l'idée implicite que Platon a parlé par figures et symboles, à mots couverts, de réalités qu'ils ont le devoir de définir plus clairement. En fait, Platon avait poussé le langage aussi loin qu'il pouvait, pour lui faire exprimer approximativement un ordre de faits qui, de par sa structure même, nous refusait la clarté. Le mythe n'était pas un voile, mais l'image imparfaite de ce qui ne pouvait se révéler plus clairement.

Or, l'histoire du *Timée* dans l'antiquité, c'est pour une part l'histoire de la « matérialisation » ou de la personnification<sup>1</sup> des principes que Platon avait fait intervenir dans l'explication du monde. Par la nécessité du mythe, ou selon la manière poétique de Platon, les raisons d'être étaient données comme des êtres ou des essences. Ces essences, que la chaleur et la souplesse de la pensée de Platon empêchaient toujours de se figer, une fois aux mains de ses disciples, se pétrifièrent et par là même donnèrent lieu à des ergotages infinis. Pourtant, le mérite, l'originalité de Plutarque est d'avoir, dans une certaine mesure, ramené la question à ses données primitives et à son ambiance platonicienne. Il n'y a pas réussi entièrement, c'est entendu, car la mystique alexandrine l'avait

<sup>1</sup> Par exemple le *De Iside et Osiride* de Plutarque.

assez pénétré pour qu'il ne lui fût plus possible de vivre l'hellénisme classique dans sa pureté, autant qu'il le croyait et le désirait. Or la religiosité alexandrine exigeait autre chose du *Timée* que ce que le dessein de Platon y avait mis. Le drame de la connaissance aux prises avec une réalité insaisissable fait place à un drame cosmique entre la toute-puissance de Dieu et le mal du « monde ». L'éschatologique, le théologique et l'éthique ont supplanté l'épistémologique <sup>1</sup>.

La première chose qui frappe à la lecture de Plutarque, c'est la conscience très nette qu'il a de l'originalité de l'interprétation qu'il propose. Il prend quelques précautions préliminaires pour excuser ce que son opinion peut avoir de paradoxal et d'étrange pour ceux qui ont présentes à l'esprit les interprétations données jusqu'alors <sup>2</sup>.

C'est un fait, nous aurons l'occasion de le relever plus d'une fois dans les pages qui suivent, que Plutarque s'oppose nettement à la fois à l'Ancienne Académie <sup>3</sup> et à Posidonius, sans parler bien entendu des Stoïciens et des Épicuriens, qui pour la question de l'âme du monde sont seulement effleurés au passage <sup>4</sup>. Son interprétation, fondée sur un choix de textes de Platon, est certainement un gros effort <sup>5</sup> pour retrouver, à la source même, la pensée de Platon que les apports ultérieurs avaient un peu ensevelie. En face de philosophes dont l'éclectisme un peu mécanique s'attachait aux formules seules de Platon, Plutarque témoigne d'une fidélité à Platon assez clairvoyante. Il a ressaisi mieux qu'aucun de ses prédécesseurs <sup>6</sup> un des aspects les plus attachants du maître : la résonance intime de la pensée métaphysique dans l'être moral, la participation dramatique de l'homme aux réalités du macrocosme. Que Plutarque ait « moralisé » l'univers, là où Platon avait reconnu seulement une communication, une affinité, une « sympathie », c'est une autre question. Mais l'époque, autant que Plutarque lui-même, en portent la responsabilité.

Plutarque a senti que Platon était trahi par ceux qui se disaient ses héritiers et qu'on lui attribuait des inconséquences à peine dignes du dernier des sophistes <sup>7</sup>. Platon est Platon : c'est présomption de prétendre comprendre mieux que lui ce qu'il a voulu dire, et décréter tout haut qu'en tel ou tel passage il use d'un langage figuré. C'est, aux yeux de

<sup>1</sup> La fonction épistémologique de l'âme est pourtant expliquée, comme nous le verrons plus loin (p. 74) à propos de Plutarque, mais selon un formalisme assez sec. Ce n'est plus le problème.

<sup>2</sup> *De an. procr.* 1, 1012 B ; 5, 1014 A.

<sup>3</sup> Quoi qu'en dise HEINZE, *Xenokrates*, p. 30, qui ne cite que des points de détail.

<sup>4</sup> Plutarque semble faire la critique des Atomistes (21, 1022 E sq.) : l'essence indivisible n'est pas l'atome corporel. Mais il est très peu probable qu'Épicure soit visé. Voir p. 62.

<sup>5</sup> Il ne veut se fier qu'à la vraisemblance (*τὸ πιθανόν*). En d'autres occasions (*De def. orac.* 37, 431 A ; *De primo frigido* 23, 955 C), on sait qu'il ne reculait pas devant le scepticisme (*ἐποχή*) dans les questions trop compliquées. Cf. J. SCHROETER, *Plutarchs Stellung zur Skepsis*.

<sup>6</sup> Pour autant que nous les connaissons.

<sup>7</sup> *De an. procr.* 8, 1016 A.

Plutarque, un moyen trop commode d'imposer des vues personnelles <sup>1</sup>, c'est renoncer trop vite à percer à jour les desseins voilés de Platon, c'est oublier que Platon a toujours un motif réfléchi. On sent vraiment chez Plutarque l'intuition d'un certain diapason platonicien, qu'il s'agit avant toute exégèse de ne pas méconnaître ; il y a d'abord un rythme de pensée à retrouver. Faut-il attribuer à l'auréole dont commençait à être entouré le « divin Platon » cette humilité respectueuse de Plutarque qui, on s'en rend compte, lui permit de retrouver partiellement Platon ? Ou bien, inversement, est-ce parce qu'il avait mieux pris le ton du platonisme qu'il s'en fit une si haute idée ? Il n'y a pas à trancher l'alternative : les deux facteurs s'appuient sans doute et se conditionnent réciproquement.

Mais, quoi qu'il en soit, le chemin qui mène au néoplatonisme est ouvert. Platon quitte le terrain des polémiques d'école pour entrer en apothéose dans l'Olympe de la philosophie. Il ne s'agira désormais plus de continuer sa pensée ou de s'en servir mais de s'y soumettre pour la comprendre.

#### 1. CRITIQUE.

Les critiques adressées par Plutarque à Xénocrate, à Crantor et à Posidonius sont intéressantes à plus d'un titre. Elles contribuent d'une part à préciser un peu (trop peu) la figure de philosophes mal connus, surtout Posidonius ; ce point-là est tout à fait secondaire pour cette étude et sera laissé de côté. Elles apportent, d'autre part, l'envers, le côté négatif de l'interprétation de Plutarque : nous voyons comment Plutarque se situe par rapport à une tradition déjà riche et à quelles tendances de l'exégèse platonicienne il s'oppose. Enfin elles nous amènent à la constatation curieuse que voici :

Plutarque fait preuve d'une compréhension remarquable de Platon. Son interprétation témoigne du sens juste d'un certain « climat » platonicien et de la portée exacte des affirmations du maître. Mais, dans les critiques qu'il adresse aux interprètes de Platon, il donne une impression toute différente. Il s'attache superficiellement à la lettre, juge de l'extérieur les définitions de l'âme proposées par ces philosophes, sans se soucier un instant de comprendre dans leur contexte le sens exact du mot « nombre » chez Xénocrate ou du mot « idée » chez Posidonius, car il est *a priori* peu probable que ces philosophes aient été aussi peu conscients que le prétend Plutarque des contradictions où ils s'engageaient. Faut-il faire grief à Plutarque de cette insuffisance dans la critique ? Oui, certes, mais rappelons-nous avec quel grossier littéralisme un Aristote critiquait Platon. Aristote est certainement moins excusable de faire le procès des Idées-Nombres chez Platon en ne supposant d'autre sens au mot « nombre » que celui de l'arithmétique élémentaire, que Plutarque

<sup>1</sup> *Ibid.*, 3, 1013 B *ἴδια δόγματα*. Il applique ici la méthode qu'il décrit (*Quaest. Plat.* I 2, 1000 A sq.) dans l'hommage si compréhensif qu'il adresse à Socrate : il faudrait savoir écouter ce qu'un philosophe dit. Il y aurait bien moins d'écoles et de sectes philosophiques : la vérité est une et la philosophie aussi devrait l'être (1000 C : *μίαν*, D *ἓν ἰαληθές*).

d'avoir, à quatre siècles de distance, méconnu le vrai sens du mot « nombre » chez Xénocrate.

Il est important de noter aussi que les philosophes que Plutarque critique, prétendent, comme Aristote, continuer, dépasser et corriger Platon. Plutarque, lui, ne se propose que de le *retrouver* ; tout son traité est une interprétation qui n'aboutit même jamais à une définition de l'âme. Les définitions que donnent ces philosophes ne sont au contraire qu'accessoirement des interprétations du *Timée*.

#### A. Xénocrate.

*γένεσις τὰ μαθημὰ τοῖς νῦν ἢ φιλοσοφία.*

ARISTOTE.

Du système de Xénocrate<sup>1</sup>, il n'est à retenir ici que sa fameuse définition de l'âme citée plusieurs fois par Aristote<sup>2</sup> : « l'âme est un nombre qui se meut soi-même ». Aristote ne parle que de l'âme individuelle. Plutarque y voit l'âme du monde. Vu le parallélisme micro-macrocosme, le fait ne doit pas nous étonner : la définition aux yeux de Xénocrate était valable sur les deux plans. Le passage du *Timée* qui décrit la création de l'âme du monde n'a d'autre signification, selon Xénocrate, que de symboliser la genèse du nombre. L'Indivisible, c'est l'unité, le Divisible, la multiplicité. L'Un joue le rôle de principe limitant par rapport à l'Illimité, qui porte le nom de Dyade indéterminée ou indéfinie<sup>3</sup>. Quant au Même et à l'Autre, ils apportent à ce nombre le mouvement et le repos et l'élèvent ainsi au rang d'âme.

La distinction que Platon avait été amené à établir entre le Nombre idéal, le nombre mathématique et le nombre sensible s'était simplifiée chez ses disciples, diversement chez les uns et les autres. Xénocrate avait en quelque sorte résorbé le nombre mathématique dans le Nombre idéal, donc dans l'Idée.<sup>4</sup> Perdant leur valeur d'intermédiaire, les *μαθηματικά* prennent sans autre la place des Nombres idéaux. La tentative de Platon de réserver au Nombre idéal une nature purement qualitative, en laissant aux nombres mathématiques la valeur quantitative, avait été un moyen de dépasser le pythagorisme en restant fidèle à son mathématisme foncier. Avec Xénocrate, entraîné dans la renaissance du pythagorisme, les mathématiques reperdent leur indépendance et, conséquence immédiate, la mystique des nombres jouit d'une nouvelle faveur. A première vue, Xénocrate n'est donc pas très loin de Speusippe et de Posidonius, pour qui l'âme était une *ιδέα*<sup>5</sup>, puisque, à ses yeux, le nombre est lui-même une idée<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Voir à ce sujet surtout HEINZE, *Xenokrates*, avec les fragments.

<sup>2</sup> *De anima* A 2, 404 b 29 ; 4, 408 b 32.

<sup>3</sup> Cf. ROBIN, *Théorie plat. des Idées...*, p. 641 sq.

<sup>4</sup> Speusippe, l'inverse.

<sup>5</sup> Voir plus loin p. 65.

<sup>6</sup> Aussi n'est-il pas certain que l'âme soit dite nombre seulement parce qu'elle est intermédiaire comme les mathématiques, ainsi que le pense HEINZE, *Xenokrates*, p. 66.

Mais que faut-il entendre par un nombre qui se meut soi-même ? Sans doute, comme Plutarque l'indique, la genèse du nombre. Selon les théories mathématiques de l'Académie, la monade (l'idée-point), par son mouvement propre, engendre la ligne <sup>1</sup>, la ligne à son tour la surface, etc. L'âme serait l'activité propre par laquelle le nombre se crée comme forme <sup>2</sup>. En ce sens, sa genèse est bien logique (et non chronologique), comme l'affirmait Xénocrate <sup>3</sup> : elle n'est que l'analyse d'une structure.

D'ailleurs, si l'âme est un nombre, c'est sans doute que, pour Xénocrate, la réalité aussi était nombre dans son essence. Le renouveau pythagoricien, ajouté aux préoccupations de l'Académie à la mort de Platon, devait y conduire. Dès lors, si la réalité est nombre, le principe de similitude exige que l'âme qui la connaît soit nombre elle-même. Indirectement, c'est aussi à la nature des objets que Xénocrate se réfère pour définir l'âme <sup>4</sup> : il ne serait donc pas très éloigné de Crantor sur ce point.

En ce sens, la lettre du platonisme n'a pas beaucoup changé, mais l'esprit et la préoccupation centrale ne sont plus les mêmes, car le problème de la relation des principes a fait place à une sorte de topographie des principes et la métaphysique s'oriente vers une théodicée <sup>5</sup>. Le Même et l'Autre, si importants chez Platon, précisément en raison de sa métaphysique essentiellement qualitative, sont ravalés chez Xénocrate au rôle presque physique de principes du mouvement et du repos. Du moment que le mélange des essences indivisible et divisible signifie pour Xénocrate la genèse du nombre, c'est le Même et l'Autre (seconde partie du mélange dans *Timée* 35 A) qui feront que l'âme ne soit pas simplement un nombre, mais un nombre qui se meut, le nombre-âme. On sait que l'un des principaux problèmes, au temps d'Aristote et de Xénocrate, était celui de l'origine et la production du mouvement <sup>6</sup>, et Aristote disait déjà que pour Platon l'*ἐτεροδότης* était le mouvement ou changement <sup>7</sup>. Il faut entendre que le Même, immobile et identique à lui-même, équivaut au repos, tandis que l'Autre, par sa tendance à différencier la réalité à l'infini, est la source du mouvement. Chez Platon, le Même et l'Autre étaient les pivots de la genèse de l'âme, parce que le problème de la connaissance était central pour lui, comme pour Crantor. Xénocrate, au contraire, porte son effort sur l'interprétation mathématique et physique de l'âme : de là sa fidélité au grand thème du *Phèdre*, l'automotricité de l'âme, qui fonde seule à ses yeux la distinction entre l'âme et le nombre.

<sup>1</sup> Plutarque parle lui-même de la genèse du nombre à partir de la monade et de la dyade : *Quaest. Plat.* III 1, 1002 A.

<sup>2</sup> Cf. Ph. MERLAN, *Philologus* 1934, p. 205. (Voir Bibliographie).

<sup>3</sup> PLUT., *De an. procr.* 3, 1013 A ; voir aussi p. 91 sq.

<sup>4</sup> Contrairement à ce que dit FÉSTUGIÈRE, *Contemplation...*, p. 119.

<sup>5</sup> On sait que les Stoïciens, pour lesquels la théodicée est centrale, s'estimaient redevables à Xénocrate.

<sup>6</sup> HEINZE, *Xenokrates*, p. 66-67.

<sup>7</sup> *Physique I* 2, 201 b 20 sq. ; cf. *Timée* 57 E.

Plutarque critique Xénocrate sur trois points :

1. *L'Âme n'est pas un nombre, elle est simplement constituée selon des proportions numériques.* — Plutarque, en invoquant l'argumentation du *Phédon* (l'âme n'est pas une harmonie, mais elle est constituée selon l'harmonie), n'a pas de peine à réfuter Xénocrate. Platon n'a jamais dit que l'âme fût un nombre.

Plutarque ne fait évidemment aucune nuance ; il ne cherche pas à replacer cette âme-nombre dans le contexte de la pensée xénocratique pour en saisir la signification exacte. La formule seule l'intéresse. C'est que les problèmes que Xénocrate cherchait à résoudre lui étaient déjà étrangers. Peut-être se souvient-il ici d'Aristote, qui voit dans la définition de Xénocrate « la plus insensée des affirmations »<sup>1</sup>. Il ne veut donner d'autre sens à nombre que celui qu'une définition purement arithmétique peut suggérer, alors que de toute évidence Xénocrate, en fidèle pythagoricien (et on peut le dire : platonicien), donne une valeur toute qualitative à ce terme : « nombre »<sup>2</sup>. La critique de Plutarque est donc sommaire, mais elle touche juste tout de même : les spéculations sur l'Indivisible et le Divisible dépassent infiniment la simple question de la genèse du nombre, si mystique que Xénocrate ait pu la concevoir. Le mathématisme de Xénocrate ne nous est pas de grand secours pour interpréter le *Timée* 35 A ; il est même propre à nous égarer et nous faire oublier la raison d'être éthique et eschatologique de l'âme, dont son essence doit pourtant rendre compte. Plutarque a la claire intuition de cette lacune. L'âme a une destinée ; elle n'est pas qu'un principe d'explication mathématique. Et pourtant les « mathématiques » n'étaient pas étrangères à Plutarque. Mais ses préoccupations éthiques l'ont toujours empêché de verser dans le mathématisme.

2. *Le Même et l'Autre ne sont pas les principes du Repos et du Mouvement.* — Xénocrate ferait preuve ici d'ignorance manifeste<sup>3</sup> : il oublie que, dans les cinq genres du *Sophiste*, le Même et l'Autre sont absolument distincts du Mouvement et du Repos.

Il y a quelque chose de valable dans cette critique. Il semble bien, nous l'avons vu, que le mouvement ne puisse naître dans l'âme que par l'Autre, qui représente le non-uniforme, donc le changement, donc le mouvement. Mais le Même n'est pas un principe de repos ; il met simplement de l'ordre dans le mouvement. En d'autres termes, le mouvement a de l'affinité avec l'Autre, il participe à lui, sans que celui-ci soit son principe ; il n'y a pas subordination ou dérivation (pas plus qu'entre l'Être et le Même dans le *Sophiste*). Il n'y a donc aucune symétrie entre

<sup>1</sup> *De anima* A 4, 408 b 32 sq. Aristote fait une critique assez faible de Xénocrate ; cette méconnaissance des véritables problèmes que le platonisme cherchait à résoudre a été relevée par ROBIN, *Théorie plat. des Idées...*, p. 427 sq. Les Anciens avaient déjà remarqué que, dans les critiques d'Aristote à l'adresse des Platoniciens, il y avait plus de parti pris que de raisons proprement philosophiques : PLUR., *Adv. Colot.* 14, 1115 BC.

<sup>2</sup> PH. MERLAN, *art. cit.*, p. 204-205.

<sup>3</sup> *De an. procr.* 3, 1013 D : *ἐκφανώς τούτοις ἠγνόηται.*

Même-Repos et Autre-Mouvement. Xénoerate paraît en effet avoir systématisé cela indûment en subordonnant symétriquement le Repos au Même et le Mouvement à l'Autre.

3. *La genèse de l'âme n'est pas mythique.* — Cette question sera traitée à part au chapitre premier de la seconde partie.

### B. Crantor.

La tradition veut qu'il ait été le premier commentateur du *Timée* <sup>1</sup>.

Si l'on en eroit le bref exposé de Plutarque, c'est l'unique fonction de connaître qui, selon Crantor, est en cause dans la constitution de l'âme. Tout est dans l'âme, puisqu'elle doit tout connaître. L'essence indivisible est tout naturellement identifiée à l'Intelligible et le Divisible au Sensible et, comme la connaissance est un acte de discernement (*κρίνειν*), le Même et l'Autre viennent compléter le mélange : Intelligible et Sensible participent tous deux à l'altérité et l'identité. Il est très peu probable que l'interprétation de Crantor soit originale : en gros, Aristote comprenait le *Timée* de la même façon, en s'appuyant surtout sur le passage 37 AB, relatif à la fonction cognitive de l'âme du monde.

À cela s'ajoute, aussi bien chez Aristote que chez Crantor, l'écho d'une vieille idée hellénique : la connaissance du semblable par le semblable <sup>2</sup>. Cette idée n'était pas étrangère à Platon et devait jouer un rôle prépondérant chez ceux des commentateurs du *Timée* <sup>3</sup> qui se plaçaient au point de vue de la connaissance. Aristote <sup>4</sup> rattachait nettement le *Timée* aux vers d'Empédocle <sup>5</sup> qui sont la plus fameuse expression de la similitude du connu et du connaissant :

« Par la terre (qui est en nous) nous connaissons la terre,  
par l'eau, l'eau..., etc. ».

Puisqu'il est impossible à l'âme d'être composée de tous les êtres qu'elle connaît (ils sont en nombre infini), elle sera constituée du moins par les éléments, *στοιχεῖα*, de ceux-ci <sup>6</sup>, c'est-à-dire l'Un et la Dyade du Grand et du Petit <sup>7</sup>. Quant aux choses, elles dérivent des principes, *ἀρχαί*, c'est-à-dire des causes idéales <sup>8</sup>. Aristote ajoute que Platon représentait les modes de connaissance par des nombres <sup>9</sup> : l'intelligence

<sup>1</sup> PROCLUS, *in Tim.*, I p. 76, 1 sq. (Diels). — Sur Crantor, voir surtout FR. KAYSER, *De Crantore Academico*, 1881, avec les fragments.

<sup>2</sup> FESTUGIÈRE, *Contemplation...*, p. 107-110, fait un rapide historique de cette idée d'Homère à Platon et donne la liste des principaux passages de Platon où elle est reprise ; cf. la *συγγένεια Timée* 90 A, et ÜBERWEG-PRÄCHTER, *Philos. des Alt.*, p. 95.,

<sup>3</sup> Surtout ALBINUS, *Didasc.*, 14, p. 169, 16 sq. (Herm.) qui se rattache étroitement à Crantor.

<sup>4</sup> *De anima* A 2, 404 b 11-18.

<sup>5</sup> Fragm. B n° 109 (Diels).

<sup>6</sup> Cf. G. RODJER, éd. du *Traité de l'âme*, t. II, p. 53 et *De anima* A 3, 406 b 28.

<sup>7</sup> Cf. *Métaph.* N 1, 1087 b 12 sq. ; A 6, 987 b 18.

<sup>8</sup> Cf. ROBIN, *Théorie plat. des Idées...*, p. 304 sq.

<sup>9</sup> Des nombres idéaux, cela va sans dire ; voir à ce sujet FRANK, *Plato...*, p. 113 sq.

= 1, la science = 2, l'opinion = surface, la sensation = cube. C'est que ces nombres sont les Idées des choses qu'il s'agit de connaître : *κρίνεται*<sup>1</sup> *δὲ τὰ πράγματα τὰ μὲν νῶ τὰ δ' ἐπιστήμη...*<sup>2</sup>. Cette affinité du connaissant et du connu, affirmée par Crantor et par Aristote, est certainement la conception générale qui a guidé Platon dans tout son exposé sur l'âme du monde. Le *Timée* à lui seul se réfère à ce principe à plus d'une reprise, mais il est à peu près certain que Platon avait transposé la conception d'Empédocle et qu'il n'entendait pas que rien de matériel fût présent en l'âme, mais seulement les éléments idéaux des choses naturelles. Rien ne nous laisse penser que telle n'ait pas été aussi la pensée de Crantor.

La critique que Plutarque adresse à Crantor revient à l'accuser de matérialisme. Il faut reconnaître que, pris un peu trop à la lettre, le principe de similitude implique une sorte de matérialisme latent qui devait froisser Plutarque. Et pourtant tout l'exposé de Plutarque sur la fonction épistémologique de l'âme se réfère implicitement à ce principe de l'affinité du connu avec la faculté qui connaît. Comment un philosophe qui s'inspire de Platon pourrait-il d'ailleurs y échapper ? Reste cependant une nuance : on peut bien admettre une affinité sans dire que *tout* est dans l'âme. Plutarque remarque qu'on ne comprend pas clairement pourquoi, du mélange des éléments constitutifs, il naîtra une âme plutôt que n'importe quoi : chaque partie du monde, et le monde lui-même ne sont pas composés autrement. Or l'âme est hors d'atteinte de toute sensation : c'est donc qu'elle n'est pas de composition pareille à celle d'un corps visible et tangible. Plutarque n'approfondit pas sa critique, mais le principe de la connaissance par le semblable se trouve ainsi directement mis en cause, car il revient à dire : « il y a de tout dans tout », ce qui philosophiquement est une solution faible et qui, poussée un peu, n'aboutit qu'à une âme matérielle et divisée, dont l'unité devient inintelligible. L'affinité simple fondée sur le principe d'analogie<sup>3</sup> apparaît beaucoup plus féconde<sup>4</sup>. C'est une sorte de transposition du principe précédent qui en garde tous les avantages sans tomber dans le matérialisme.

### C. Les interprétations matérialistes.

On a vu en général dans le chapitre 21, qui fait suite à la lacune, une reprise et un approfondissement de la critique de l'interprétation de Crantor. Certaines concordances avec le chapitre 3 semblaient le prouver : reprise du schéma aristotélien matière-forme (1022 E = 1013 C) et critique du matérialisme (quelle différence entre la genèse du monde et celle de l'âme ? 1023 A = 1013 BC). J. Helmer<sup>5</sup>, le dernier interprète

<sup>1</sup> Cf. Crantor : τὸ κρίνεται, PLUT., *De an. procr.* 2, 1012 F.

<sup>2</sup> *De anima* A 2, 404 b 25 sq.

<sup>3</sup> Qu'on pense seulement aux deux hiérarchies parallèles qui culminent par le Soleil et le Bien dans la *République* de Platon.

<sup>4</sup> Mais encore une fois telle doit aussi avoir été la conception de Crantor et la critique de Plutarque ne s'adresse en fait qu'aux excès dans l'usage du principe de similitude qui aboutit à « matérialiser » l'âme.

<sup>5</sup> *Zu Plutarchs...*, p. 13-14. Voir aussi la note 124 de la traduction.

de notre traité, en reste à ce point de vue, bien qu'avant lui R. Schwyzer<sup>1</sup> ait déjà émis à ce sujet des doutes fondés : en effet, si Plutarque fait un reproche de matérialisme à Crantor, nous avons vu que sa critique dépasse le but et qu'en fait « la nature sujette dans les corps aux passions et aux changements »<sup>2</sup> ne pouvait guère être identifiée par Crantor à la matière corporelle. Tout au plus avait-il pu se servir du terme de matière (*ὕλη*) dans le sens de substrat, mais pas de corps. Ensuite on ne s'expliquerait pas pourquoi Plutarque aurait attendu jusqu'au chapitre 21 pour faire usage des arguments qu'il développe 1023 AB. Enfin, et ceci paraît décisif, l'identification de l'Indivisible avec l'atome (1022 EF) ne peut en aucun cas être l'idée de Crantor.

Ce chapitre 21 doit au contraire être compris comme le début d'un exposé sur les éléments composants de l'âme, où Plutarque veut d'abord réfuter des interprétations matérialistes. Il ne cite nommément aucun philosophe, mais on sait que Stoïciens et Épicuriens, dont les idées étaient largement répandues à cette époque, avaient une conception matérialiste de l'âme (elle était simplement un corps plus subtil). En bon platonicien qu'il est, Plutarque rejette tout matérialisme : « il est parfaitement absurde, dit-il, de s'appuyer sur les choses corporelles pour tenter des conjectures sur les incorporelles »<sup>3</sup>. C'était un des lieux communs de toute l'apologétique platonicienne. Or « indivisible » peut se dire d'un corps comme d'un incorporel. Dans le premier cas, c'est le terme final d'une division, l'atome, qui quantitativement est trop petit<sup>4</sup> pour que la division puisse continuer. Pour ce qui est incorporel, il s'agit d'une indivision qualitative : c'est la pureté, la simplicité, l'unicité, l'impassibilité d'une essence.

Cette critique ne s'adresse en fait à personne. Aucun philosophe apparemment n'avait soutenu que l'essence indivisible et immuable du *Timée* fût l'atome, si ce n'est peut-être Épicure, qui opposait l'immuabilité des atomes à l'instabilité des corps formés par eux<sup>5</sup>. Plutarque veut simplement prévenir une tentation à laquelle chacun est exposé : se représenter l'indivisibilité et l'immuabilité de l'incorporel sur le type des atomes corporels.

Il serait tout aussi inexact de concevoir le Divisible comme la matière corporelle<sup>6</sup>. Ici certains philosophes sont visés (οἱ δὲ 1022 F). Quels sont-ils ? On connaît au moins deux représentants de cette idée. L'auteur du traité attribué à Timée de Locres (94 A) et un Eratosihène cité par

<sup>1</sup> *Art. cit.*, p. 362. P. N. MERLAN, *art. cit.*, p. 209 et 212, ne se prononce pas, mais conserve l'idée que le chapitre 21 est dans l'ensemble la critique d'un philosophe particulier.

<sup>2</sup> *De an. procr.* 2, 1013 A.

<sup>3</sup> *Quaest. Plat.* III 2, 1002 D.

<sup>4</sup> *μικρότερον* 1022 E et *loc. cit.* 1002 D. Cf. *De def. orac.* 34, 428 C : les essences divines et immuables fuient toute division (*φρόνησιν τὴν ἀπασαν καὶ διάστασιν*).

<sup>5</sup> PLUT., *Adv. Colot.* 16, 1116 C.

<sup>6</sup> On pourra l'appeler matière seulement dans le sens aristotélicien de substrat (1022 F).

Proclus <sup>1</sup>, dont il n'est pas certain qu'il faille l'identifier avec le fameux astronome. Plutarque pense probablement aussi à Crantor, mais certainement pas seulement à lui. Il combat ici encore, d'une façon générale, une tendance plus ou moins marquée chez divers philosophes, Posidonius, par exemple, comme il va le montrer.

Il y a trois raisons, tirées de la simple exégèse de Platon, qui ruinent ce point de vue :

1. Platon, dans le passage du *Timée*, n'use d'aucun des termes dont il se sert d'ordinaire pour désigner la matière corporelle : réservoir, réceptacle, nourrice, etc. <sup>2</sup>

2. Platon dit <sup>3</sup> que l'âme du monde enveloppe de l'extérieur le corps du monde : c'est donc que le corps ne fait pas partie de l'âme.

3. Enfin — et c'est certainement l'argument le plus solide — dans le *Timée* la théorie de la matière est abordée par Platon au moment où l'âme est entièrement constituée <sup>4</sup> ; c'est dire clairement que l'âme est indépendante de la matière.

Plutarque avait déjà dit plus haut <sup>5</sup> que le Divisible n'était pas la multiplicité qu'on peut atteindre en divisant une grandeur mathématique en unités ou en points, en longueurs ou en largeurs, car ce serait encore une façon de concevoir l'âme comme un corps. Ceci montre, comme plus loin la critique de Posidonius, que toute conception « géométrique » de l'âme paraissait matérialiste à Plutarque. La mathématique intuitive des Grecs était, à leurs propres yeux, intimement liée au corps et à la matière. Et c'est encore la critique du matérialisme que Plutarque fait au même chapitre (1014 F) à propos de ceux qui rapportent à la matière, et non à l'âme, la « nécessité » ou « l'illimité » (identifiés par lui au Divisible).

#### D. Posidonius.

Posidonius a-t-il publié un *Commentaire du Timée* ? Le fait n'est pas certain <sup>6</sup> et tout dernièrement Ph. Merlan <sup>7</sup> encore l'estime douteux. La question est sans grande importance pour notre étude : de toute façon, si considérable qu'ait été l'influence de Posidonius, il est impossible dans l'état actuel de nos connaissances de voir en lui la source commune où auraient puisé tous les commentateurs ultérieurs du *Timée* (en particulier dans le platonisme moyen).

Une première question se pose : pourquoi Plutarque n'introduit-il que maintenant la critique de l'interprétation de Posidonius, pourquoi

<sup>1</sup> PROCLUS, in *Tim.*, II p. 152, 26 (Diehl).

<sup>2</sup> Cf. *De an. procr.* 5, 1014 D. Plutarque ici interprète mal la délicate théorie platonicienne de la matière (voir plus loin le chapitre sur la Matière), mais son argument n'en garde pas moins sa valeur.

<sup>3</sup> *Timée* 34 B, 36 E.

<sup>4</sup> En effet, seulement 49 A.

<sup>5</sup> *De an. procr.* 6, 1014 D.

<sup>6</sup> Cf. K. REINHARDT, *Poseidonios*, 1921, p. 416.

<sup>7</sup> *Art. cit.*, p. 210. Voir aussi ÜBERWEG-PRÆCHTER, *op. cit.*, p. 478 n. 1.

n'est-elle pas mise sur le même pied que celles de Xénocrate et de Crantor ? Tout d'abord, parce qu'elle n'est qu'un cas particulier des interprétations trop matérialistes et que c'est à ce titre seul qu'elle mérite d'être citée. D'autre part, nous allons le constater à l'instant, elle paraît ne pas être très éloignée de l'interprétation de Xénocrate, comme le laisse déjà prévoir la dernière critique de Plutarque (l'âme n'est pas un nombre), qui renvoie aux réfutations faites à propos de Xénocrate<sup>1</sup>. Plutarque, au début de son traité, aurait donc à tort ou à raison rangé Posidonius (et avec lui sans doute Speusippe) au nombre de ceux qui suivaient Xénocrate<sup>2</sup>. Et ici il ne veut que citer, à titre d'exemple, une manière moins directement évidente d'identifier le Divisible avec la matière. Plutarque est fort obscur dans sa critique de Posidonius et c'est à Ph. Merlan que nous devons d'y avoir apporté un peu de lumière. Je renvoie à son article pour des développements qu'il est impossible de discuter ici en détail.

Ce qui vaut à Posidonius le grief de matérialisme<sup>3</sup>, c'est qu'il ait identifié l'essence divisible à « l'essence des limites » (*ἡ τῶν περάτων οὐσία*). Il faut entendre par limites celles des corps (*τοῖς τῶν σωμάτων πέρασιν* 1023 C), c'est-à-dire ce qui permet de limiter géométriquement la dispersion et la désunion de la matière (cf. 1023 C). Le mélange du Divisible et de l'Indivisible est équivalent pour Posidonius au mélange de l'essence des limites avec l'Intelligible (*τῷ νοητῷ*).

Or, que peut donner ce mélange, sinon précisément la *figure géométrique* ? Posidonius semble donc avoir transposé simplement les vucs arithmétiques de Xénocrate en un langage géométrique :

<i>Timée</i> 35 A :	Indivisible + Divisible	=	Essence
XÉNOCRATE :	Un + Multiple	=	Nombre (arithmétique)
POSITONIUS :	Intelligible + Essence des Limites	=	Figure géométrique

Ensuite quel est le rapport entre cette interprétation du mélange et la définition de l'âme que Posidonius donnait : « la forme de ce qui est étendu en tout sens, constituée selon un rapport numérique harmonieux »<sup>4</sup>. Sur ce point, il me paraît impossible de suivre Merlan. Il se pose

<sup>1</sup> *De an. procr.* 22, 1023 D ; cf. 3, 1013 D.

<sup>2</sup> 1, 1012 D.

<sup>3</sup> TAYLOR, *A. comm.*, p. 118-119, rappelle que Posidonius se rattache au stoïcisme qui est une doctrine matérialiste. Cependant il n'y a pas trace de stoïcisme dans toute son interprétation : elle est dans la pure tradition de l'Académie comme l'a montré MERLAN, *art. cit.*, p. 209. Le texte de Plutarque ne nous permet pas de savoir si, comme les Stoïciens (cf. PLUT., *De comm. not.* 40, 1080 E), Posidonius considérait la limite des corps comme un incorporel : le matérialisme de Posidonius n'existerait alors que dans l'imagination de Plutarque.

<sup>4</sup> Pour la parenté de cette définition avec celle de Speusippe (fr. 40 Lang) : *ἐν ἰδέῃ τοῦ πάντη διαστρωθῆ*, voir MERLAN, *art. cit.*, p. 199. Le Platonicien Sévère prolonge cette tradition, cf. PROCLUS, *in Tim.*, II, p. 152, 27 ; p. 153, 21 sq. (Diehl), de même que le platonicien stoïcisant qui est la source de Diogène Laërce dans son exposé sur Platon (III 67) : *ἰδέα τοῦ πάντη διεσπῶτος πνεύματος*. Cf. ÜBERWEG-PRÄCHTER, *op. cit.*, p. 553-554.

la question suivante<sup>1</sup> : Du moment qu'il n'est pas question de l'essence des limites dans cette définition de l'âme, quels sont les mots qui lui équivalent ? Quelle partie de la définition faut-il rapporter à l'essence divisible ? A quoi il ne peut en effet que répondre : c'est de toute évidence « ce qui est étendu en tout sens ». Il établit donc les identifications suivantes :

$$\psi\lambda\eta = \mu\epsilon\rho\iota\sigma\tau\acute{\eta} = \pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\iota\alpha = \tau\acute{o} \pi\acute{\alpha}\nu\eta\ \delta\iota\alpha\sigma\iota\alpha\tau\acute{o}\nu.$$

Cela est très improbable pour deux raisons :

1. Merlan a tort de rechercher dans la *définition* de l'âme l'équivalent ou la mention de tous les composants de l'âme. C'est un peu comme si, dans la définition de Xénocrate, on cherchait quel terme équivalait à Divisible ou au Même : on n'en trouverait pas. Il ne faut donc pas s'étonner que « les limites » ne figurent pas dans la définition de Posidonius.

2. L'identification des limites avec « ce qui est étendu en tous sens » est un peu surprenante. Car il faut penser qu'elles servent à limiter l'étendue, à y découper des figures, plutôt qu'elles ne sont l'étendue elle-même. Le contexte du fragment cité de Speusippe en est la preuve. Jamblique, dont le passage est tiré, y distingue la figure *σχῆμα* (en tant que *limite de l'étendue, πέρασ διαστιάσεως*) de l'étendue elle-même : *διάσταισις*. D'autre part un passage de Plutarque, qui semble assez proche des conceptions de Posidonius (s'il n'en est pas une transcription), en est une seconde preuve<sup>2</sup>. Il s'agit là précisément des *πέρατα* : « La forme et la figure sont la limite de tout ce qui est formé ou figuré : *ἡ μορφή καὶ τὸ σχῆμα πέρασ ἐστὶ τοῦ μεμορφωμένου καὶ ἐσχηματισμένου παντός.* » Il en ressort clairement que les limites doivent être rattachées à la figure et non à l'étendue (étant admise l'identification : *ιδέα = σχῆμα*, que propose Merlan, p. 199). Merlan est d'ailleurs obligé<sup>3</sup>, pour rester fidèle aux indications de Plutarque, de faire une correction arbitraire à sa série d'identifications. Plutarque dit que Posidonius n'est pas loin d'être matérialiste (*οὐ γὰρ μακρὰν τῆς ψλῆς ἀπέστησαν*). C'est donc que *τὸ πᾶν η διασταιτὸν* n'est pas tout à fait la matière (en effet, si petit que soit l'écart, il existe). Merlan dira donc qu'il est le *principe de l'étendue*, mais cela reste injustifiable. Je erois qu'il faut plutôt comprendre l'exposé si sommaire de Plutarque comme suit :

Le mélange de l'Intelligible et de l'essence des limites constitue donc une figure, une forme, c'est-à-dire une *ιδέα*. On a remarqué depuis longtemps déjà<sup>4</sup> qu'*ιδέα* ne peut pas être ici une Idée, comme le croit Plutarque. Outre les raisons données par Merlan, en voici encore deux. D'une part Posidonius se rappelle sans doute l'expression du *Timée*

<sup>1</sup> *Art. cit.*, p. 198.

<sup>2</sup> *Quaest. conviv.* VIII 2, 3, 719 DF.

<sup>3</sup> *Art. cit.*, p. 200.

<sup>4</sup> MARTIN, *Études sur le Timée*, t. I, p. 375. Cf. MERLAN, *art. cit.*, p. 199.

35 A : *μὴν ἰσὶ ἰδέαν* qui n'a pas non plus le sens d'Idée ; d'autre part, il dit que cette *ἰδέα* a été *constituée* (*συνεστῶσαν*) : le terme ne convient pas à une idée, mais très bien à une figure. Platon l'emploie constamment dans son exposé sur les combinaisons des triangles <sup>1</sup>. Le caractère spécifique d'une figure géométrique c'est d'être à la fois *une* et *divisible*. Cette unité lui vient de l'Intelligible et sa divisibilité (en lignes et en points <sup>2</sup>) lui vient de l'essence des limites qui, à elles seules, sont un principe de division sans unité.

Mais cette figure est forcément la figure ou la forme de quelque chose, car le schéma aristotélicien est constamment sous-jacent dans le terme *ἰδέα*. La « matière » de cette figure sera « ce qui est étendu en tout sens », c'est-à-dire l'espace géométrique ; *πάντη* signifie qu'il s'agit de l'étendue géométrique à toutes dimensions, qui comprend aussi bien les volumes et les surfaces que la ligne ; peut-être aussi est-ce une allusion au fait que cette étendue est indéterminée. On peut, je crois identifier cet espace géométrique à la matière corporelle, car l'idée d'étendue est pour un Posidonius liée à celle du corps qui la remplit. L'étendue n'est que l'aspect géométrique de la matière informe.

Pourquoi cette figure géométrique, forme de l'étendue, est-elle l'âme elle-même <sup>3</sup> ? Pour deux raisons, semble-t-il :

1. La réalité matérielle est géométrique dans son essence ; Posidonius paraît suivre ici la pure tradition du *Timée*. L'âme qui doit la régir, la former et la connaître sera donc aussi géométrique.

2. (L'explication donnée par Plutarque lui-même.) Il y a trois domaines de l'Être selon Posidonius <sup>4</sup> : les premiers Intelligibles (*πρῶτα νοητά*), les Mathématiques (*μαθηματικά*) et les Sensibles (*αἰσθητά*). Comme chez Platon, les Mathématiques jouent le rôle d'intermédiaires. Inversement tout intermédiaire est mathématique ; or, l'âme possède l'éternité des Intelligibles et la passivité des Sensibles <sup>5</sup> ; elle est donc intermédiaire et mathématique.

La seconde partie de la définition : « ... constituée selon un rapport numérique harmonieux » fait allusion sans doute à la division harmonique de l'âme : je laisse de côté la question de savoir si *ἀριθμὸν* renvoie à un nombre déterminé <sup>6</sup> ou signifie simplement que le nombre en général est intervenu dans la constitution de l'âme. La critique de Plutarque porte sur trois points :

1. Il reprend la critique qu'il faisait à la fin du chapitre 21 : Dieu n'a fait intervenir les limites des corps qu'après la constitution de l'âme et

<sup>1</sup> *Timée* 53 C sq.

<sup>2</sup> *De an. procr.* 6, 1014 DE ; voir la note 52 de la traduction.

<sup>3</sup> Posidonius, comme Aristote (*De anima* A 3, 407 a 3) pensait donc que Platon avait fait de l'âme une grandeur : *μέγεθος*. Cf. *Timée* 36 DE.

<sup>4</sup> Cf. MERLAN, *art. cit.*, p. 198 et 202-203.

<sup>5</sup> *De an. procr.* 22, 1023 BC.

<sup>6</sup> Cf. MERLAN, *art. cit.*, p. 206.

uniquement pour la formation de la matière (lié et enserrée<sup>1</sup> par des surfaces faites de triangles ajustés).

2. L'âme n'est pas une Idée (nous avons vu qu'il y avait équivoque sur le mot *ιδέα*) : l'Idée est immobile et sans mélange avec le Sensible ; elle est le modèle que Dieu imite. Au contraire l'âme est en mouvement perpétuel, elle est liée à un corps, elle est l'œuvre que Dieu fabrique.

3. L'essence de l'âme n'est pas un nombre. Cette critique, déjà adressée à Xénocrate, ne peut ici renvoyer à aucun des termes de la définition de Posidonius (puisque *ιδέα* est pour Plutarque l'Idée et que *κατ' ἀριθμὸν συνεσιῶσαν* sont les termes mêmes par lesquels Plutarque réfutait Xénocrate<sup>2</sup> : *κατ' ἀριθμὸν συνεσιάναι*, ce qui signifierait bien que Posidonius constitue l'âme selon le nombre sans en faire un nombre). Plutarque ne peut s'attaquer ici qu'à l'identification *ψυχή = μαθηματικόν* ; il ne fait aucune nuance et range sous le nom global de *nombre* tout ce qui est mathématique<sup>3</sup>. Or pour lui, s'il y avait quelque chose de mathématique dans l'essence de l'âme, ce serait déjà une concession faite au matérialisme.

## 2. LES DEUX AMES.

Précisons immédiatement qu'il vaudrait mieux parler de deux états successifs de l'âme, l'âme désordonnée du chaos et l'âme ordonnée du monde actuel. Mais comme la tendance au désordre n'est pas totalement éliminée de l'âme du monde, mais seulement maîtrisée, il y a pourtant bien en un sens dualisme entre âme d'ordre (donc bonne) et âme de désordre (donc mauvaise).

Plutarque est arrivé à cette conception d'une âme précosmique par une voie qu'on peut, me semble-t-il, retracer assez clairement. Il faudrait, pour le faire, avoir déjà précisé sa théorie de la création, et surtout de la matière, et montré en quoi elle s'écarte de celle de Platon. Cela sera fait dans la seconde partie de cette étude. J'en tire par avance ce qui est nécessaire à la compréhension de la question présente.

Dans le *Timée*, il est parlé<sup>4</sup> d'un corps soumis à un mouvement sans mesure et sans ordre que Dieu, par bonté, a fait passer du désordre à l'ordre pour constituer le monde. La création *ex nihilo* est totalement exclue. Créer, c'est ordonner un chaos. Mais Platon n'a jamais dit que Dieu ait créé l'âme du monde en ordonnant une âme précosmique. Il l'a au contraire constituée par un mélange d'essences idéales. Elle n'est pas non plus créée *ex nihilo* ; mais, puisqu'elle est principe de vie, elle doit être une réalité qui, dans son essence même, soit conçue et réalisée par Dieu. Pour Plutarque, l'âme est en son essence indépendante de

<sup>1</sup> Pour *ἀσύνδετον* et *περιλαμβάνων* 1023 C, cf. *Quaest. conviv.*, loc. cit., 719 D : *δεθείσα καὶ περιληφθεῖσα*.

<sup>2</sup> *De an. procr.* 3, 1013 D.

<sup>3</sup> PROCLUS, *in Tim.*, II p. 153, 18 sq. (Diehl), distinguait parmi les interprétations mathématiques de l'âme, l'interprétation arithmétique et la géométrique.

<sup>4</sup> 30 A, 69 B.

Dieu ; l'âme en tant qu'âme (c'est-à-dire principe de mouvement) est un donné précosmique, antérieur à l'entrée en action de la volonté divine.

C'est, à mon sens, la transformation de la notion de matière qui est à l'origine de la conception de Plutarque. Très tôt, à la suite d'Aristote, les philosophes ont identifié le lieu (*χώρα*) du *Timée* avec la matière (*ύλη*) aristotélicienne. Le schéma forme-matière est devenu un instrument indispensable de toute la pensée philosophique (même platonicienne). Mais, comme Platon avait affirmé avec netteté l'absence absolue de toute détermination dans la *χώρα*<sup>1</sup>, la matière à son tour ne devait être que passivité absolue et absence totale de qualités (*ἀποιος ύλη*) ; c'est dire qu'elle ne pouvait être cause de rien et même pas du mal<sup>2</sup>. Par là même il devenait difficile, pour un pur Platonicien, d'expliquer l'origine de « forces » comme la nécessité ou le mal. Car la solution stoïcienne était inacceptable. Impossible d'affirmer que la nécessité et le mal ne sont que négatifs (par conséquent sans cause) ; impossible de les rattacher ni au principe divin et bon, ni à cette matière qui n'est rien par elle-même, n'étant que simple virtualité. Force était d'admettre que le mouvement désordonné du « corps » dont parle le *Timée* (30 A) venait d'une cause de désordre, puisque ce corps, à lui seul, n'était même pas corps, mais simple matière sans qualité. Or il est un seul « être » qui possède en son essence la faculté motrice, c'est l'âme, cette âme dont le *Phèdre* dit qu'elle est source de mouvement éternel. Même Dieu ne peut rien mouvoir, il ne peut que vouloir.

Le corps précosmique était donc mû par une âme précosmique désordonnée. Or, selon Plutarque, l'âme est simplement cause de mouvement, tandis que l'intelligence est cause de l'ordre dans le mouvement<sup>3</sup>. Le rôle du démiurge a donc été de faire participer cette âme à l'intelligence, pour que son mouvement vagabond fût pénétré d'ordre et d'harmonie et qu'ainsi le mouvement troublé du corps, à son tour, se transformât en mouvement réglé et harmonieux.

Dès lors Plutarque possédait un troisième principe<sup>4</sup>, entre Dieu (ou l'Intelligible) et la matière, auquel il va pouvoir rattacher tout ce qui dans le platonisme restait inexplicable, ce qui est activité sans être activité bonne et tout ce qui est désordre : tout d'abord cette *nécessité* dont parle Platon à plusieurs reprises, force qui contrecarre l'action de Dieu, et qui est toujours présente dans le monde du Devenir ; puis l'*Illimité* du *Phèdre*, puissance de dispersion qui ne connaît pas la mesure et la limite ; puis cette force qui, dans le mythe du *Politique*, « déroule le monde en sens inverse » et le soumet périodiquement à une phase de

<sup>1</sup> *Timée* 50 D-51 A.

<sup>2</sup> C'est la raison pour laquelle les Stoïciens, qui dérivent tout de deux principes (l'un actif, l'autre passif), considéraient le mal comme sans cause (*ἀναίτιως*), ne pouvant le rattacher ni à Dieu, ni à la matière.

<sup>3</sup> 7, 1015 E. Remarque que Platon parle aussi d'une âme inintelligente *ἄνοος ψυχή* (*Timée* 44 AB, cf. 86 B). Mais il s'agit de l'âme individuelle et du désordre qui résulte de son union avec le corps.

<sup>4</sup> Cf. 6, 1015 B.

désordre ; enfin et surtout cette *âme mauvaise des Lois*, car c'était là l'indication la plus précise que Plutarque pouvait trouver dans Platon lui-même pour justifier son point de vue <sup>1</sup>. Il faut reconnaître d'ailleurs que cette théorie des deux âmes n'était pas à proprement parler anti-platonicienne. C'est un prolongement du platonisme vers lequel Platon lui-même semble parfois attiré, mais qu'il laisse incertain. Plutarque, pour les raisons dites, a pu donc penser en toute bonne foi qu'il ne faisait que rendre explicites des vues authentiquement platoniciennes.

Dans ces conditions, l'essence divisible du *Timée* est encore et aussi un autre nom de cette âme précosmique. Une des quatre essences qui, selon Platon, constituaient l'essence de l'âme, se trouve ainsi à elle seule représenter l'essence psychique originelle. Pour Platon il existait un problème de la « structure » de l'âme, pour Plutarque elle est en son essence un donné psychique irréductible et sa création n'est pas une explication de structure, mais une simple action ordonnatrice. L'idée du mélange faisait donc place au schéma matière-forme dans la pensée de Plutarque : l'Indivisible est une forme qui agit sur un donné, un substrat : le Divisible. Quant au Même et à l'Autre, ils n'ont que faire ici, comme on peut le penser. Le passage du *Timée* se trouve donc, sur la question de l'essence de l'âme, interprété sans la moindre fidélité au texte. Jusqu'à présent, Plutarque n'explique pas un seul instant pourquoi cette âme précosmique est appelée « essence divisible » dans le *Timée*. Mais, chose curieuse, l'analyse de la fonction épistémologique de l'âme nous ramènera au contraire au *Timée* et lui sera très fidèle. Le terme de Divisible se justifiera parfaitement bien et la présence du Même et de l'Autre dans le mélange trouvera son explication.

En résumé, si Dieu a créé l'âme, cela ne signifie pas qu'à partir d'une réalité a-psychique, il ait suscité un être qui serait l'âme <sup>2</sup>, ni d'ailleurs qu'à partir d'un incorporel il ait créé le corps. L'âme existait avant la création ; le corps de même, mais dans un état de désordre : le chaos, l'*ἀκοσμία*, n'est rien de plus qu'une absence d'ordre, une absence de *κόσμος*. « Créer » l'âme, qui existe déjà, c'est l'engager dans un ordre, c'est la promouvoir au rang d'âme d'un ordre, d'*âme de l'ordre* : *ψυχή τοῦ κόσμου* <sup>3</sup>. On dira de même que la matière corporelle a été créée quand, d'obscur qu'elle était, elle a été élevée au rang de *corps de l'ordre* : *σῶμα τοῦ κόσμου*. Pour les Grecs — et Plutarque est ici entièrement leur héritier — la création représente une mise en ordre, c'est-à-dire que des éléments jusqu'alors juxtaposés chaotiquement et impé-

<sup>1</sup> Plutarque fait une remarque intéressante à ce propos dans le *De Is. et Os.* 48, 370 F : Si Platon ne fait mention des deux âmes que dans sa dernière œuvre, c'est simplement que, dans sa vieillesse, il a renoncé au langage figuré et symbolique pour faire usage des termes propres (*οὐ δι' αἰνιγμάτων οὐδὲ συμβολικῶς, ἀλλὰ κυρίοις ὀνόμασι*). L'unité de la pensée de Platon n'est, on le voit, jamais mise en doute.

<sup>2</sup> 1014 B *ad fin.*

<sup>3</sup> Le mot « monde » ne rend malheureusement aucunement l'idée de *κόσμος* avec sa résonance esthétique (et morale à la fois : pour un Grec la morale n'est-elle pas avant tout une esthétique ? Cf. *καλὸς et αἰσχροῦς*). C'est le christianisme qui a tendance à rejeter le « monde » dans les non-valeurs.

nécessaires à l'intelligence se trouvent *unis* par un ensemble de relations et de lois qui sont constitutives de l'ordre. La multiplicité qui n'est que multiplicité devient dès lors *une unité multiple* <sup>1</sup>.

### 3. ÂME ET INTELLIGENCE.

ψυχή νῦν καλόν.  
PLOTIN.

La théorie des deux âmes a pour conséquence directe l'élévation du *νοῦς* au-dessus de l'âme et sa transcendance par rapport à elle.

La « création » de l'âme, nous l'avons vu, n'a pas modifié essentiellement sa nature primitive. L'âme était principe de mouvement ; elle le reste après l'action du démiurge : simplement l'ordre s'est installé dans un mouvement désordonné. Cet ordre ne peut venir que d'un principe *différent de l'âme* (puisque'elle n'est que désordre) et forcément supérieur à elle (car l'ordre est supérieur au désordre, l'intelligible à l'iniintelligible, le semblable au dissemblable <sup>2</sup>). Ce principe, c'est l'Intelligence, le *νοῦς* <sup>3</sup>. Quand Plutarque parle de *νοῦς καὶ λογισμὸς καὶ ἀρμονία*, ces derniers termes désignent en somme des aspects divers du *νοῦς*. La proportion et l'harmonie sont les attributs numériques et musicaux de l'Intelligence. Voyons d'un peu plus près quelques caractéristiques de cette transcendance de l'Intelligence.

L'âme *participe* à l'Intelligence : il ne faudrait pas voir en elle une partie de l'âme : ce serait tout aussi inexact que de prétendre que l'âme est une partie du corps <sup>4</sup>. L'Intelligence vient du dehors. C'est Dieu qui la détache de lui <sup>5</sup>. Plutarque ne dit rien de nouveau sur ce point. Aristote <sup>6</sup> avait déjà affirmé cela et surtout Platon, dans le *Timée*, à deux reprises : d'abord 41 C, quand le démiurge promet aux dieux inférieurs de leur fournir pour la fabrication des vivants la partie qui porte le même nom que les immortels : *θεῖον ... ἡγεμονοῦν τε*. Puis 90 A : l'espèce d'âme la plus élevée en nous, nous a été donnée par Dieu comme un « démon » <sup>7</sup> qui doit habiter « au faite du corps » (cf. 44 D). Il s'agit ici de l'âme intelligente ou Intelligence qui dirige notre corps et tout notre être. Marc-Aurèle <sup>8</sup> reprend cette idée et affirme nettement que ce démon

<sup>1</sup> Voir plus loin le chapitre sur le Devenir.

<sup>2</sup> Cf. *Timée* 30 B et 33 B. Chez Platon s'ajoute un point que Plutarque ne relève pas : le *νοῦς* a besoin de l'âme pour pouvoir se manifester : *Timée* 30 B, cf. ALBINUS, *Didasc.*, 14, p. 170, 1-2 (Herm.).

<sup>3</sup> *De an. procr.* 6, 1014 E ; 27, 1026 E ; *Quaest. Plat.* II 2, 1001 C ; *De gen. Socr.* 22, 591 D.

<sup>4</sup> *De facie in orb. lun.* 28, 943 A.

<sup>5</sup> *De an. procr.* 9, 1016 D : ἀφ' αὐτοῦ ; *Quaest. Plat.* II 1, 1001 B : ἀφ' εαυτοῦ ; II 2, 1001 C : ἀπ' αὐτοῦ ; idée analogue chez ALBINUS, *Didasc.*, 10, p. 165, 2-3.

<sup>6</sup> *θύραθεν*, *De gener. et corr.* B 3, 736 b 27.

<sup>7</sup> Cf. *République* X 620 DE. Voir aussi l'excellente notice de E. Bréhier dans son éd. de PLOTIN, *Ennéades* III 4.

<sup>8</sup> *Pensées* V 27 ; cf. aussi III 3, 6 ; IV 4, 3 ; XII 2, 1, et ÜBERWEG-PRÄCHTER, *op. cit.*, p. 500. Il est compréhensible que les Stoïciens platonisants, comme Posidonius, Epictète et Marc-Aurèle, qui voyaient dans le démon la faculté dominante de notre âme (*ἡγεμονικόν*), s'appuient sur le *Timée*.

est le *νοῦς* (ou *λόγος* pour un Stoïcien) et que Zeus en a fait notre maître et notre guide (*προσάτιν καὶ ἡγεμόνα*) : il est une *parcelle détachée* de Zeus (*ἀπόσπασμα*).

Plutarque, dans un des passages cités <sup>1</sup>, parle tout à fait de même du *νοῦς* (il ne s'agit plus de l'âme individuelle, mais de celle du monde, mais cela est sans importance, vu leur parallélisme). Les mêmes termes se retrouvent : *τὸ νοερόν* (terme postérieur à Platon), *ἡγεμόνα*. Dieu « détache de lui » <sup>2</sup> le *νοερόν* et le *τεταγμένον* pour faire de l'âme le « guide du Tout » <sup>3</sup>. Dans d'autres passages, où Dieu n'est pas mentionné, la place du *νοῦς* est aussi caractérisée de la même façon :

Au chapitre 27, 1026 E : le *νοῦς* vient du principe supérieur *ἀπὸ τῆς κρείττονος ἀρχῆς* (ici semble s'amorcer la théorie néoplatonicienne de la *procession*). Par ce terme d'*ἀρχή*, ce n'est pas Dieu qu'il faut entendre, mais quelque chose comme l'Un ou le Bien transcendant, source du *νοῦς* et de tout être, comme le prouvent les développements sur le Même et l'Autre <sup>4</sup> ; de façon très claire il est dit que le Même procède de l'Un (*ἀπὸ τοῦ ἐνὸς κἀίεισι*) qui est qualifié d'*ἀρχή*, alors que l'Autre procède de la deuxième *ἀρχή* : la Dyade. Ailleurs la *κρείττων οὐσία* est simplement constitutive de l'âme <sup>5</sup>, donc équivalente au *νοῦς* lui-même.

Au chapitre 23, 1024 A : l'Intelligence (*τὸ νοερόν*) a son siège dans l'essence immuable et possède une immobilité impassible <sup>6</sup>.

De toute évidence Plutarque attribue parfois au *νοῦς* ce qui convient à Dieu lui-même ; mais l'identification de Dieu, Intelligence et Intelligible n'a rien d'étonnant : le platonisme se prête à cette sorte de glissement, si naturel, et en somme peu important, puisqu'il y a « connaturalité » (*συγγένεια*) entre eux tous.

Sur un point la supériorité du *νοῦς* sur l'âme apparaît très nettement : c'est dans ce que les Platoniciens postérieurs appellent la *conversion*. Plutarque dit que le *νοῦς* domine l'âme et la « convertit à lui » : *κρατήσας εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει* <sup>7</sup>. De même l'âme, à son tour, une fois qu'elle participe au *νοῦς*, maîtrise par ses propres mouvements la matière et peut attirer et tourner vers elle les mouvements de celle-ci : *κρατή-*

<sup>1</sup> *De an. procr.* 9, 1016 D ; cf. aussi 4, 1013 F et 9, 1017 B.

<sup>2</sup> Le terme *ἀπόσπασμα* ne figure pas ici, mais on le trouve dans le passage déjà cité : *Quaest. Plat.* II 1, 1001 B, et l'expression *ἔσπασεν ἀπορροήν* *De Is. et Os.* 76, 382 C, en est un équivalent. Cf. plus bas n. 7 et p. 72 n. 1.

<sup>3</sup> Cf. PLATON, *Lois* X 897 C : *ἐπιμελεῖσθαι τοῦ κόσμου παντὸς καὶ ἄγειν*.

<sup>4</sup> *De an. procr.* 24, 1024 D.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 23, 1024 A.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, 24, 1024 C. (Bernard., p. 173, 13).

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1024 CD. A propos de l'attraction des corps, Plutarque dit de même dans le *De facie*... 8, 924 E que le soleil rappelle à lui les parties dont il est composé : *ὁ ἥλιος εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει* (idée analogue dans *De lat. viv.* 5, 1129 E) ; nous retrouvons dans le contexte l'idée de *fragment détaché* : *ἀπεσπασμένον* (*ibid.*, Bern., p. 415, 9). La même union des deux idées : *ἐπιστρέφειν* et *κροσπᾶσθαι*, réapparaît dans le néoplatonisme, cf. PROCLUS, *in Tim.*, I p. 208, 13-16 (Diehl).

οσα ταῖς αὐτῆς κινήσει τὰς (τῆς ὕλης) ἐπεσπάσατο καὶ ἐπέστρεψεν <sup>1</sup>. Cette conversion est d'ordinaire l'œuvre de Dieu. Ainsi, après la domination temporaire du principe de désordre dans le monde (selon le mythe du *Politique*), le principe meilleur redresse la marche du monde avec la collaboration de Dieu qui opère la conversion : *συνεπιστρέφοντος* <sup>2</sup>. Nous trouvons donc déjà chez Plutarque ce thème de la conversion, *ἐπιστροφή*, mouvement inverse de la procession, qui jouera un rôle si important dans le néoplatonisme. Tous les êtres reviennent à Dieu dont ils procèdent ou émanent. Il y a un retour à la source voulu par Dieu et désiré par la « créature » qui cherche à s'identifier à ce Dieu dont elle est issue. Ce retour n'est sans doute pas un retour effectif, comme le fait remarquer E. Bréhier <sup>3</sup>. C'est simplement le retournement d'une hypostase vers l'hypostase dont elle procède pour en recevoir l'illumination. Il n'est pas douteux qu'il faille chercher l'origine de cette idée de la conversion dans la fameuse allégorie platonicienne de la caverne <sup>4</sup>. Dans les passages cités de Plutarque et d'Albinus, en effet, à la conversion est souvent liée la mention que le regard s'élève vers le modèle intelligible : *ἀνέβλεψε πρὸς τὸ παράδειγμα* <sup>5</sup>, *ἀποβλέπουσα πρὸς τὰ νοητά* <sup>6</sup>, exactement comme pour les prisonniers de la caverne : *περιάγειν τὸν ἀστέρα ... καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν* <sup>7</sup>.

La hiérarchie néoplatonicienne se dessine : le *νοῦς* est supérieur, meilleur et plus divin que l'âme. Il y a le même écart de l'un à l'autre que de l'âme au corps : *νοῦς γὰρ ψυχῆς, ὅσα ψυχῆ σώματος, ἀμεινὸν ἐστὶ καὶ θεϊότερον* <sup>8</sup>. Dans deux mythes de Plutarque (ceux du *De sera numinis vindicta* et du *De genio Socratis*), cette conception apparaît avec la même netteté en des termes plus poétiques. Notons que les mythes de Plutarque ne réclament pas de nous une interprétation aussi prudente que ceux de Platon : il y a en eux moins d'intentions voilées.

Dans le *De genio Socratis* (mythe de Timarque) <sup>9</sup>, l'image du gouffre,

<sup>1</sup> *Quaest. Plat.* IV 1003 A. Remarquer *ἐπεσπάσατο*, qui désigne le mouvement inverse de *ἀποσπάσθαι* ; cf. *Timée* 44 A : *συνεπισπάσσονται*.

<sup>2</sup> *De an. procr.* 28, 1026 F. Selon ALBINUS de même, Dieu réveille l'âme du monde et la tourne vers lui, *Didasc.*, 10, p. 165, 2 : *ἐπεγείρας καὶ εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέψας*, et 14, p. 169, 32, où Dieu réveille et tourne à soi à la fois le *νοῦς* de l'âme et l'âme elle-même.

<sup>3</sup> A. LALANDE, *Vocabulaire de la Philosophie*, t. III (Suppl.), p. 30, art. Conversion. Sur le rôle de l'*ἐπιστροφή* dans la vertu et la purification, voir par ex. PLOTIN, *Ennéades* I 2, 4, 16 sq. (Bréhier).

<sup>4</sup> A. LALANDE, *ibid.* Le terme dont se sert Platon est *περιάγειν*, *République* VII 515 C et 514 B, ou encore *μεταστροφή*, *ibid.*, 525 C et 532 B ; *ἐπιστρέφειν* n'a pas encore ce sens technique et signifie seulement « faire tourner », par ex. pour la révolution des Sphères Célestes ; *Républ.* X 616 C, 617 C. Cf. aussi *Quaest. Conviv.* VIII 2, 719 A *στρέφοντος καὶ περιάγοντος* (la géométrie, moyen de conversion vers l'être, cf. 718 E).

<sup>5</sup> *De an. procr.* 28, 1026 F. Cf. *Non posse suav.* 28, 1105 D.

<sup>6</sup> ALBINUS, *Didasc.*, 14, p. 169, 33 ; cf. p. 167, 7.

<sup>7</sup> *République* VII 515 C ; cf. VI 484 C : *ἀποβλέποντες*.

<sup>8</sup> *De facie in orb. lun.* 28, 943 A.

<sup>9</sup> 22, 591 E. Sur les influences pythagoriciennes qui transparaissent dans ces mythes, voir G. MÉAUTIS, *Recherches sur le pythagorisme*, 1922, p. 61 et *passim*.

habituelle aux eschatologies orphico-pythagoriciennes, montre l'âme plongée dans le corps : τὸ μὲν οὖν ὑποβρύχιον <sup>1</sup> ἐν τῷ σώματι φερόμενον ψυχὴ λέγεται alors que le νοῦς, la partie la plus pure (τὸ καθαρῶτατον) et incorruptible (τὸ φθορᾶς λειψθέν), flotte pour ainsi dire à la surface (ὅσον ἀκρόπλον) <sup>2</sup>.

Dans le *De sera...* <sup>3</sup> de même, une âme que Thespesios rencontre dans son voyage dans l'Au delà, lui révèle que, grâce à une faveur divine, il est venu au pays des âmes « par la partie pensante de son âme » : μοῖρα τι γὰρ θεῶν ἤκεις δεῦρο τῷ φρονούντι. L'autre âme, il l'a laissée comme une ancre dans le corps : τὴν δ' ἄλλην ψυχὴν ὡσερ ἀγκύριον ἐν τῷ σώματι καταλέλοιπας. Le φρονούν est donc la partie immortelle, qui retourne après la mort « dans sa patrie » <sup>4</sup>. Dans ce passage mythique, l'Intelligence porte le nom de φρονούν et le contexte montre clairement qu'il ne se distingue en rien du νοῦς <sup>5</sup>.

Tous ces exemples font suffisamment voir que l'âme, livrée à elle seule, est tournée vers le corps et en sympathie avec lui. La raison ne lui vient que par participation à l'Intelligence. C'est en ce sens que Plutarque peut dire : le mélange de l'âme et du corps donne la partie irrationnelle et passible, τὸ ἄλογον καὶ τὸ παθητικόν; la rencontre du νοῦς et de l'âme produit la partie rationnelle (λόγος) <sup>6</sup>. En effet, dans le *Timée* (69 C), les dieux inférieurs reçoivent du démiurge « le principe immortel de l'âme » et façonnent ensuite eux-mêmes le corps (qui lui servira de « véhicule ») et « la sorte mortelle d'âme » qui s'incarne en ce corps <sup>7</sup>. Cette dernière est la partie irrationnelle de l'âme (le θυμοειδὲς et l'ἐπιθυμητικόν).

Cette conception de l'Intelligence séparée est probablement un des fondements de la démonologie de Plutarque. Certes il ne faut pas négliger l'influence des traditions populaires, transposées et systématisées, dans la constitution de la démonologie hellénistique <sup>8</sup>; il ne faut pas non plus négliger la nécessité de créer des intermédiaires entre un Dieu dont on accentue la transcendance <sup>9</sup> et un monde de désordre. Cependant le

<sup>1</sup> Réminiscence du *Phèdre* 248 A : ὑποβρύχια; cf. *République* X 611 E : l'âme (comparée à Glaucos le marin) sortant de la mer.

<sup>2</sup> Cf. 591 F ἐπαναπλευούσας. — Outre la similitude dans le fond de la pensée, il y a, semble-t-il, une curieuse réminiscence verbale de *Timée* 70 A, où il est dit que le principe immortel de l'âme donne ses ordres « du haut de sa citadelle », ἐκ τῆς ἀκροπόλεως; cf. 90 A ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι et ALBINUS, *Didasc.*, 23, p. 176, 11.

<sup>3</sup> 24, 564 C.

<sup>4</sup> *De facie...* 28, 943 C. Cf. PLOTIN, *Ennéades* I 6, 8, 16 (Bréhier).

<sup>5</sup> *De Is. et Os.* 76, 382 C; *Fragm.* 146 (Bernardakis VII p. 176, 8); *De facie...* 30, 945 A : ψ ... φρονούμεν; cf. *De an. procr.* 28, 1026 F : τὸ φρόνιμον.

<sup>6</sup> *De facie...* 28, 943 A (passage corrompu).

<sup>7</sup> Sur la tripartition de l'âme et son immortalité partielle, voir FRUTIGER, *Mythes de Platon*, p. 76 sq.

<sup>8</sup> « Ce besoin d'une protection proche et efficace qu'atteste l'ardente dévotion à l'égard des dieux sauveurs, a favorisé sans doute la diffusion de la croyance aux démons. » L. GERNET et A. BOULANGER, *Le génie grec dans la religion*, (Coll. Évolution de l'humanité) p. 404, cf. p. 493.

<sup>9</sup> *De E apud Delphos, ad fin.*

*νοῦς* n'est-il pas le type même du démon ? N'est-il pas le démon que Dieu nous dépêche pour nous guider ? Et cela déjà chez Platon, car il y a chez lui un embryon de démonologie, qui n'est peut-être qu'une transposition du fameux démon de Socrate. N'est-il pas possible aussi de voir dans le *νοῦς* de Plutarque, qui vient tirer l'âme primitive du chaos pour en faire l'âme du monde, une sorte de sauveur de l'âme ? Le *νοῦς* est envoyé par Dieu le père, par un effet de sa bonté. Il voulait en effet que le monde soit le plus possible semblable à lui. Certes la démonologie est totalement absente du *De animae procreatione*, alors qu'elle joue un si grand rôle dans d'autres dialogues de Plutarque. Mais ce traité nous donne, sur le plan des principes métaphysiques, la même image que d'autres sur le plan proprement religieux.

#### 4. FONCTION ÉPISTÉMOLOGIQUE DE L'ÂME DU MONDE.

Dans la théorie platonicienne de la connaissance, il faut retenir deux points importants :

1) *La connaissance est un mouvement*<sup>1</sup>, comme l'indique le *Timée* 37 AB. C'est par le mouvement que l'âme entre en contact avec les choses et peut « proclamer » leurs similitudes et leurs dissemblances (*λέγει κινουμένη*). La motricité de l'âme s'exerce donc tout autant dans le monde physique que dans la connaissance : le mouvement cognitif permet à l'âme d'appréhender la réalité dans sa mobilité, car, de même qu'il faut être divisible pour saisir le divisible, de même il faut se mouvoir soi-même pour saisir le mouvement. C'est en substance déjà le deuxième point que voici :

2) *Le semblable est connu par le semblable*<sup>2</sup>. C'est la conception (plus ou moins nettement affirmée par les philosophes) qui domine, dans l'ensemble, la théorie antique de la connaissance et qui fait d'elle le prolongement immédiat de la physique. Rendre compte de la constitution de l'univers, c'est du même coup expliquer les modes divers selon lesquels l'âme connaît cet univers<sup>3</sup>.

La grosse difficulté du platonisme, qui distingue des essences intelligibles et invisibles, comme seul objet de la science, c'est d'expliquer la connaissance sensible et l'ordre de certitude auquel elle peut légitimement prétendre. Le *Théétète* tout entier cherche à élucider ce problème. Plutarque, à son tour, aborde la question de la connaissance, en partant de la connaissance des Sensibles, car la science des Intelligibles est plus naturellement compréhensible : elle va pour ainsi dire d'elle-même.

<sup>1</sup> Ou même le mouvement propre de l'âme est connaissance : *Lois* X 896 E-897 A.

<sup>2</sup> Cf. plus haut p. 60.

<sup>3</sup> L'âme du monde possède la faculté de connaissance (même sensible), comme l'indique très clairement *Timée* 37 AB, et permet précisément de rendre compte des fonctions de l'âme individuelle, qu'il serait « difficile d'expliquer » sans elle : *PLUT., De an. procr.* 23, 1023 F-1024 A : *ἔργον εἰπεῖν*.

Selon le principe de similitude, l'âme, composée de l'essence intelligible et de l'essence sensible, connaîtra l'une par sa participation à l'Intelligence et l'autre, semble-t-il, en participant au Sensible. Mais une difficulté surgit immédiatement, la difficulté de tous les matérialismes ; Plutarque la signale en la rattachant directement à sa critique des matérialistes <sup>1</sup> : Comment concevoir que nous puissions nous *représenter* le Sensible ? En effet les corps ne portent pas en eux, comme les Intelligibles, la possibilité d'être représentés, si obscure ou confuse que soit cette représentation. Impossible de trouver dans les « limites » ou les nombres la moindre trace de cette faculté. L'opinion ou la croyance ne peuvent surgir de lignes, de points ou de surfaces. Il est un seul être qui possède la faculté de connaissance, étroitement solidaire de la faculté motrice, c'est l'âme. Sa nature lui permet de juger le Sensible. La théorie des deux âmes permet donc de résoudre la difficulté. Une fois de plus, nous constatons que Plutarque a conçu cette théorie en réaction contre les conceptions matérialistes et pour échapper à leurs conséquences : c'est une nouvelle arme forgée pour défendre le platonisme.

Toute science et toute intellection procèdent de la participation de l'âme au principe intelligible, à cette essence supérieure qu'on identifie à l'Indivisible. Toute opinion ou imagination procède de l'essence inférieure, du Divisible selon les corps, qui selon Plutarque est *déjà une âme*. Cette âme a, ou plutôt est la faculté ou le « mouvement d'opinion et d'imagination en sympathie avec le Sensible » <sup>2</sup>, « le mouvement d'appréhension du Sensible » <sup>3</sup>. Ce mouvement, désordonné, n'avait primitivement que des « rêves incobérents qui troublaient le principe corporel (du chaos) » <sup>4</sup>. Ainsi donc l'âme originelle, antérieure au monde, éternelle et sans devenir, se manifestait sur le plan de la connaissance par cette faculté (incrée comme elle) de représentation du Sensible. *Il y avait déjà avant la création du monde une connaissance du Sensible* ; et c'est naturel, puisqu'il existait déjà une âme et une substance corporelle.

Mais cette opinion et cette sensibilité précosmiques n'étaient même pas ce que seront ensuite les opinions de l'âme du monde. La connaissance sensible, elle aussi, possède ses deux états de développement. Au stade du chaos, elle n'est que rêverie et incohérence ; dans le monde ordonné, si incertain qu'elle soit, elle est cependant ordonnée. Il y a là le même écart que du rêve à la sensation de l'homme éveillé, ou de la « matière » précosmique (à laquelle ne s'applique aucun des noms dont nous nommons maintenant les choses) aux corps déterminés (air, feu, etc.) <sup>5</sup>. Comme toujours chez Plutarque, l'essence est un donné précosmique et l'action créatrice est une mise en ordre. *Λ'αἰσθησις*

<sup>1</sup> *De an. procr.* 23, 1023 D sq.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1024 A : τὴν δοξαστικὴν καὶ φανταστικὴν καὶ συμπᾶθῃ τῷ αἰσθητῷ κίνησιν.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1023 F : τὴν ἀντιληπτικὴν τοῦ αἰσθητοῦ καὶ δοξαστικὴν ταύτην κίνησιν.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1024 B.

<sup>5</sup> *Timée* 69 B.

(ou la *δόξα*) est un *δοξασικόν* ordonné, de même que parallèlement la matière, primitivement indéfinie (donc inaccessible à la sensation, tout en étant pourtant l'objet d'une certaine représentation) « devient sensible, une fois qu'elle est définie par sa participation à l'Intelligible »<sup>1</sup>.

En tout ceci Plutarque dépasse manifestement les affirmations de Platon, mais reste conséquent avec lui-même : le mouvement précosmique, on l'a vu, postulait l'existence d'une âme précosmique ; âme et mouvement signifient à leur tour connaissance. Plutarque est conduit à admettre que l'âme du chaos, d'où l'action divine est absente, possède déjà un embryon de connaissance représentative. Platon n'avait jamais dit qu'il y eût connaissance avant la création de l'âme, car pour lui il n'y avait pas d'âme chaotique, mais les vues de Plutarque ne sont pas loin de l'intuition profonde de Platon, car pour le corps du monde, le *Timée* fait remarquer nettement que l'air, le feu, la terre et l'eau possédaient avant la création du monde certaines traces de leur forme propre<sup>2</sup>.

La connaissance est toujours un *mouvement*<sup>3</sup>. Plutarque suit fidèlement les indications du *Timée* 37 AB. La différence entre connaissance intelligible et sensible vient simplement de l'objet auquel le mouvement « noétique » ou le mouvement « doxastique »<sup>4</sup> s'appliquent, car il existe une « sympathie » entre le mouvement cognitif et l'objet connu ; le *νοερόν* ou intelligence a son siège dans l'essence immuable<sup>5</sup>, aussi est-il immobile et impassible, tandis que la faculté préposée au Sensible possédera des mouvements désordonnés parce qu'elle est en contact avec une matière dispersée et en mouvement<sup>6</sup>. Plutarque ne précise pas si le *δοξασικόν* est simplement troublé par la matière en mouvement perpétuel, qui lui communique son trouble, ou si le *δοξασικόν* divisible et vagabond<sup>7</sup> apporte le désordre à une matière par elle-même indéterminée et « inactive »<sup>8</sup>, ou encore si l'action est réciproque comme le laisserait supposer le passage du *Timée* ou Platon décrit le désordre initial de la « nourrice »<sup>9</sup>. Les « quatre genres » secouent le réceptacle et en reçoivent à leur tour le contre-coup.

Mais est-il vraiment légitime de se figurer par analogie le rapport de la matière sensible à la faculté qui l'appréhende sur le type du désordre matériel qui « emplissait » la nourrice avant la naissance du monde ? Peut-être pas. En effet, si l'on admet cette sympathie entre Sensible et *δοξασικόν*, entre Intelligible et *νοερόν*, il ne faudrait pourtant pas, je crois, attribuer aux facultés cognitives un pouvoir d'action physique

<sup>1</sup> *Quaest. Plat.* III 1, 1001 E.

<sup>2</sup> *Timée* 53 AB ; cf. ROBIN, *Platon*, p. 236-237.

<sup>3</sup> Cf. *De an. procr.* 26, 1025 D : *διανοίας κίνησιν*.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 23, 1023 F sq.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1024 A.

<sup>6</sup> *Ibid.* Cf. *Timée* 52 A : *πεφορημένον ἀεί*.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Cf. 6, 1015 A : *ἀργόν* et 7, 1015 E : *ἀργόδοσαν*.

<sup>9</sup> 52 E sq. Il vaut mieux traduire exactement par « genres » que par « éléments » (Rivaud) ; cf. 54 C.

qu'elles n'ont pas : celui d'exercer une influence sur la réalité qu'elles appréhendent. Cependant l'âme est la cause du mouvement physique et elle est elle-même mouvement cognitif. Ces deux mouvements sont étroitement solidaires. Aussi quand Plutarque dit que la faculté préposée au sensible (autrement dit le *δοξαστικόν*) avait des mouvements incohérents qui troublaient *le corporel*, faut-il peut-être admettre qu'elle est plus qu'un principe de connaissance : elle est, il faut le rappeler toujours, l'âme primitive, mais considérée sous son aspect épistémologique, rigoureusement inséparable en fait de son rôle physique. Le mouvement cognitif de l'âme coïncide donc exactement avec son mouvement physique.

Il est un point, à ce sujet, qui nous montre encore combien la notion de chaos était différente du désordre total. Il semble que Plutarque, comme Platon, n'ait pu concevoir un désordre où ne brille pas une fois ou l'autre quelque vague lueur d'ordre : Plutarque dit que ce *δοξαστικόν* n'était que désordre et incohérence « pour autant qu'il ne rencontrait pas *par hasard* le principe meilleur »<sup>1</sup>. Ce point de vue n'était pas étranger à Platon, puisque les choses, selon lui<sup>2</sup>, ne participaient en rien à l'ordre et à la proportion, sinon par hasard (*ὅσον μὴ τύχη*). L'Intelligence aurait donc eu, dès avant la création de l'âme, quelque influence sur le chaos. Par la création, le *δοξαστικόν*, de chaotique qu'il était, et sans perdre son caractère de « faculté d'opinion », a été élevé à un rang supérieur où il jouera un rôle d'intermédiaire<sup>3</sup>. Ce n'est en somme que la régularisation, selon la volonté du démiurge, d'une participation à l'intelligence déjà existante, mais soumise au hasard. Mais que peut être l'action désordonnée (puisque soumise au hasard), donc inintelligente, d'un principe intelligent ? Il faut concevoir que l'action créatrice de Dieu consiste avant tout à *mettre de l'ordre dans l'action du principe d'ordre lui-même* : l'Intelligence. Créer le monde, nous le voyons une fois de plus, c'est substituer aux relations fortuites du hasard le finalisme et la causalité d'un ordre voulu de Dieu. Cette participation accidentelle à l'Intelligence était nécessaire pour expliquer la faculté cognitive de l'âme précosmique. Car avoir des opinions, même incohérentes, suppose le discernement d'une portion de réalité séparée du reste ; la connaissance est un choix, une sorte de mise en ordre. La faculté de juger (*τὸ κριτικόν*) est donc bien d'origine intelligible<sup>4</sup>.

L'essence de l'âme primitive est déjà intermédiaire, elle est le lieu où le chaos désordonné accède à une relative réalité et où l'Intelligence peut agir. En ce sens on pourrait l'appeler le lieu de tension entre l'ordre et le désordre. Du moment que l'ordre absolu des Intelligibles n'est pas de ce monde et que le désordre du chaos n'est pas le monde, c'est bien

<sup>1</sup> *De an. procr.* 23, 1024 B : *ὅσα μὴ κατὰ τύχην.*

<sup>2</sup> *Timée* 69 B. Cf. HELMER, *Zu Plutarchs...*, p. 31-32. C'est le « hasard sans ordre » dont Platon parle, *Timée* 46 E, résultat d'une causalité inintelligente.

<sup>3</sup> Il tient à la matière par sa faculté de sentir, et aux *νοητά* par sa faculté de juger, *De an. procr.* 23 fin, 1024 B.

<sup>4</sup> *Ibid.*

en elle que se fonde la seule possibilité d'ordre relatif du monde où nous vivons.

La phrase finale du chapitre 23 établit une fois de plus la transcendance de l'Intelligence par rapport à l'âme, puisque l'essence de l'âme est définie comme un *δοξασικόν* qui participe au *νοῦς*<sup>1</sup>. L'étoffe matérielle de l'âme est en son fond une réalité désordonnée ou insuffisamment ordonnée. Le *νοῦς* vient, comme une forme, lui apporter l'ordonnance et la régularité. Mais cela n'est possible que par une souveraine condescendance de l'Intelligible ou de Dieu qui consent à sortir de lui-même pour élever un peu vers lui le chaos.

## 5. LE MÊME ET L'AUTRE.

Sur ce point, Plutarque ne présente plus grande originalité. Il ne s'arrête qu'à deux points que nous allons relever :

### A. Place du Même et de l'Autre dans le Mélange.

Le chapitre 25 met en lumière de façon assez pertinente l'importance du Même et de l'Autre dans le mélange de l'âme : ils en sont les éléments essentiels, car l'Indivisible et le Divisible sont en quelque sorte seulement les catalyseurs du mélange. Reprenant l'image mathématique des proportions<sup>2</sup>, Plutarque montre que des extrêmes (*ἄκρα*) comme le Même et l'Autre ne peuvent pas mieux se mélanger d'eux-mêmes (*οὐδὲ δι' αὐτῶν*) que le feu et la terre dans la composition du corps du monde. Leurs natures sont totalement incompatibles et inconciliables. D'où la nécessité de trouver des *moyens* qui servent d'*intermédiaires*. Pour le corps, l'air placé du côté du feu et l'eau du côté de la terre ont été mélangés d'abord l'un avec l'autre et ont permis de mélanger ensuite à leur tour le feu et la terre<sup>3</sup>. Cela peut nous servir d'image pour l'âme : l'Indivisible et le Divisible ont constitué d'abord à eux deux la troisième sorte d'essence qui a permis d'unir le Même et l'Autre. Ainsi fut « ourdie » la forme de l'âme<sup>4</sup>. Cette composition parallèle du corps et de l'âme du monde, sur laquelle nous avons déjà attiré l'attention plus haut<sup>5</sup>, est une preuve de plus que dans le monde tout se tient et que tout se retrouve analogiquement à des degrés différents, à condition que les transpositions nécessaires soient effectuées. Les schémas suivants mettent en évidence cette analogie :

<sup>1</sup> Cf. 24, 1024 CD : *ὁ δὲ νοῦς ἐγγενόμενος τῇ ψυχῇ*.

<sup>2</sup> Dans la IX<sup>e</sup> Question Platonicienne de même, Plutarque discute la proportion mathématique et musicale que Platon (*Républ.* IV 443 DE) établit entre les trois parties de l'âme.

<sup>3</sup> *De an. procr.* 25, 1025 AB (Considérations tout à fait analogues dans le *De pr. frig.* 15, 951 DE).

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1025 B : *συνόφθη*; cf. *Timée* 69 A *συνυφανθῆναι*, 41 D *προσυφανόντες* et l'exemple du tissage dans le *Politique* 279 A sq., 305 E.

<sup>5</sup> Voir p. 46.



ou sous forme mathématique :

$$\frac{\text{Feu}}{\text{Air}} = \frac{\text{Air}}{\text{Eau}} = \frac{\text{Eau}}{\text{Terre}} \qquad \frac{\text{Même}}{\text{Indivisible}} = \frac{\text{Indivisible}}{\text{Divisible}} = \frac{\text{Divisible}}{\text{Autre}}$$

Le produit des moyens : Air-Eau ou Indivisible-Divisible entraîne celui des extrêmes Feu-Terre ou Même-Autre. Cela permet de mettre en relation (en langage mythique : mélanger) des termes qui s'opposent.

Cette relation n'est autre en fait qu'un rapport de participation. Cependant, avant leur mélange dans l'âme, le Même et l'Autre participaient déjà dans une certaine mesure l'un à l'autre : le Même était autre que l'Autre et l'Autre était identique (= même) à lui-même. Car ce sont des caractères inhérents à leur nature <sup>2</sup>. Mais cette relation était inféconde, parce qu'elle n'était que la relation des essences idéales entre elles. Il n'y a de fécondité (*γόνιμον*) que dans le devenir (*γένεσις*) et un troisième terme est alors indispensable. Chez Platon l'introduction du troisième genre (*ἑρῶν*) permet d'amender la théorie de la participation et d'éviter les difficultés du *Parménide*. Pour que le modèle soit un modèle, il lui faut une copie et réciproquement ; mais sans un troisième genre la participation reste inintelligible <sup>3</sup>. Dans le *Timée* ce troisième genre est le réceptacle ou le lieu. Platon dit qu'il participe à l'Intelligible « d'une manière très embarrassante » <sup>4</sup> et il esquisse une théorie qu'il juge obscure. Elle a du moins le mérite de présenter la participation sous un jour nouveau. C'est le réceptacle sans qualité et sans forme qui reçoit l'empreinte que lui imprime l'Idée : la comparaison de l'empreinte doit, d'une façon approchée, donner l'idée de ce que peut être cette participation. Le réceptacle devient alors une copie de la Forme.

Ce principe de la « nécessité d'un *ἑρῶν* » a connu une fortune singulière parmi les commentateurs de Platon. Il a contribué à fortifier la conception hiérarchique du monde où les termes extrêmes agissent réciproquement l'un sur l'autre par une chaîne d'intermédiaires. Les triades néoplatoniciennes en sont le plus illustre exemple. Plutarque, on le voit, est sur la voie qui mène au néoplatonisme <sup>5</sup>. Seulement ce

<sup>1</sup> En se reportant aux schémas que j'ai établis pour Platon (p. 41), on s'apercevra que j'ai suivi Plutarque en distinguant deux opérations : la première est la constitution du moyen (« l'essence »), qui unira, dans la deuxième, le Même et l'Autre. Mais Plutarque ne dit rien de l'indivisibilité et de la divisibilité du Même et de l'Autre : la seconde opération se trouve ainsi simplifiée.

<sup>2</sup> *De an. procr.* 26, 1025 F : *συμβέβηκε* n'indique pas un caractère *accidental*, mais une conséquence *accessoire* (qui peut fort bien être *nécessaire*) de leur nature. Cf. PLATON, *Sophiste* 255 D où les deux idées sont liées : *συμβέβηκεν ἐξ ἀνάγκης*, et *Timée* 32 A : *ἐξ ἀνάγκης συμβήσεται*.

<sup>3</sup> PLATON, *Parménide* 131 A sq.

<sup>4</sup> *Timée* 51 AB.

<sup>5</sup> Voir aussi le chapitre sur le Devenir.

*ἑλκρον*, Platon l'introduisait au milieu du *Timée* uniquement pour fonder la théorie des éléments, et il ne jouait pas du tout à ses yeux le rôle d'une moyenne proportionnelle entre l'Idée et sa copie<sup>1</sup>. Il s'est opéré après Platon une fusion entre cette théorie du *ἑλκρον* et la théorie des proportions : *ἑλκρον* et *μέσον* se sont fondus et sous l'influence aristotélicienne l'idée de substrat matériel s'y est encore greffée. De cette façon le *ἑλκρον εἶδος* du *Timée* 35 A, mélange de l'essence indivisible et de l'essence divisible qui sont moyennes proportionnelles, a été conçu comme le réceptacle du Même et de l'Autre, comme une sorte de matière<sup>2</sup> qui se prêtait à l'action du Même et de l'Autre. Ce glissement était évidemment assez aisé et presque fatal dès le moment où la *χώρα* platonicienne devint le synonyme de la *ἕλη* aristotélicienne : elle avait le mérite de simplifier et d'unifier ce fouillis d'essences abstraites que semblait présenter le *Timée*.

Plutarque ajoute une remarque très juste à propos de la difficulté du mélange<sup>3</sup>. Certains philosophes reprochaient à Platon de qualifier l'Autre de « rebelle au mélange » : ce serait plutôt le Même qui mériterait d'être appelé ainsi, puisqu'il reste de nature figé dans son identité inaltérable. C'est oublier, répond en substance Plutarque, que Même et Autre sont des relations idéales<sup>4</sup>, dont l'une a pour fonction de synthétiser et l'autre de dissocier<sup>5</sup>. Il est donc exclu que le Même s'oppose en quoi que ce soit à la constitution d'une forme unique.

### B. Le rôle du Même et de l'Autre.

C'est dans l'âme du monde que, pour la première fois, Même et Autre ont été mélangés et ont commencé à avoir une action sur notre monde (*ἐνιαῦθα*) et non plus seulement au sein du monde idéal. Ce sont les nombres et les proportions qui ont réalisé ce *σύνδεσμος*. Le résultat fut la différence (quand l'Autre s'ajoute au Même) et l'ordre (quand le Même s'ajoute à l'Autre). Le Même est le principe de l'identité et de la similitude<sup>6</sup> et procède de l'Un. L'Autre, principe de la différence et de la dissemblance<sup>7</sup> procède de la Dyade. Dans l'échelle hiérarchique des principes, l'Un et la Dyade sont les deux éléments supérieurs qui rendent compte de tout. Le point de vue de Crantor semble ainsi mêlé à des vues de Xénoerate. Il y a une certaine probabilité pour que ceci soit emprunté

<sup>1</sup> Voir encore à ce sujet p. 106.

<sup>2</sup> *De an. procr.* 26, 1025 F : *οἷον ἕλης ὑποδεχομένης*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 25, 1025 BC.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1025 C : *ἰδέα* a forcément ici le sens platonicien d'Idée, conforme aux affirmations de Plutarque 23, 1023 C.

<sup>5</sup> Cf. *De def. orac.* 34, 428 C.

<sup>6</sup> On le supplée aisément 24, 1024 D, où Plutarque ne parle que de l'Autre. C'est l'idée de Crantor, 2, 1012 F.

<sup>7</sup> Cf. *De def. or.*, *loc. cit.*, où Plutarque dit que les dissemblances produites par l'Autre dans le monde des Idées sont plus considérables que les distances du monde spatial. — Sur la relation de l'*ἑτερότης* avec le non-être, cf. *Adv. Colot.* 15, 1115 D sq.

à Eudore qui doit avoir cherché à concilier Xénocrate et Crantor, comme le laisse entendre Plutarque <sup>1</sup>.

La double action de ces principes se manifeste clairement dans les facultés premières de l'âme <sup>2</sup> :

1) *Action physique dans la faculté motrice, τὸ κινητικόν* (en astronomie) <sup>3</sup> :

a) la révolution des étoiles dites fixes (*ἡ περιφορά τῶν ἀπλανῶν*) nous montre l'action de l'Autre sur le Même, l'altérité dans l'identité ;

b) la disposition des planètes (*ἡ τάξις τῶν πλανήτων*) nous montre l'action du Même sur l'Autre : l'identité dans l'altérité.

2) *Action épistémologique dans la faculté « critique », τὸ κριτικόν* <sup>4</sup> ; le jugement a deux principes (*ἀρχαί*) :

a) *L'intelligence, νοῦς*, qui s'appuie sur le Même et l'Identité <sup>5</sup> pour rechercher le général (autrement dit, mouvement dialectique ascendant).

b) *La sensation, αἰσθησις*, qui s'appuie sur l'Autre et la différence pour rechercher le particulier (mouvement dialectique descendant).

L'union des deux constitue la raison, *λόγος* ; elle se présente sous deux aspects en étroite connexion avec les considérations qui précèdent :

a) Dans le cas des Intelligibles, *νοητά* (qui sont le résultat de l'action de l'Autre sur le Même), la raison est *intellection, νόησις*, c'est-à-dire « mouvement du pensant par rapport à ce qui est fixe » : *κίνησις τοῦ νοῦντος περὶ τὸ μένον*.

b) Dans le cas des Sensibles, *αἰσθητά* (qui sont le résultat de l'action du Même sur l'Autre), la raison est *opinion, δόξα*, c'est-à-dire « fixité du sentant par rapport à ce qui se meut » : *μονή τοῦ αἰσθανομένου περὶ τὸ κινούμενον*.

Entre la *νόησις* et la *δόξα* les représentations et les souvenirs jouent le rôle d'intermédiaires <sup>6</sup>. De cette sorte de scolastique il nous suffira de relever ce qui suit pour montrer le rôle que jouent le Même et l'Autre :

La participation du Même à l'Autre est toujours conçue non comme un mélange, mais comme une sorte d'addition dans laquelle un des deux termes est premier et donne pour ainsi dire le ton. Le Même et l'Autre

<sup>1</sup> 3, 1013 B.

<sup>2</sup> Si Plutarque dit ici « premières », c'est sans doute qu'il en distingue plusieurs, autrement dit qu'il suit ici la division aristotélicienne en cinq facultés (et non pas la tripartition platonicienne). Tout le passage est visiblement d'inspiration péripatéticienne. Il faut y voir sans doute une tentative (faite dans les milieux éclectiques qui cherchaient à concilier Platon et Aristote) pour intégrer les spéculations platoniciennes sur le Même et l'Autre dans la psychologie aristotélicienne dont elles sont totalement absentes. Le *De anima*, en effet, bien qu'il cite à plus d'une reprise le *Timée* à propos de la création de l'âme, n'en fait aucune mention.

<sup>3</sup> *De an. procr.* 24, 1024 E.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1024 EF.

<sup>5</sup> Chez Platon, l'intellection et la science dépendaient aussi de la bonne marche du cercle du Même, *Timée* 37 C.

<sup>6</sup> Sur le rôle intermédiaire de la *φαντασία*, cf. *Quaest. Plat.* IX 1, 1008 C, où elle est rattachée au *θυμοειδές* de l'âme tripartite.

sont en fait deux points de vue sur une même réalité : il y a entre eux à la fois solidarité et exclusion. Dans le monde leur importance est primordiale, parce que c'est précisément le domaine du relatif et de la relation : l'ordre cosmique est toujours l'ordre d'un désordre, l'ordre d'une diversité ; inversement le désordre, c'est le désordre d'un ordre ou par rapport à un ordre ; et, suivant le point de vue, on dira qu'il y a ordre, quand le Même intervient dans l'Autre (processus d'identification et d'unification) et qu'il y a différence, quand l'Autre intervient dans le Même (processus de différenciation)<sup>1</sup>. Dans notre monde, le monde du devenir, il ne saurait y avoir de Même absolu, ni d'Autre absolu, parce que la création (qui est ordonnance d'un chaos) nous établit dans le domaine de la relation du chaos à l'ordre ou de l'ordre au chaos. Si cela est bien conforme à la pensée de Plutarque, on comprend désormais l'importance du Même et de l'Autre dans la constitution de cette âme du monde qui, par son mouvement, fera agir le Même et l'Autre dans le monde physique et, par sa faculté de juger, dans le monde de la connaissance. Remarquons la parenté des Intelligibles et des étoiles fixes<sup>2</sup>, en eux, c'est le Même qui est premier, qui forme la base, si l'on veut, et l'Autre vient s'y ajouter. C'est-à-dire qu'il y a une fixité première par rapport à laquelle le mouvement s'exerce, comme Plutarque le dit clairement à propos de la *νόησις*. Parallèlement, parenté entre les Sensibles et les planètes : en eux c'est l'Autre qui domine et le Même ne fait qu'apporter un élément de fixité dans leur mouvement ; en ce sens la *δόξα* est la fixité par rapport à ce qui se meut<sup>3</sup>.

Mais on peut faire une curieuse constatation. Plutarque se refuse à voir dans le Même et l'Autre les principes du Repos et du Mouvement. Il commence même par le rappeler<sup>4</sup> ; c'est dire quel prix il y attache. Mais ensuite tous ses développements (1024 E-1025 A) conduisent indirectement à prouver le contraire. Qu'on se reporte au passage et au commentaire que nous venons d'en faire, on verra que le Même apparaît comme principe de *fixité* et l'Autre comme principe de *mouvement*. Enfin la petite remarque sur l'imagination (*φαντασία* 1025 A), que j'ai laissée de côté comme secondaire, nous dit que le Même *arrête* ou *fixe* l'imagination (*ἵσθησι ... τὸ ταύτόν*) et que l'Autre la *meut* (*τὸ θάτερον κινεῖ*). Ce sont les termes mêmes de Xénocrate<sup>5</sup> : *ἰσθάναι ... κινεῖν*.

Immédiatement après, au contraire, la double participation de l'imagination à l'*ἐτερότης* et à la *ταυτότης* rappelle la participation toute semblable des natures intelligible et sensible chez Crautor<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *De an. procr.* 24, 1024 DE.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1024 EF.

<sup>3</sup> Cela s'accorde parfaitement avec ce qui a été dit du *δοξαστικόν*. Ce dernier participe aux *νοητά* par le *κοιτικόν* (1024 B). De même ici, pas de *δόξα* sans une certaine fixité qui lui vient du Même.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 24, 1024 D ; il l'avait déjà dit à propos de Xénocrate. Cf. aussi *De def. orac.* 34, 428 CD.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 2, 1012 F.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1013 A.

Comment expliquer cela ? Il est fort probable qu'ici Plutarque nous résume ou nous transcrit des remarques de détail, détachées de leur contexte, d'un philosophe antérieur<sup>1</sup>, ou des résumés doxographiques qui se fondaient à la fois sur Xénocrate et sur Crantor. Les cinq genres du *Sophiste* empêchaient Plutarque d'admettre l'interprétation de Xénocrate<sup>2</sup>. Aussi fait-il de l'Autre le principe de dissemblance et du Même le principe de similitude. Il met ainsi l'accent sur leur rôle dans la connaissance. Or il a dissocié préalablement dans l'âme la faculté motrice (dont l'influence est purement physique) et la faculté « critique » (fonction de connaissance). Les développements qu'il fait sur ce second point tendent avant tout à montrer comment le Même et l'Autre sont créateurs d'ordre et de diversité<sup>3</sup> et quel rapport ils ont avec le général et le particulier. Le problème du mouvement et du repos est ainsi secondaire. Deux passages ultérieurs apportent encore quelques précisions à ce sujet :

Le chapitre 26, 1025 E, reprend la question à propos de l'âme individuelle. Plutarque cherche à justifier le « mélange » en montrant que rien n'est pur dans l'âme : point de passion sans raison, point de raison sans passion. Plutarque rappelle d'abord que l'âme *pense* (*νοεῖν*) quand elle conçoit le général (*τὰ καθόλου*) et qu'elle *sent* (*αἰσθάνεσθαι*) quand elle conçoit le particulier (*τὰ καθ' ἑκάστα*)<sup>4</sup>. Le propre de la raison, dans l'activité théorique et pratique de l'âme, est de trouver le Même par rapport à l'Autre et l'Autre par rapport au Même ; elle possède une fonction de discrimination; elle s'efforce de séparer l'unité de la multiplicité, et l'indivisibilité de la divisibilité (*χωρίζειν τὸ ἓν καὶ τὰ πολλὰ καὶ τὸ ἀμερῆς καὶ μεριστόν*), et cela au moyen de définitions et de diérèses (*ἔροις καὶ διαιρέσεσι*). Nous retrouvons ici le mouvement dialectique ascendant, qui s'élève vers le général et atteint la définition (*ἄρος*)<sup>5</sup>, et le mouvement dialectique descendant (*διαίρεσις*), qui s'oriente vers le particulier. Le premier a sa source dans le Même ou dans l'Un, le second dans l'Autre ou la Dyade indéfinie<sup>6</sup>.

Au chapitre 27, 1026 D, Plutarque ajoute : La faculté de *définir* (*ἡ ὀριστικὴ δύναμις*) recherche d'elle-même, par un mouvement d'attirance (*ἀγαπή*), le général et l'Indivisible, parce qu'il existe une affinité entre eux. La faculté de *diviser* (*ἡ διαιρετικὴ δύναμις*) est au contraire entraînée vers le particulier par le Divisible lui-même. Tout ceci est mis en rapport avec le Même et l'Autre, si l'on en croit la fin du passage, qui

<sup>1</sup> Sans doute des milieux qui cherchaient à concilier Platon et Aristote, comme le prouve le rapport établi entre le Même et l'Autre (Platon) et le général et le particulier (Aristote) : peut-être Eudore d'Alexandrie.

<sup>2</sup> *De an. procr.* 3, 1013 D.

<sup>3</sup> Le Même et l'Autre sont des « Idées ». Cf. *De def. orac.* 34, 428 E, où, selon un parallélisme mathématique semblable à celui dont parle Aristote (voir p. 60), le Même est mis en rapport avec l'octaèdre et l'Autre avec l'icosaèdre.

<sup>4</sup> Ce qu'il venait de dire 1024 EF.

<sup>5</sup> Cf. le verbe *ἀρίζω* 1012 E, 1026 A, 1027 A.

<sup>6</sup> Comme le prouve aussi le passage du *De def. orac.* 35, 429 C : *τῆς ἀοριστίας διαίρεσής τὸ σωματικόν*, 429 D *τῷ διαιρετικῷ τῆς ἀνάδος*.

reste obscure. Puisque la définition et la division sont les instruments dont la dialectique use pour débrouiller la réalité, il est donc clair que le Même et l'Autre, qu'elle découvre par ce moyen, doivent faire partie de l'essence de l'âme : c'est sur eux que la connaissance se fonde.

Le ton personnel de l'exposé sur les deux âmes, cette conviction non dénuée de passion, font ici totalement défaut. La seconde partie du chapitre 24 est d'une sécheresse didactique assez frappante. Certes le Même et l'Autre n'ont aucune résonance morale ; leur rôle est étroitement lié à des considérations logiques particulières à Platon et que les Platoniciens antiques ont soit laissées de côté, soit transformées en une scolastique abstraite, pour laquelle Plutarque ne se sent pas grande attirance. La théorie des deux âmes, en revanche, se rattachait mieux à ses préoccupations dominantes : lutte contre l'athéisme, spiritualisme religieux, éducation morale personnelle. Elle venait les nourrir et les fortifier.

## 6. ÂME INDIVIDUELLE ET ÂME DU MONDE.

*ὁ τε βίος μικτός ὁ τε κόσμος.*

*De Iside et Osiride 45, 369 A.*

Dans le *Timée*, le démiurge, après sa harangue aux dieux inférieurs, revient au cratère<sup>1</sup> dans lequel il avait mêlé l'âme du monde pour façonner les autres âmes. Le nouveau mélange, fait avec les *résidus* des éléments du précédent<sup>2</sup>, est obtenu « à peu près de la même manière », à une réserve près cependant : ce sont des restes qui ne sont plus immuablement purs, mais déjà, si l'on ne passe l'expression, de « seconde et de troisième cuvée »<sup>3</sup>. Sous ce voile d'imprécision, Platon établit le statut des âmes inférieures et de l'âme individuelle : elles ont une certaine similitude d'essence avec l'âme du monde, mais n'en émanent pas. Les corps seront façonnés par les « jeunes dieux »<sup>4</sup> avec des portions détachées du corps du monde. Pour les âmes, il est simplement dit qu'elles sont dans une situation inférieure par rapport à l'âme universelle.

Plutarque, dans le chapitre 26, aborde la question par un autre bout et sous un aspect très particulier. Après avoir examiné le rôle des diverses *δυνάμεις* de l'âme du monde et tout spécialement le rôle du

<sup>1</sup> *Timée* 41 D.

<sup>2</sup> Du mélange lui-même, il ne restait absolument rien : *Timée* 36 B *κατανηλώκει*.

<sup>3</sup> 41 D *δεύτερα καὶ τρίτα*, TAYLOR, *A comm.*, p. 255. — Rivaud a précisé dans sa traduction, là où Platon ne précise justement pas. Platon ne dit pas que l'essence pure et identique ne figure plus dans le mélange, sous-entendant par là l'essence indivisible, il dit seulement que les fragments des essences, aussi bien divisible qu'invisible, ne sont plus dans leur pureté ; ce sont des résidus du mélange, des essences dans leur deuxième ou troisième état. Cette imprécision est certainement voulue par Platon ; son seul but est d'attirer l'attention sur ce que les âmes inférieures ont de fragmentaire et d'imparfait en face de l'âme du monde. Elles n'en sont à aucun titre une émanation.

<sup>4</sup> 42 D.

Même et de l'Autre dans la connaissance, il passe sans transition à la description de leurs manifestations dans l'âme humaine, notamment sur le plan éthique et moral. Le point de vue de la connaissance, dans l'âme du monde et dans l'âme individuelle, est évidemment rigoureusement semblable. La question morale, par contre, n'a de signification que pour l'âme humaine. L'influence prépondérante du principe inférieur (de la Dyade indéfinie) se manifeste plus visiblement dès que les *δυάμεις* de l'âme s'exercent sur des corps mortels et soumis aux impressions extérieures.

L'opposition Un-Dyade, que Plutarque avait signalée à propos de Xénocrate, réapparaît ici, comme à propos du Même et de l'Autre, tandis que l'exposé de la théorie des deux âmes n'en fait aucune mention. Est-ce à dire que Plutarque, tout en repoussant dans l'ensemble l'interprétation de Xénocrate, la suit pourtant dans des remarques de détail, ou simplement qu'il emploie ces termes parce qu'ils étaient d'usage courant dans l'Académie ? Il est difficile de le dire. Cela n'a d'ailleurs pas une importance considérable, d'autant plus que les derniers chapitres (26, 27 et 28) du *De animae procreatione* qui nous occuperont encore n'apportent presque plus rien d'essentiel à l'exposé de Plutarque. Il ne cherche même pas à caractériser les différences qui opposent l'âme du monde à l'âme humaine. Il se contente d'étaler une sorte d'érudition superficielle, où les distinctions qu'il s'était efforcé d'établir au début du traité s'estompent de nouveau : les lieux communs d'école, les exemples moraux, logiques, cosmologiques voisinent en désordre. Partant de l'opposition classique : passion-raison, il va défendre une sorte de dualisme manichéen pour lequel, avec un éclectisme assez facile, il cherchera appui à la fois dans la tradition philosophique et mythologique et dans les œuvres littéraires.

Il est par conséquent inutile d'entrer dans le détail ; il suffira de relever, dans l'ordre, les points principaux :

1) *Raison et passion* (1025 D-E). On ne conçoit pas plus une passion dépourvue de toute raison qu'un mouvement de l'intelligence réfléchie (*διάνοια*) où n'intervienne pas quelque forme de la passion. Plutarque se fait l'écho, semble-t-il, de l'opposition qui séparait Stoïciens et Péripatéticiens au sujet de la théorie des passions<sup>1</sup>. Il signale en passant la fameuse conception stoïcienne selon laquelle les passions sont des raisons (*λόγοι*) ou des jugements (*κρίσεις*) et la théorie, péripatéticienne probablement, selon laquelle les vertus sont « passibles ».

Dans la morale antique, le problème de l'irrationalité de la passion avait été diversement résolu. Les Platoniciens identifiaient l'homme véritable avec sa partie raisonnable. La passion, partie déraisonnable, devait être étouffée, expulsée ou purifiée. Les deux principes métaphysiques qu'on reconnaît à l'intérieur de l'âme (*λόγος, ἄλογος*) se manifestent aussi en morale. Le véritable moi, c'est uniquement la raison.

Chrysippe (et le stoïcisme) avait été à cet égard assez neuf. Pour lui

<sup>1</sup> Voir à ce sujet CICÉRON, *Tusculanes*, livre IV.

la personne humaine est une, toute la substance de l'âme est raison (*λόγος*). Comment dès lors l'irrationalité de la passion est-elle possible ? La passion est, à ses yeux, une sorte « d'inclination excessive » (*δρμη πλεονάζουσα*, *appetitus vehementior*<sup>1</sup>). Elle se manifeste à la suite d'une « adhésion » (*συγκατάθεσις*, *assensio*<sup>2</sup>), qui implique un jugement (*κρίσις*<sup>3</sup>) sur ce qui est bien et ce qui est mal. Le problème de la passion se ramène donc à celui du jugement faux et nous ne sortons pas avec elle du cadre de la raison.

Pour les Péripatéticiens, la vertu est un juste milieu réalisé par la volonté raisonnable entre des contraires : elle est en somme un équilibre des passions. On sait que la morale de Plutarque se rapproche surtout de celle d'Aristote. Le *De virtute morali* est consacré tout entier à cette *ἡθική ἀρετή* qui ne peut être que « moyenne » (*μεσότης*). Nous ne pouvons approfondir cette question ici, mais il faut sans doute voir dans le passage du *De animae procreatione* qui nous occupe, un simple rappel du traité *De la vertu morale*. Plutarque y montre à plus d'une reprise le rôle de la passion dans la « vertu morale », en confrontant toujours son point de vue avec le stoïcisme. La passion est pour la vertu « un instrument et un appui nécessaires »<sup>4</sup> et les impulsions de la passion ne sont pas absentes de la vertu<sup>5</sup>. Plutarque en vient même à rejoindre ainsi les *εὐπάθειαι* stoïciennes<sup>6</sup>. Il ne saurait donc être question d'extirper les passions : elles doivent seulement être maîtrisées. L'excès seul est funeste et la passion est pour la raison une sorte d'entraîneur ou de véhicule (*δρμημα καὶ δχημα*)<sup>7</sup>.

2) 1025 E-1026 A : c'est le passage que nous avons discuté plus haut<sup>8</sup>. La raison ne parvient pas à séparer dans leur pureté l'un et le multiple, le divisible et l'indivisible, parce qu'ici encore les principes sont étroitement enlacés.

3) Chapitre 27, 1026 A : Comparaison avec la musique. De même que le langage est l'ordonnance significative de sons par eux-mêmes inintelligibles, que l'harmonie est l'union de sons et d'intervalles, de même le *παθητικόν* de l'âme a reçu dans son désordre et sa diversité l'ordre et la limite.

4) 1026 B-C : La vie du Tout, à son tour, est une harmonie raisonnable qui maîtrise la nécessité (que les philosophes ont en général ap-

<sup>1</sup> Cic., *Tusc.* IV 6.

<sup>2</sup> *Ibid.*, IV 7.

<sup>3</sup> Cf. PLUT., *De virtute morali* 3, 441 D.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 5, 444 D *τῆς παθητικῆς ὡς περ ὀργανικῆς βπερεσίας*. La passion joue ici le rôle d'une cause adjuvante ou auxiliaire : réminiscence certaine de *Timée* 68 E *αἰτίαις βπερειούσαις*, cf. 46 C.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 6, 444 E : *ὅτι ἀπήλλακται ... τῶν παθητικῶν δρμῶν*; cf. 6, 445 C; 7, 447 BC.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 9, 449 B.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 12, 452 C. Cf. PLATON, *Timée* 44 E et 69 C, 41 E, où le corps est le véhicule (*δχημα*) de la tête ou de l'âme immortelle. Sur les développements de cette image dans le néoplatonisme, voir ÜBERWEG-FRÄCKERT, *op. cit.*, p. 629 et n.

<sup>8</sup> Voir p. 83.

pelée : destin fatal, *εἰμαρμένη*). Ce dualisme <sup>1</sup>, qui résume toute la vie de l'Univers, est une conception presque aussi vieille que la philosophie. Empédocle, Héraclite, Parménide, Anaxagore, Zoroastre sont cités tour à tour. Il s'en est fallu d'une particule disjonctive qu'Euripide puisse être ajouté à la liste ! Symboliquement, le mythe égyptien d'Horus affirme aussi la même vérité <sup>2</sup>. Ici encore tout est schématiquement indiqué : on trouvera les mêmes idées exprimées souvent dans les mêmes termes, mais plus développées, dans les chapitres 45 à 49 du *De Iside et Osiride*.

5) 1026 C : Pour expliquer le manque apparent d'harmonie que la lutte des contraires implique, Plutarque, par un acte de confiance en la divinité, invoque les harmonies cachées (Héraclite).

6) 1026 CD : Plutarque revient à l'âme : *ἄλογον* et *λογικόν*, *αισθήσεις* et *νοῦς* opposent deux à deux leurs forces contraires.

7) 1026 D : En logique, *définir* c'est rechercher la vérité générale par un mouvement d'amour ; *diviser*, c'est se laisser entraîner par le principe de division vers le particulier <sup>3</sup>.

8) 1026 DE : Vertu et vice, plaisir et chagrin, libertinage et passion noble : autant de preuves que nous avons en nous deux principes contraires, un élan vers le haut et une attirance vers le bas. Cette dernière, l'âme la porte en elle par nature, c'est une passion innée ; élan vers le bien et le beau, c'est la participation au *νοῦς*, principe supérieur et transcendant qui en est la cause. Encore une fois, l'âme n'est donc pas entièrement l'œuvre de Dieu.

Tout ceci nous montre que les préoccupations morales et religieuses dominent toujours chez Plutarque. Toute sa théorie métaphysique des deux âmes est la projection sur le plan du cosmos de la lutte que l'homme livre à l'intérieur de lui-même contre la passion et le mal. Comme dans le stoïcisme, la physique, la métaphysique et la logique n'ont pas de but en elles-mêmes : elles contribuent seulement à fonder la morale sur des bases solides. Il semble bien que Plutarque, sur ce point, ne soit pas éloigné de ceux qu'il ne cesse de combattre. C'est d'ailleurs la caractéristique de l'époque.

## 7. DIVISION HARMONIQUE DE L'ÂME.

Le passage concernant la division du mélange en sept parties (*Timée* 35 B-36 B) contraste par sa précision rigoureuse avec ce qui précède immédiatement (la composition du mélange). Ce n'est pas notre

<sup>1</sup> L'être moral aussi est double, *De virt. mor.* 3, 441 DE : *διπλός, διπλόην, διφνές*.

<sup>2</sup> Tout ce développement pourrait bien provenir d'une source stoïcienne à tendance éclectique, puisque destin et intelligence coïncident avec la « puissance diffuse à travers toutes choses ». L'expression et l'idée se rattachent au monisme stoïcien et semble en contradiction avec le dualisme que Plutarque cherche à défendre.

<sup>3</sup> Voir p. 83.

propos de reprendre dans le détail l'exposé de ces divisions et de l'inscription des médiétés tel qu'on peut le lire dans la seconde partie du *De animae procreatione*. C'est un problème d'arithmétique et de musique antiques qui ne touche pas directement aux questions de métaphysique que nous traitons ici<sup>1</sup>. Voici un simple sommaire des questions traitées :

*Chapitre 29* : Citation du passage de *Timée* 36 A : Trois questions se posent (1027 D) : Quels sont les nombres dont parle Platon ? Dans quel ordre faut-il les ranger ? (Plutarque suit le schéma de Crantor, qui les dispose selon un  $\lambda$ ). Enfin, quel rôle jouent-ils dans la composition de l'âme ?

*Du chapitre 30* (auquel fait suite dans le texte rétabli le chapitre 11) au *chapitre 14* : Plutarque, en se fondant sur le  $\lambda$  de Crantor, prouve la supériorité de la tétractys platonicienne sur la tétractys pythagoricienne, par la richesse des combinaisons arithmologiques qu'elle permet.

*Du chapitre 15 au chapitre 20* (auquel fait suite la seconde partie du chapitre 30 : 1027 F) : Les médiétés. Manière de les calculer selon Eudore (1019 E sq.). La question du *leimma* et du demi-ton selon les Pythagoriciens et selon les harmoniciens (sans doute Aristoxène). Manière de remplir les intervalles et d'insérer les médiétés selon Crantor et Cléarque de Soles.

*Chapitre 31* : Quel rapport cette mathématique musicale a-t-elle avec l'âme ? Diverses interprétations astronomiques, notamment celle des Pythagoriciens.

*Chapitre 32* : Plutarque les repousse. Rapport des distances planétaires avec les proportions musicales.

*Chapitre 33* : L'harmonie dans l'âme et le monde. C'est à l'harmonie que l'âme doit sa perfection, et le monde, sa beauté ; l'harmonie chez les poètes et les théologiens<sup>2</sup>.

La plupart des théories arithmétiques et musicales exposées par Plutarque ne lui sont pas propres, mais se retrouvent chez les autres commentateurs de Platon, chez Proclus et en particulier chez Théon de Smyrne (qui est presque un contemporain de Plutarque), dans son traité d'introduction mathématique à Platon. Il nous suffira de relever que tout ce mathématisme psychologique, où les intervalles sidéraux s'expriment dans le même symbolisme que les intervalles musicaux, situe Plutarque, tout comme Platon d'ailleurs, dans une ambiance pythagoricienne. L'importance du principe de similitude apparaît encore une fois ici, car l'harmonie de l'âme du monde, image de l'harmonie qui règne

<sup>1</sup> Consulter à ce sujet, outre les commentaires de Martin et de Taylor : G. RODIER, *Aristote, Traité de l'Âme*, t. II, p. 91 sq. et ΡΙΝΛΟΥ, éd. du *Timée*, p. 43-52.

<sup>2</sup> C'est à lui que Plutarque fait allusion dans le *De def. orac.* 11, 415 EF : *Ἠλάτων ... ἐν τῇ ψυχολογίᾳ.*

<sup>3</sup> Comme les Néoplatoniciens, Plutarque écoute religieusement les poètes et les théologiens : cf. *De def. orac.* 48, 436 D.

dans le monde idéal, est à la fois le modèle et la source de toute harmonie astronomique, physique ou humaine <sup>1</sup>. Les nombres ne réalisent l'harmonie que dans certaines de leurs combinaisons. De même l'ordre du monde est un ordre harmonique selon certains rapports numériques que la science cherche à déterminer ; l'ordre dans la conduite humaine, de même, s'établit grâce à une action ordonnatrice qui réalise entre nos diverses facultés un ordre harmonieux : la vertu.

<sup>1</sup> Voir à ce sujet PLATON, *République* VII 530 C sq.

---

## DEUXIÈME PARTIE

# LE DEVENIR ET LA MATIÈRE

### CHAPITRE PREMIER

#### Création du Monde et de l'Âme. — Le Temps.

Le *Timée* laissait à ses commentateurs un problème délicat à résoudre, qui a préoccupé toute l'antiquité, d'Aristote<sup>1</sup> à Proclus<sup>2</sup> : Le monde, aux yeux de Platon, était-il créé dans le temps (*χρόνω γενητός*) ou éternel et incréé (*ἀγένητος*) ? Et la même question se pose pour l'âme, puisque Platon semble se contredire : dans le *Phèdre*, elle est incréée et dans le *Timée*, elle est créée. Autrement dit, la *γένεσις* du monde et de l'âme est-elle logique ou chronologique ?

Si nous en croyons Plutarque<sup>3</sup>, Xénocrate, Crantor et Eudore étaient d'accord pour affirmer que l'âme et le monde étaient incréés. Quand Platon parle de mélange et analyse l'essence de l'âme en diverses *δυνάμεις*, ce n'est à leurs yeux qu'une hypothèse théorique (*θεωρίας ἕνεκα... λόγῳ... γιγνομένην ὑποτίθεσθαι*), destinée à faciliter la compréhension de son agencement. Platon sait que le monde (et aussi l'âme) est éternel et immortel (*ἀίδιον καὶ ἀγένητον*). Cela revient à dire qu'il faut chercher la véritable pensée de Platon dans le *Phèdre* et que le *Timée* est mythique et ne doit pas être interprété littéralement. De même, si Platon parle de *γένεσις* du *cosmos*, il n'y faut voir qu'un artifice d'exposition.

Plutarque, nous le verrons tout à l'heure, réagit avec énergie contre ce point de vue : mais pour aborder fructueusement ce problème important, il me paraît utile de faire quelques distinctions préalables relatives à Platon.

<sup>1</sup> *Métaphysique* N 3, 1091 a 12 sq. ; *Physique*, Θ 1, 251 b 14 sq. ; *De Caelo* A 10, 279 b 32.

<sup>2</sup> *In Tim.* I p. 276 sq. (Diehl).

<sup>3</sup> *De an. procr.* 3, 1013 AB.

## 1. TEMPS ET CRÉATION CHEZ PLATON.

La question du temps, chez Platon, dépend étroitement de sa métaphysique. Le temps est lié au monde du devenir : il est donc, comme lui, l'image d'un modèle idéal : l'éternité, liée à son tour au monde intelligible. Il faut donc distinguer deux ordres de réalité <sup>1</sup> :

1. L'ordre des Intelligibles, des essences immuables, sans commencement ni fin, donc éternelles. On ne peut dire qu'elles *étaient*, ni qu'elles *seront*, mais seulement qu'elles *sont* : c'est l'ordre de l'éternité : *αἰών*.

2. L'ordre de tout ce qui naît et meurt, de tout ce qui a un commencement et une fin, ordre du changement et de devenir. C'est l'ordre du temps (*χρόνος*). Le temps est l'image mobile de l'éternité immobile et « progresse selon le nombre » : il est, selon Platon, un moyen pour le démiurge de rendre le monde né plus semblable à son modèle <sup>2</sup>.

Le problème de la création se pose désormais ainsi :

A. Le monde et l'âme sont-ils des réalités éternelles du premier ordre, non soumises dans leur essence même au devenir et au temps, mais englobant en quelque sorte dans leur immuabilité la multiplicité du devenir et le déroulement du temps ?

B. Ou bien sont-ils des réalités temporelles, qui ont été créées ou sont nés à un moment du temps et qui doivent mourir dans le temps <sup>3</sup> ? Le temps qui leur préexiste serait alors le cadre dans lequel ils viendraient s'insérer.

Mais il existe une troisième possibilité :

C. Sans être de l'ordre de l'éternité, le monde et l'âme peuvent être de l'ordre du temps en ce sens qu'ils lui seraient consubstantiels. Monde, âme du monde et temps seraient solidaires : nés <sup>4</sup> ensemble, ils pourraient éventuellement se dissoudre ensemble ; mais de toute façon, il n'est pas permis de dire qu'ils sont temporels. Monde et âme seraient, si ces mots ont encore un sens, « intemporels » sans être éternels, ou encore « éternels » <sup>5</sup> dans le temps et non dans l'éternité.

<sup>1</sup> *Timée* 37 D-38 C. Cf. ROBIN, éd. du *Phèdre*, p. CXXV n. 1.

<sup>2</sup> *Timée* 37 CD.

<sup>3</sup> Pour les Grecs, il ne peut exister d'immortalité pour ce qui est né dans le temps : PLATON, *République* VIII 546 A ; *Timée* 41 B.

<sup>4</sup> Aristote signale que Platon est le seul philosophe pour qui le temps ne soit pas *ἀγένητος*, *Physique* Θ 1, 251 b 14-19. — Quand Platon, *Lois* III 676 B, parle de la longueur et de l'immensité (*μήκους τε καὶ ἀπειρίας*) du temps écoulé depuis qu'il y a des cités et des hommes, ce mot *ἀπειρία* ne signifie pas que le temps soit infini, mais simplement qu'il a une longueur incalculable et indéfinie.

<sup>5</sup> C'est un peu dans ce sens qu'il faut entendre *αἰώνιον εἶκόνα* *Timée* 37 D. Cette image est éternelle, non pas qu'elle soit de l'ordre de l'éternité, mais parce que le rapport de modèle à copie donne à la copie un peu du caractère de son modèle. L'« éternité » dans le temps est donc une sorte d'éternité dégradée, comme le cosmos vivant ressemble au Vivant en soi.

On reconnaîtra dans ce troisième cas la position même de Platon dans le *Timée* : la fin du monde n'est pas exclue (il faut sans doute entendre que sur ce point l'homme ne peut atteindre la certitude). De toute façon, elle ne peut signifier que la fin du temps. La vie de l'âme du monde ne connaîtra pas de cessation temporelle<sup>1</sup> et se déroulera pendant toute la durée du temps<sup>2</sup>, tout comme celle du monde<sup>3</sup>. L'identité de nature entre le monde et le temps<sup>4</sup> répond bien à l'idée de l'affinité des semblables, toujours présente à l'esprit de Platon. Le temps, qui doit mesurer le changement, est du même ordre que le monde du changement ; il y a parallélisme entre le mesurant et le mesuré<sup>5</sup>. La volonté bonne de Dieu, qui veut préserver de la dissolution ses créatures, permet seule au monde de durer<sup>6</sup>. Aucune puissance ne peut porter atteinte aux êtres qui sont nés par la volonté de Dieu, car celle-ci est plus puissante que tout autre lien et par elle seule l'ordre du monde pourra être éventuellement compromis<sup>7</sup>. Nous sommes loin de l'immortalité absolue des réalités immuables, mais aussi loin du sort mortel réservé aux êtres fabriqués par les dieux inférieurs et que ceux-ci accueilleront de nouveau auprès d'eux quand ils périront<sup>8</sup>. La situation intermédiaire de l'âme du monde se trouve une fois de plus confirmée. L'âme et le monde jouissent d'une éternité relative, intermédiaire entre l'éternité et le temps.

Ceci admis, la *γένεσις* de l'âme et du monde aura naturellement un sens différent de la *γένεσις* d'un être mortel. C'est une *γένεσις* sans *φθορά*<sup>9</sup>. Elle est hors du temps, mais constitutive du temps<sup>10</sup>. Par là

<sup>1</sup> *Timée* 36 E *ἀπαύστου βίου* ; cf. *Phèdre* 245 C *οὔποτε λήγει κινούμενον*. Ces deux passages inspirent PLOTIN, *Ennéades* III 7, 12, 6 (Bréhier) : *ἀπαύστου βίου καὶ οὔποτε λήξοντα*.

<sup>2</sup> *Timée* 36 E : *πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον*.

<sup>3</sup> 38 C *τὸν ἅπαντα χρόνον*. Par contre, ce qui est né dans le temps ne subsistera pas *τὸν ἅπαντα χρόνον*, *République* VIII 546 A.

<sup>4</sup> Platon semble dire que sans âme et sans monde, il n'y aurait pas de temps. Il y a là quelque chose de très moderne (cf. RIVALUD, éd. du *Timée*, p. 151 n. 1). Sur les relations entre la conception platonicienne du temps et les théories des relativistes et de Bergson, voir TAYLOR, *A comm...*, p. 681-691.

<sup>5</sup> Comme le signale Plutarque, *De E apud Delphos* 19, 393 A.

<sup>6</sup> C'est là l'origine de ce que, plus tard, Scolastiques et Cartésiens appelleront « concours de Dieu » ou « création continuée ».

<sup>7</sup> 32 C, 41 AB, 43 A. Selon PSEUDO-PLUTARQUE, *Placita* II 4, 886 E, le monde est *φθαρτὸς* de nature pour Pythagore, Platon et les Stoïciens ; mais il est *οὐ φθαρτὸς* (cf. PLUT., *Quaest. Plat.* III 2, 1002 C) par la providence divine. Cf. ATTICUS (ap. EUSEBE, *Prép. évang.* XV 6, 2 sq.) qui contestait la corrélation *γενητῶν — φθαρτῶν* et *ἀγένητων — ἀφθαρτων* pour les mêmes raisons. *ἘΠΕΡΩΕΓ-ΡΑΕΣΙΤΕΡ*, *op. cit.*, p. 548-549.

<sup>8</sup> *Timée* 41 CD.

<sup>9</sup> C'est pourquoi âme et corps sont *ἀνώλεθρον*, *Lois* X 904 A, bien qu'ils ne soient pas quelque chose d'éternel, *οὐκ αἰώνιον*.

<sup>10</sup> Il est regrettable que FRUTIGER, *Mythes de Platon*, p. 200-209, surtout p. 201, parte de l'alternative éternité-temps. Il ne peut dès lors admettre que le temps ait été créé avec le monde, car 1) toute l'activité du démiurge (*Timée* 30 A, 37 C), antérieure à la création du temps, impliquerait le temps ; 2) le devenir préexisterait au monde (52 D), donc au temps.

même l'opposition entre genèse logique et genèse chronologique (qui est le pivot de l'argumentation des premiers Académiciens) perd de son acuité ; en effet, du moment qu'une genèse chronologique est exclue, ou du moins prend le sens tout à fait relatif que nous avons dit, la genèse de l'âme et du monde apparaît nécessairement plus ou moins comme une explication de structure ; *mais elle reste une genèse*, puisque l'âme n'est pas du nombre des êtres immortels. Le *Timée* est dominé d'un bout à l'autre par l'image (d'un usage si commode pour Platon et d'une force suggestive si puissante) de *l'ouvrier qui fabrique*. Aussi Platon n'hésite-t-il pas à parler de mélange pour l'âme et à prolonger ainsi ce symbolisme jusqu'aux réalités extratemporelles. Ne nous avait-il pas averti d'ailleurs que, lorsqu'il s'agit de l'univers, le *λόγος* n'est qu'approximatif et n'atteint pas l'exactitude de la science, qui a le privilège d'avoir un objet fixe et intelligible <sup>1</sup>.

Il y a dans ces mots « genèse du monde ou de l'âme » une métaphore qui peut nous induire en la même erreur que la métaphore de la *χώρα* et du réceptacle dans la théorie de la « matière ». Nous sommes aux limites du symbolisme possible, où la métaphore doit se reconnaître déjà elle-même comme métaphore pour se corriger constamment. Dans l'emplacement *universel* du *Timée*, contenant total du Devenir, hors duquel aucune chose ne peut devenir, Platon nous dit <sup>2</sup> que les images des êtres éternels *entrent et sortent*. « Mais puisqu'il n'y a pas d'autre lieu pour la génération, on ne voit pas d'où ces choses pourraient venir ni où elles pourraient ensuite s'en aller. » <sup>3</sup> C'est dire que ce contenant n'est pas un contenant par rapport à des choses qui seraient en dehors de lui, mais qu'il est le *sujet* du Devenir, un contenant absolu.

De façon un peu analogue, la genèse de l'âme et du monde est décrite dans les mêmes termes que la genèse de n'importe quel être ou objet particulier. Mais, en fait, c'est une sorte de *genèse absolue* (et non pas en relation avec d'autres choses qui naîtraient ou périraient) : c'est la création de *l'ordre lui-même* (*κόσμος*) *au sein duquel les genèses prendront une place et un sens*. La création ou l'éternité du monde et de l'âme, dans une pensée comme celle de Platon, n'est en somme pas le problème premier (la liberté avec laquelle il use du mythe sur ce point en fait foi). La question pour lui n'est pas tant : « Le monde et l'âme ont-ils commencé, dureront-ils toujours ? » que « A quel niveau de la hiérarchie des réalités le monde et l'âme se placent-ils ? » Une fois ce niveau déterminé, on verra clairement s'ils sont éternels, créés dans le temps, ou créés avec le temps. C'est pourquoi le problème du temps se pose si peu pour Platon.

En fait l'opposition radicale entre interprétation mythique (pas de *γένεσις* réelle et éternité du monde et de l'âme) et interprétation littérale (*γένεσις* réelle dans le temps) apparaît sommaire. La position de Platon est plus nuancée ; c'est, en effet, un caractère général du plato-

<sup>1</sup> *Timée* 29 BD.

<sup>2</sup> 50 C.

<sup>3</sup> ROBIN, *Platon*, p. 231.

nisme de substituer « l'un *et* l'autre »<sup>1</sup> à « l'un *ou* l'autre ». Plutarque, fidèle à cette tendance du platonisme, donne à cette alternative une réponse différente, il est vrai, de celle de Platon, mais qui exclut aussi l'alternative : la première âme est in créée, la seconde âme a été créée.

L'antiquité, méconnaissant ces divers aspects du problème<sup>2</sup>, s'est partagée en deux camps : pour et contre l'interprétation littérale<sup>3</sup>. Mais le problème était mal posé. Les deux solutions opposées cherchaient en effet à sauvegarder exactement la même chose : la précellence de l'âme sur le corps.

L'interprétation littérale ne pouvait admettre un monde éternel, autrement dit un *corps* éternel, car ainsi rien ne saurait plus justifier l'infériorité du corps par rapport à l'âme, tous deux participant à l'éternité du monde divin.

L'interprétation mythique était celle des philosophes qui craignaient qu'en laissant pénétrer par la création un certain devenir dans l'âme, on oubliât qu'elle avait une origine céleste et venait d'un monde supérieur à celui du devenir<sup>4</sup>. Or l'automotricité de l'âme in créée, telle que la décrivait le *Phèdre*, était la condition de son immortalité. C'est pourquoi les premiers Académiciens entendaient rester fidèles au *Phèdre* plutôt qu'au *Timée*.

## 2. L'INTERPRÉTATION DE PLUTARQUE.

Plutarque figure au nombre des littéralistes, mais ce n'est pas, je crois, un littéralisme aveugle qui le fait repousser l'interprétation mythique de Xénoerate et de Crantor : il avait le pressentiment, si non la nette conscience, que réduire à un artifice didactique les spéculations du *Timée*, e'était en méconnaître à la fois le sérieux et la profondeur. Certes l'ambiance de l'époque hellénistique le poussait à accorder un prix exagéré aux précisions chronologiques de la cosmologie platonicienne. Or celle-ci voulait donner davantage l'idée d'une hiérarchie dans l'ordre logique ou métaphysique des causes et des valeurs, que dans l'ordre chronologique des successions<sup>5</sup>. Mais il est permis de penser que, malgré cela, Plutarque pénétrait mieux la pensée de Platon que ses disciples immédiats. Certes, pour lui, la *γένεσις* de l'âme et du monde est chronologique ; mais ainsi il déforme moins Platon que s'il affirmait l'éternité du monde et de l'âme et par là les élevait au rang d'Intelligibles purs. A quoi tendait en effet l'effort du *Timée*, si non à nous permettre de nous représenter, avec une vraisemblance approximative, comment l'âme et le monde *participaient par leur essence au Devenir* ?

<sup>1</sup> Cf. *Sophiste* 249 D : *ξυναμφοτέρα λέγειν*.

<sup>2</sup> Pour une part à cause de l'influence d'Aristote.

<sup>3</sup> Pour le détail, voir FRUTIGER, *Mythes...*, p. 200 n. 1.

<sup>4</sup> PLUT., *De an. procr.* 4, 1013 E.

<sup>5</sup> Cf. *Timée* 34 C : *γενέσει και ἀρετῇ*.

A. *Le Temps.*

1. *La VIII<sup>e</sup> « Question Platonicienne ».*

Ce court traité s'attache à l'explication du *Timée* 42 D où il est dit que les âmes ont été semées sur la terre, la lune et dans chacun des instruments du temps. Après avoir justifié l'emploi du mot « instruments » (*ὄργανα*), il critique les définitions qui font du temps un simple *πάθος* ou un *συμβεβηκός* du mouvement : celles d'Aristote, de Speusippe et des Stoïciens <sup>1</sup>. Le temps est une *αἴτια καὶ δύναμις καὶ ἀρχή* ; il est cause et principe de l'ordre et de la symétrie du mouvement animé (*ἔμψυχος*) de l'univers ou plutôt, ajoute Plutarque, la nature du Tout est dite « temps » en tant qu'elle est mouvement, ordre et symétrie <sup>2</sup>. S'il en est ainsi, y a-t-il encore une différence entre l'âme et le temps ? La question embarrassait déjà Aristote <sup>3</sup>. Plutarque, dans notre passage, ne paraît pas loin de les identifier, quoiqu'il reste imprécis. Le temps est pour lui l'âme en tant que mouvement ordonné et mesurable du devenir. Plutarque adopte, semble-t-il, une solution analogue à celle que développera plus clairement Plotin <sup>4</sup>. Le temps, dit Plotin, est en l'âme et avec l'âme (*ἐνόντια καὶ συνόντια*) <sup>5</sup>, dans le même rapport avec elle que l'éternité avec l'Être. L'âme, en produisant le temps, se « temporalisa » d'abord elle-même (*ἐαυτὴν ἐχρόνωσεν*) <sup>6</sup> avant de soumettre le monde au temps.

Quoi qu'il en soit, Plutarque rejoint Pythagore et Xénocrate. Pythagore répondait à la question : qu'est-ce que le temps ? en disant : « c'est l'âme de ceci » (c'est-à-dire du monde) <sup>7</sup>. Quant à Xénocrate, il définissait l'âme : « un nombre qui se meut soi-même ». N'est-il pas étonnant de voir Plutarque accorder ici à cette définition un certain crédit, alors qu'il la critique impitoyablement dans le *De animae procreatione* ? On dirait que Plutarque, dont tout le passage révèle la prédilection pour l'accumulation des citations érudites, fait flèche de tout bois. Même Xénocrate, quoi qu'il faille penser par ailleurs de sa formule, pourra venir grossir les rangs de ces *παλαιοὶ* <sup>8</sup> qui donnaient du temps une définition mieux en accord avec celle de Platon que les définitions trop mathématiques d'Aristote ou de Speusippe. Car c'est bien à Platon que finalement Plutarque se rattache.

<sup>1</sup> *Quaest. Plat.* VIII 4, 1007 AB.

<sup>2</sup> Une définition analogue est attribuée à Platon par PSEUDO-PLUTARQUE, *Placita* I 22, 884 B : *οὐσίαν χρόνου τὴν τοῦ οὐρανοῦ κίνησιν*. Cf. ARISTOTE, *Physique* Δ 10, 218 a 34 ; PLOTIN, *Ennéades* III 7, 7, 19 (Bréhier).

<sup>3</sup> *Physique* Δ 14, 223 a 21-28.

<sup>4</sup> *Ennéades* III 7, 11.

<sup>5</sup> *Ibid.*, ligne 62 (Bréhier).

<sup>6</sup> *Ibid.*, ligne 30.

<sup>7</sup> *τὴν τοῦτου ψυχὴν*, *Quaest. Plat.* VIII 4, 1007 B. Vu le tour énigmatique de cette réponse, il s'agit sans doute d'un ancien *ἄνωσμα* du catéchisme des Acousmatiques.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 1007 C.

Le mouvement est antérieur au monde. (S'il fallait vraiment faire du temps un simple accident du mouvement, Platon ne pourrait pas affirmer qu'il est né avec le monde.) Ce mouvement précosmique est immesuré, *ἀόριστος* : il est pour ainsi dire une matière informe, qui servira à constituer le temps par l'adjonction des « périodes », exactement comme, en apportant à la matière les formes (*σχήματα*), Dieu a constitué le monde <sup>1</sup>. L'« entrelacement » et l'« accord »<sup>2</sup> du temps et du monde sont affirmés dans les termes mêmes de Platon : le temps et le monde sont des images (*εἰκόνες*). Le monde est l'image de l'essence divine ; il est un dieu dans le domaine du devenir ou un dieu en devenir : *ἐν γενέσει θεός* <sup>3</sup>. Le temps est l'image <sup>4</sup> de l'éternité divine ; il est un dieu dans le domaine du mouvement ou en mouvement (*ἐν κινήσει*). Plutarque en arrive finalement à une définition qui est le renversement même des termes d'Aristote. Le temps n'est plus le nombre du mouvement, mais le mouvement ordonné selon le nombre <sup>5</sup>, « le mouvement ordonné selon une mesure, des limites et des périodes » (*κίνησις ἐν τάξει μέτρον ἔχουσα καὶ πέρατα καὶ περιόδους*). Comme pour l'âme, il y a deux états du mouvement (le temps n'étant que le mouvement ordonné), et, comme toujours, le thème du désordre précosmique est mis en relief et vient compléter les exposés du *Timée*. Plutarque ajoute que le soleil, dont la dignité, hautement affirmée par Platon, interdit d'en faire un instrument du temps <sup>6</sup>, est l'intendant et l'inspecteur <sup>7</sup> de l'ordonnance périodique du temps et le collaborateur du « chef et premier Dieu » <sup>8</sup>.

## 2. « De E apud Delphos » (392 E-393 B).

A la fin de ce dialogue Ammonius, maître de Plutarque, expose l'interprétation qu'il convient de donner de ce *E* mystérieux qui figure au fronton du temple de Delphes. Il le fait en opposant, en un exposé qui ne manque ni de souffle ni de grandeur, l'être stable à l'écoulement du devenir. Après avoir caractérisé notre monde dans des termes d'un héraclitéisme très accusé, il pose la question <sup>9</sup> : Qu'est-ce donc que l'être véritable (*ὄντως ὄν*) ? C'est, dit-il, l'Éternel, l'Incréé et l'Incorruptible, auxquels même le temps ne pourrait apporter de changement. Puis il cherche à caractériser le temps pour l'opposer à cette éternité. Le

<sup>1</sup> *Ibid.* Malgré le passage corrompu (Bernard. p. 141, 1 sq.), l'enchaînement des idées est clair.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1007 D : *συμπλοκή καὶ συναρμογή*.

<sup>3</sup> Cf. *De an. procr.* 10, 1017 BC, les passages cités du *Critias* et de la *République*, qui prouvent que le cosmos est un Dieu ; quant à *ἐν γενέσει*, cf. ALBINUS, *Didasc.* 14, p. 169, 28 : le monde est *γενητός* non pas qu'il y ait jamais eu un temps où le monde n'existait pas, mais parce qu'il est toujours en devenir (*ἐν γενέσει*).

<sup>4</sup> Ou l'émanation, *ἀπορροή*, *De defectu oraculorum* 22, 422 C.

<sup>5</sup> Remarquer que Plutarque dit exactement de même de l'âme : elle n'est pas un nombre, mais elle est constituée selon le nombre.

<sup>6</sup> *Quaest. Plat.* VIII 4, 1006 F-1007 A ; PLATON, *République* VI 508 A.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1007 D : *ἐπιστατής καὶ σκοπός*.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 1007 E : *τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ*.

<sup>9</sup> *De E apud Delphos* 19, 392 E.

temps est un mobile dont la représentation est inséparable de la matière en mouvement (*κινητόν γάρ τι*<sup>1</sup> *καὶ κινουμένη συμφαναζόμενον ἔλη*). Il est en perpétuel écoulement (*θεόν ἀεί*)<sup>2</sup> et ne peut rien retenir (*μὴ στέγον*) ; il est comme le récipient (*ἀγγεῖον*)<sup>3</sup> de la génération et de la corruption. Dire « avant » ou « ensuite », c'est l'aveu même du non-être (*ἔξομολόγησις τοῦ μὴ ὄντος*). C'est donc une impiété (*οὐδ' ὄσιον*) de dire de l'être qu'il était ou qu'il sera<sup>4</sup> ; cela ne peut convenir qu'à ce qui de nature ne subsiste pas dans l'être (*τοῦ μένειν ἐν τῷ εἶναι μὴ πεφυκότος*). Puisqu'il y a parenté entre le mesuré et le mesurant<sup>5</sup>, la nature mesurée par le temps ne comporte ni l'être ni rien de stable : tout naît et disparaît selon la distribution temporelle. Mais l'être, c'est Dieu. Il n'est pas selon le temps, mais *κατὰ τὸν αἰῶνα*, selon l'ordre de l'Éternité immobile, intemporelle et « inflexible »<sup>6</sup>. Plutarque quitte la métaphysique pure pour la mystique. Il insiste sur l'éternité de l'être véritable, en rejetant tout ce qui est temporel dans le non-être. Le temps n'est dès lors plus que le symbole de toutes les vicissitudes terrestres ; c'est la dure nécessité qui pèse sur le monde sublunaire. Toutes choses peinent sous sa domination<sup>7</sup>.

Pour le fond, nous retrouvons la même conception du temps que plus haut. Les thèmes platoniciens sont semblables : les deux ordres de l'éternité et du temps et le parallélisme entre le temps et le devenir du monde.

### B. La Genèse du monde et de l'âme.

*ιερόν γὰρ ἀγιώτατον ὁ κόσμος ἐστὶ καὶ θεοπροπέστατον.*

*De tranquillitate animi 20, 477 C.*

Non sans fierté Plutarque se flatte d'apporter la seule réponse qui rétablisse l'accord dans l'apparente contradiction des textes de Platon<sup>8</sup>. En distinguant deux états de l'âme (et du corps) du monde, il va pouvoir cette fois encore rester fidèle au littéralisme, tout en écartant les difficultés qui pouvaient le rendre inacceptable. L'âme est à la fois créée et incréée. L'âme précosmique et désordonnée n'a pas été créée, puis-

<sup>1</sup> Cf. *Timée* 37 D : *εἰκό ... κινητόν τινα*.

<sup>2</sup> Cf. aussi *De def. orac.* 39, 432 B : *χρόνον καθάπερ θεύματος*.

<sup>3</sup> Rémémorance de PLATON, *République* X 621 A. Le temps est comme le fleuve de l'oubli, dont aucun vase ne peut garder l'eau, *οὐ τὸ ὕδωρ ἀγγεῖον οὐδὲν στέγειν*. De même, ARISTOTELE compare le lieu à un vase, *Physique* Δ 2, 209 b 28.

<sup>4</sup> *Timée* 37 E, cf. *Parménide* 140 E-141 D.

<sup>5</sup> Cette parenté est qualifiée d'homonymie, *De def. orac.* 12, 416 B.

<sup>6</sup> *ἀνέγκλιτος* *De E.* 20, 393 A, c'est-à-dire qui ne comporte pas, comme le temps, d'*ἐγκλίσεις*, terme grammatical qui désigne les flexions du verbe, autrement dit : passé, présent, futur.

<sup>7</sup> *De def. orac.* 51, 438 D : *χρόνον ὑφ' οὗ πάντα κἀμνει τὰ μεταξὺ γῆς καὶ σελήνης*. Cf. PLOTIN, *Ennéades* III 7, 11, 31 : *δουλεύειν χρόνον*.

<sup>8</sup> *De an. procr.* 8 début, 1015 F ; 9 début, 1016 C. Plutarque dit ailleurs qu'il ne cesse de redire son interprétation, *Quaest. Plat.* IV 1003 A : *τὸ πολλάκις ὑφ' ἡμῶν λεγόμενον*.

qu'elle est *donnée* et que le démiurge ne la suscite pas du non-être. L'exposé du *Phèdre* se rapporte à cette âme-là. L'âme engendrée, par contre, est celle que le démiurge a créée à partir de la première en y ajoutant l'essence immuable. Platon pouvait donc parler dans le *Timée* de la fabrication de l'âme, « la meilleure des réalités engendrées ».

Parallèlement, le corps précosmique et désordonné est aussi un donné incréé<sup>1</sup>. Le démiurge « l'a pris » (*παραλαβών* 30 A) pour le faire accéder à l'ordre. Mais tout corps visible est forcément créé<sup>2</sup> et de plus, engendré *après* l'âme (34 C). La *IV<sup>e</sup> Question platonicienne* est parfaitement claire à ce sujet. Il y a coexistence (*συνυπάρχον*) du corps amorphe et de l'âme inintelligente du chaos sans devenir. Puis, par participation à l'Intelligence, l'âme devient la cause du devenir corporel qui constitue le monde : elle est donc bien l'aînée du corps.

L'idée de genèse et de création prend ainsi un sens un peu restreint. Elle signifie simplement passage du désordre à l'ordre. Dieu est créateur de symétrie, de beauté et de similitude. Mais les réalités qu'il « crée » ainsi lui sont données, inengendrées. Remarquons, c'est important, que Plutarque ne dit jamais que ces réalités précosmiques soient éternelles, car cette appellation (*αίδιος*) ne sied qu'aux réalités éternelles du monde divin, tandis que les êtres précosmiques ne sont pas des êtres, mais des êtres en puissance, des « matières » que le « devenir » seul fait entrer dans l'ordre de l'univers. En fait, parler de réalités et d'êtres précosmiques est impropre : ce ne sont que les conditions matérielles qui permettent aux seuls êtres véritables, les Intelligibles, de se manifester dans le devenir. Le monde ou *κόσμος* est né de l'union d'une âme et d'un corps dans l'ordre<sup>3</sup>. L'ordre est un lien (*δεσμός, σύνδεσμος*). A la juxtaposition désordonnée<sup>4</sup>, le lien s'ajoute pour créer l'ordonnance. Cependant il ne faudrait pas concevoir que ce lien unit des réalités déjà existantes : c'est le lien lui-même qui est un appel à l'existence, car il n'est pas d'existence réelle hors de l'ordre. L'ordre est une création, il est le résultat d'une volonté active qui dompte une matière rebelle. Il n'y a donc d'ordre qu'au niveau du devenir et du changement, là où existe précisément un désordre dont cet ordre puisse être l'ordre. L'ordre n'existe pas à proprement parler dans le monde intelligible<sup>5</sup>, parce que l'ordre est toujours l'ordre d'un désordre ; or l'Intelligible, pur et sans mélange, se suffit à lui-même. Ceci nous permet de comprendre la remarque, au premier abord déconcertante, de Plutarque au début du chapitre 10. La preuve de l'exactitude de son interprétation, c'est que Platon ne dit jamais que le monde soit incréé, alors qu'il le dit de l'âme<sup>6</sup>. C'est dire

<sup>1</sup> Cf. *Timée* 30 A et 53 A.

<sup>2</sup> *Ibid.* 28 B.

<sup>3</sup> *Quaest. Plat.* II 2, 1001 BC.

<sup>4</sup> C'est déjà même trop dire : le chaos ne connaît pas de *position*.

<sup>5</sup> Si le néoplatonisme parle de *κόσμος νοητός* (cf. aussi PLUT., *De Is. et Os.* 54, 373 B), c'est que le mot *κόσμος* a le sens large qu'il avait chez Aristote et les premiers Académiciens. Dans le *De an. procr.*, au contraire, il a le sens le plus étroit.

<sup>6</sup> *De an. procr.* 10, 1017 BC.

que le parallélisme établi par Xénocrate et Crantor entre l'âme et le monde, tous deux créés « par hypothèse théorique », manque d'une justification solide. En effet le parallélisme n'existe qu'entre le corps du monde et l'âme du monde, tous deux issus de leurs homonymes précosmiques et constituant par leur union le monde. Le monde est dès lors avec l'âme dans un *rapport de tout à partie*.

Ame du monde ne signifie pas que l'âme est venue, comme principe psychique, s'unir à un monde (*κόσμος*) qui serait « son corps ». Car pour Plutarque, comme pour Platon, le cosmos implique déjà l'âme, puisqu'il est un être vivant <sup>1</sup>. Selon le schéma fabricant du *Timée* nous dirons que de l'union de l'âme et du corps résulte le *κόσμος*. C'est une façon de parler grossière, car il ne peut être que créé, puisqu'il est l'ordre, donc la création. Il serait insensé de parler d'un *κόσμος* précosmique, alors qu'il est permis de distinguer deux états de l'âme ou du corps. Le monde n'est pas identique au seul univers physique, à la matière corporelle de l'univers, parce que « l'âme et le corps font *solidairement* partie de la génération » <sup>2</sup>.

Dans le *De defectu oraculorum*, Plutarque discute longuement la question de la pluralité des mondes. Une infinité de mondes lui paraît exclue, mais il ne voit pas d'objection décisive à en admettre une pluralité, parce que la matière est naturellement portée à la division, mais pas à une division à l'infini <sup>3</sup>. Il s'arrête au nombre de cinq comme représentant des propriétés remarquables <sup>4</sup>. Il n'affirme cependant rien de certain et se réclame de la prudence des Académiciens. La retenue sceptique s'impose pour éviter « sur un terrain si glissant », les excès d'une conviction trop arrêtée, *τὸ ἀγαν τῆς πίστεως* <sup>5</sup>.

Si le *De animae procreatione* ne fait pas la moindre allusion à la pluralité des mondes, c'est d'abord que Platon ne parle que d'une âme du monde et que de toute évidence, il faudrait plusieurs âmes pour régir plusieurs mondes jouissant, tels plusieurs êtres vivants, d'une indépendance totale l'un à l'égard de l'autre. Or Plutarque, ne l'oublions pas, ne prétend qu'interpréter Platon, sans y ajouter d'opinions personnelles. Ensuite, cette question de la pluralité des mondes était sans doute secondaire pour Plutarque lui-même. S'il semble s'arrêter à cette hypothèse avec une évidente complaisance, c'est qu'il cède un instant à la tendance de multiplier les intermédiaires entre Dieu et l'homme.

La conception de Plutarque appelle les considérations suivantes : la question était de savoir si la genèse de l'âme était chronologique (*χρόνῳ*) ou logique (*λόγῳ*) <sup>6</sup>. L'Ancienne Académie répondait : la genèse est logique. Pour Xénocrate et Speusippe, du moins, les préoccupations

<sup>1</sup> *Quaest. Plat.* II 1, 1001 B : *μοῖρα πολλὴ ζωότητος*.

<sup>2</sup> ROMAN, *Platon*, p. 225.

<sup>3</sup> *De def. orac.* 37, 430 F sq.

<sup>4</sup> Il se réclame à juste titre de Platon lui-même, *Timée* 55 D.

<sup>5</sup> *De def. orac.* 37, 431 A.

<sup>6</sup> *De an. procr.* 3, 1013 A.

mathématiques avaient fait identifier la genèse de l'âme à celle du nombre ou de la figure géométrique<sup>1</sup>. L'expression *θεωρίας ἐνεκα*<sup>2</sup> prend dans ce cas tout son sens : en géométrie on construit les figures par une genèse toute fictive, en traçant d'abord une ligne, à laquelle on en ajoute successivement d'autres. De la sorte, la figure se trouve « engendrée ». La construction est en même temps une analyse et la démonstration s'appuie sur cette genèse fictive. Platon n'aurait donc fait qu'appliquer à l'âme ce procédé familier aux mathématiciens<sup>3</sup>. Ces préoccupations mathématiques étaient devenues étrangères à Plutarque ; c'est ce qui explique d'ailleurs toute son attitude. Les mathématiques qu'il a étudiées devaient, à en juger par ses œuvres, être plutôt une curiosité érudite qu'une discipline de pensée. Plutarque ne peut plus comprendre un Xénocrate, pas plus son âme-nombre que les mobiles profonds qui le font interpréter le *Timée* comme un mythe génétique.

Sa propre interprétation (la théorie des deux âmes successives et la vision cosmogonique des deux périodes de l'histoire du monde : chaos-cosmos) l'amène à considérer la genèse de l'âme et du monde comme chronologique ; dès l'instant où il conçoit l'essence divisible du mélange de l'âme comme une *âme* (désordonnée il est vrai, mais une âme tout de même), la genèse logique est impossible. Puisqu'il a existé une âme précosmique, le cosmos a donc eu un commencement, et un commencement dans le temps. La vision dramatique de l'histoire du monde, ce dualisme de l'ordre et du désordre, du bien et du mal, intégré dans l'édifice de la métaphysique platonicienne, postule le temps comme *contenant* de cette histoire.

Mais alors ? Plutarque peut-il affirmer qu'*avant* la genèse du monde, le temps n'existait pas<sup>4</sup>, sans voir que l'*avant* implique le temps<sup>5</sup> ? Le temps serait ainsi contenu dans le temps, puisqu'il ne saurait être question ici de l'éternité : celle-ci ne connaît ni l'avant ni l'après ; elle est une et n'est remplie que par un unique « maintenant »<sup>6</sup>. Une telle supposition laisse penser que Plutarque serait d'un aveuglement qu'il est difficile d'admettre : la pertinence dont ses explications font preuve d'ordinaire nous l'interdit. Il est vrai que Plutarque, dans le *De animae procreatione*, se contente d'expliquer la genèse du monde et de l'âme sans y ajouter les précisions qu'on attendrait<sup>7</sup> sur la relation de cette genèse avec le temps, tel qu'il le conçoit. Mais précisément au chapitre 4, il renvoie à l'un de ses ouvrages antérieurs : *Que selon Platon le monde est né*, où il faut penser que cette question trouvait sa solution. Notre traité,

<sup>1</sup> Voir p. 57 et 64 sq.

<sup>2</sup> 3, 1013 A ; 10, 1017 B. ARISTOTE, *Métaphysique N 4*, 1091 a 28, emploie la même expression *τῶν θεωρησῶν ἐνεκα* à propos de la *γένεσις* des nombres.

<sup>3</sup> Cf. FRUTIGER, *Mythes de Platon*, p. 208-209.

<sup>4</sup> *Quaest. Plat.* VIII 4, 1007 C ; cf. *De an. proer.* 5, 1014 B.

<sup>5</sup> Nous rejoignons ainsi l'objection de FRUTIGER (voir plus haut p. 93, n. 10). Cf. PROCLUS, in *Tim.* I p. 276, 31 sq. (Diehl) et C. BÄUMKER, *Problem der Materie*, p. 150.

<sup>6</sup> *De E apud Delphos* 20, 393 A.

<sup>7</sup> A moins qu'elles aient figuré dans la lacune du manuscrit 1017 C, ce qui est très peu probable.

en effet, n'aborde ce sujet que dans la mesure stricte où elle permet d'éclairer l'interprétation des essences constituantes de l'âme.

Je crois qu'on peut donner l'explication suivante de la pensée de Plutarque, sans encourir le reproche d'une reconstitution fantaisiste :

Le passage du chaos à l'ordre, dont parle Plutarque, n'est pas une création absolue, puisque le chaos porte en lui *tout l'essentiel* du cosmos actuel <sup>1</sup>, il lui manque simplement l'ordre. Le chaos, en effet, a la matière, il a le mouvement <sup>2</sup>, il a l'âme, et de plus une âme qui *connaît* déjà, puisqu'elle est une âme : elle possède le « mouvement d'opinion et d'imagination », cependant ses opinions ne sont pas « articulées », mais rêveuses et troublées : elle a même déjà une certaine relation purement fortuite avec le principe meilleur (l'Intelligence) <sup>3</sup>. Si, avant la création, le temps n'*existait* pas (puisque'il est le mouvement dans l'ordre), la *matière amorphe du temps* (le mouvement désordonné) *existait dans le chaos* <sup>4</sup>. Or le mouvement, même désordonné, suppose un embryon de succession : cette matière précosmique du temps devait donc comporter déjà les germes de ce qui plus tard devait produire l'ordonnance de l'avant et de l'après. Ce qui, à nos yeux, fait l'essentiel du temps, la succession, existait pour Plutarque en quelque sorte avant le temps. La succession serait une toile de fond où se profile l'histoire et du chaos et du cosmos. Le temps est pour un Grec avant tout le temps objectif mesuré, le temps qui mesure ou que mesurent les mouvements sidéraux <sup>5</sup>. C'est l'*ordre dans la succession* plus encore que l'ordre des successions.

Pour Platon, la réalité du chaos et du désordre ne s'inscrit pas dans le temps et n'est pas historique. La souplesse de ses mythes génétiques empêche cette sorte de « matérialisation » du chaos. Il reste avant tout le règne de l'indistinction *logique*. Le problème d'un temps qui précéderait la naissance du temps et du monde ne se pose donc pas, nous l'avons vu, au même titre que chez Plutarque.

\* \* \*

Tous les Platoniciens de l'Antiquité ont cherché à résoudre ce problème de la création dans le temps (qui annonce les grands débats des philosophes chrétiens sur les rapports de la création avec la nature de Dieu). Il leur était posé de façon très nette par le dogme aristotélicien de l'éternité du monde <sup>6</sup>. Comme le « platonisme moyen » est issu direc-

<sup>1</sup> Point de départ chez PLATON, *Timée* 53 B : *ἕχνη ἔχοντα ἀβρῶν ἄλλα*.

<sup>2</sup> *De an. procr.* 5, 1014 B *τὸ κινητικὸν ἔχονσα* ; *Quaest. Plat.* VIII 4, 1007 C.

<sup>3</sup> *De an. procr.* 23, 1024 AB.

<sup>4</sup> *Quaest. Plat.* VIII 4, 1007 C.

<sup>5</sup> Cf. *ἔργανα χρόνου*, *Timée* 42 D, 41 E, 38 C.

<sup>6</sup> Cf. MARTIN, *Études sur le Timée*, t. II, p. 190-205. — Le même problème se posait au stoïcisme : certains Stoïciens (Boëthus de Sidon et Panétius) ont abandonné le dogme de l'*ἔκπρωσις* sous l'influence d'Aristote. Cf. SCHMEKEL, *Philosophie der mittleren Stoa*, p. 308.

tement des tentatives faites pour concilier Aristote et Platon<sup>1</sup>, on comprend qu'il ait cherché, par des efforts d'exégèse méritoires, des compromis ou des solutions nouvelles. La pauvreté des renseignements précis sur cette période rend difficile une appréciation nuancée. Il semble cependant que la tendance combattue par Plutarque et qui remonte à l'Ancienne Académie, soit prédominante :

*Eudore* d'Alexandrie (vers 25 av. J.-C.)<sup>2</sup>, *Taurus*, maître d'Aulu-Gelle<sup>3</sup>, et dans une certaine mesure *Sévère*<sup>4</sup>, repoussent l'idée d'un commencement du monde et le considèrent comme éternel.

Seul *Atticus* (seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.), dont Proclus signale souvent la parenté de vues avec Plutarque, partage sur ce point aussi ses idées. Dans le platonisme moyen, il représente d'ailleurs la réaction contre l'éclectisme de l'Académie et contre l'influence péripatéticienne<sup>5</sup>.

Quant à *Albinus*, élève de Gaius (première moitié du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.), il hésite. Tantôt il interprète Platon comme Plutarque et *Atticus*<sup>6</sup>, tantôt il semble admettre l'éternité du monde<sup>7</sup>.

---

## CHAPITRE II

### Le Devenir.

*ἐν γενέσει θεὸς ὁ κόσμος.*  
*Quaest. Plat. VIII.*

Le devenir et la matière ne sont pas étudiés pour eux-mêmes par Plutarque, mais il est indirectement question d'eux, à propos de tout. Quelques thèmes fondamentaux se dégagent que nous allons brièvement signaler :

L'opposition héraclitéenne et platonicienne d'un monde où tout est stable, où tout est un, bref où tout est, et d'un monde de mouvement et de changement<sup>8</sup>, de flux perpétuel, de devenir, où les « réalités »

<sup>1</sup> Par Antiochus d'Ascalon, maître de Cicéron, par exemple, qui semble avoir été un des représentants les plus influents de cette tendance. Voir W. THEILER, *Vorbercitung des Neuplatonismus*, et ÜBERWEG-PRÄCHTER, *op. cit.*, p. 470.

<sup>2</sup> *De an. procr.* 3, 1013 B.

<sup>3</sup> ÜBERWEG-PRÄCHTER, *op. cit.*, p. 546.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 553.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 548-549.

<sup>6</sup> *Didasc.* 12, p. 167, 5 sq. ; ÜBERWEG-PRÄCHTER, *op. cit.*, p. 541-545.

<sup>7</sup> *Didasc.* 14, p. 169, 26 sq.

<sup>8</sup> Noter que dans le langage philosophique grec *κίνησις* signifie à la fois mouvement et changement.

se succèdent ou se transforment intérieurement, nous la retrouvons chez Plutarque comme chez tout Platonicien<sup>1</sup>. Ce monde du devenir se situe dans l'espace dans la région sublunaire ; c'est notre monde, c'est l'ici-bas<sup>2</sup>. Le monde de l'être, c'est ce *τόπος ὑπερουράνιος*<sup>3</sup>, ce là-bas<sup>4</sup> vers lequel nous tendons comme vers notre véritable patrie : nous en sommes exilés et nous devons vivre dans notre monde imparfait.

Tous ces thèmes pythagoriciens, platoniciens et héraclitéens sont donc présents chez Plutarque, dans ses mythes aussi bien que dans ses traités philosophiques. Il serait inutile d'en relever les traces et de s'étendre plus longuement sur ce sujet. C'est la toile de fond sur laquelle viendront se dessiner des conceptions plus particulières de la *γένεσις*. La pensée grecque, dominée par la hantise de l'écoulement universel, est une longue recherche de l'être véritable, d'un quelque chose qui persiste malgré ce flux et à quoi la pensée puisse s'accrocher comme à la réalité. Mais si le monde du devenir n'est pas la réalité véritable, puisqu'il n'a pas cette permanence, il n'est pourtant pas irréel, il n'est pas un non-être. On peut y reconnaître l'image imparfaite de la permanence et de l'être, ou tout au moins une tendance vers l'être et vers un ordre, imparfait lui aussi, image de l'ordre véritable. Le monde du devenir, le seul où nous vivions (réservé le cas où il serait possible à des êtres divins d'entrer en contact momentané avec l'autre monde par l'extase), *n'est pas l'être, mais il participe à lui*. Pour cette raison le monde du devenir ne porte pas en lui-même la cause qui peut en rendre compte. Il y a deux sortes de causes à tout devenir : la cause finale, ce principe supérieur et divin, et la cause nécessaire et physique<sup>5</sup>. Rendre compte du devenir, c'est expliquer *la relation* qui l'unit au monde de l'être. Le monde du devenir est un monde de relation.

Que signifie : une chose devient ? Plutarque définit le devenir de façon tout à fait générale : *l'introduction de l'ordre dans la dissemblance*<sup>6</sup>, *l'action ordonnatrice de Dieu sur un donné sans proportion ni mesure*<sup>7</sup>. Devenir, ce n'est pas passer du non-être absolu à l'être absolu (car on ne peut pas devenir l'être, on *l'est*), mais du désordre à l'ordre<sup>8</sup>. Plutarque se place dans l'atmosphère des vieilles cosmogonies. L'ordre implique une lutte contre le désordre : il ne s'établit pas d'emblée. Comme le *Timée*, la cosmologie de Plutarque apparaît comme une transposition des cosmogonies antiques<sup>9</sup>. Ce passage du désordre à l'ordre représente la participation progressive à l'idée et à l'être per-

<sup>1</sup> Surtout dans *De E apud Delphos* 18-21, 392 A-394 C, et *Adv. Colot.* 13, 1114 C-F (à propos de Parménide).

<sup>2</sup> *ἐνταῦθα*, *De an. procr.* 24, 1024 C ; *τὰ περὶ γαῖα*, *ibid.*, 32, 1029 D, etc.

<sup>3</sup> ΠΛΑΤΩΝ, *Phèdre* 247 C.

<sup>4</sup> Cf. *De an. procr.* 24, 1024 C : *ἐκεῖθεν*.

<sup>5</sup> *De def. orac.* 47, 435 F sq., surtout 436 D : *δύο πάσης γενέσεως αἰτίας ἐχούσης*.

Cf. ΠΛΑΤΩΝ, *Phédon* 97 D sq., *Timée* 68 E sq., etc.

<sup>6</sup> *De an. procr.* 26, 1025 F : *ἐν διαφορᾷ τάξις*.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 9, 1016 EF, où Plutarque se réfère à ΠΛΑΤΩΝ, *Timée* 53 AB.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 5, 1014 B.

<sup>9</sup> RIVAUD, *Problème du Devenir*, p. 276 et 283.

manent. Elle se réalise sous l'action d'une cause <sup>1</sup>, qui ne peut être que cette cause supérieure et divine dont il vient d'être question. Pour la mythologie fabricatrice du *Timée* (qui est devenue chez Plutarque la théologie du Dieu créateur), le dieu-démiurge personnifie cette cause par une sorte de dédoublement de l'Idée : le démiurge, l'Idée en action, travaille selon le modèle de l'Idée-paradigme. Le devenir est donc *une relation qui s'établit entre deux termes* et qui peut apparaître sous deux aspects bien distincts qu'il nous faut maintenant préciser.

### 1. LE DEVENIR SELON LE SCHEMA ARISTOTELICIEN MATIERE-FORME.

Si le devenir est un passage du désordre à l'ordre, le principe ordonnateur jouera, à l'égard de ce qu'il ordonne, le rôle que joue, chez Aristote, la forme par rapport à la matière. Ce schéma était si commode et s'appliquait si facilement en l'occurrence que Plutarque en fait large usage. Il était devenu le bien commun de tous les philosophes. Ce que Platon appelait mélange devient l'exact synonyme d'« information » d'une matière <sup>2</sup>.

La *γένεσις* se présente comme le troisième terme de la triade aristotélicienne : *εἶδος, ὄλη, τὸ ἐξ ἀμοφοῖν* <sup>3</sup>. Cette triade trouvait déjà son point de départ chez Platon qui, à propos du réceptacle, proposait la comparaison *père, mère, enfant* <sup>4</sup>. Plutarque ne se fait pas faute de combiner ces deux triades <sup>5</sup> et d'en tirer des analogies remarquables dans l'interprétation du mythe d'Osiris :

	<i>Timée</i> 50 D	<i>Timée</i> 52 D		<i>Banquet</i>
<i>εἶδος, μορφή, ἀρχή</i>	<i>ἄρρη, πατήρ</i>	<i>ὄν, νοητόν</i>	Osiris	Poros
<i>ὄλη, ὑποκειμενον, ὑποδοχή</i>	<i>θήλεια, μητήρ</i>	<i>χώρα, ὄλη corporelle</i>	Isis	Pénia
<i>τὸ ἐξ ἀμοφοῖν, ἀποτέλεσμα</i>	<i>ἐκγονος</i>	<i>γένεσις, κόσμος</i>	Horus	Eros

En appliquant le même schéma à l'âme du monde, nous avons les trois termes : Intelligence, âme précosmique et âme du monde. L'âme précosmique joue donc le rôle de matière par rapport à l'Intelligence.

On pourrait dire que c'est une *genèse selon la verticale* : un principe supérieur entre en contact avec un principe inférieur qu'il informe ; cela, à tous les degrés chez Aristote, chaque degré étant la forme du degré inférieur et la matière du degré supérieur. Plutarque n'use de ce schéma matière-forme que pour exprimer mieux la sorte de genèse qu'il envisage : à aucun moment il ne systématise la chose à la façon d'Aristote et n'arrive à la conception d'une échelle des êtres allant de la matière qui n'est que matière à la forme qui est pure forme <sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Timée* 28 A.

<sup>2</sup> C'est particulièrement clair dans le *De def. orac.* 47, 436 A.

<sup>3</sup> *De an. procr.* 3, 1013 C ; 21, 1022 E ; *De Is. et Os.* 56, 373 F. Cf. ARISTOTE, *De anima* B 1, 412 a 7 sq. et déjà PLATON, *Philèbe* 23 CD.

<sup>4</sup> *Timée* 50 D. Voir aussi p. 115.

<sup>5</sup> *De Is. et Os.* 56-57, 373 E-374 E.

<sup>6</sup> Voir le chapitre sur la Matière.

## 2. LE DEVENIR PAR L'INTERMÉDIAIRE D'UN TROISIÈME TERME.

À côté de ce devenir selon la verticale, on peut parler d'un devenir selon l'horizontale. Deux essences contraires ne peuvent participer directement l'une à l'autre pour engendrer quelque chose, car, comme disait déjà Aristote<sup>1</sup>, ἀπαθῆ τὰ ἐναντία ἐπ' ἀλλήλων.

Nous avons déjà parlé de la participation du Même et de l'Autre, qui exige un troisième terme<sup>2</sup> pour être « féconde ». Cette conception est en rapport étroit avec la théorie des proportions mathématiques. Il serait superflu d'y revenir ici. Deux points seuls sont à relever. Nous vérifions ici que le devenir est essentiellement relation. Le troisième ou moyen terme, en établissant une relation, permet la genèse d'une réalité nouvelle. D'autre part, la genèse qui en résulte est avant tout logique : elle est comparable à celle qu'envisageaient Xénocrate et Crantor pour l'âme et le monde. Et cela a de quoi nous étonner. Dans les explications concernant la fonction épistémologique de l'âme du monde, concernant aussi le Même et l'Autre, Plutarque est bien obligé de considérer le mélange de l'âme comme une explication de structure et non comme une genèse dans le temps. Il en vient donc à se placer au point de vue même qu'il critiquait au début. En effet, Xénocrate, qui expliquait le mélange de l'âme comme la genèse du nombre, et Crantor, qui l'interprétait uniquement au point de vue épistémologique, cherchaient tous deux à expliquer simplement le concours (σύνωδος) de facultés ou de principes différents dans la connaissance ou dans la structure d'une figure mathématique. Plutarque fait exactement la même chose dans le cas qui nous occupe. Preuve de plus que chez lui toute la critique de Xénocrate et de Crantor, au sujet de la création dans le temps, n'est qu'une conséquence de la vision cosmogonique des deux périodes du monde. Elle n'exclut pas, sur un autre plan, une conception du devenir purement logique.

## 3. LE DEVENIR PRÉCOSMIQUE.

Le devenir est relation. Cette affirmation signifie pour nous jusqu'à présent : le devenir coïncide avec la création du monde, avec l'introduction de l'ordre dans le désordre. Le chaos ne connaît pas le *devenir*, parce qu'en lui, il n'existe aucune relation.

Il semble pourtant bien qu'il faille corriger encore cette affirmation et dire : *le devenir existe avant le monde*. Le *Timée* distingue trois réalités antérieures à la genèse du monde : l'être, le lieu et le devenir (γένεσις)<sup>3</sup>. C'est la conclusion d'un long exposé qui veut montrer qu'outre le modèle intelligible et la copie visible qu'il crée<sup>4</sup>, il est nécessaire d'admettre

<sup>1</sup> *Métaphysique* A 10, 1075 a 30. Cf. *De an. procr.* 26, 1025 F.

<sup>2</sup> Voir p. 79.

<sup>3</sup> *Timée* 52 D.

<sup>4</sup> *Timée* 48 E sq.

un réceptacle de tout ce qui devient. Le lieu est forcément le lieu de quelque chose, donc du devenir. En qualifiant ces trois réalités de précosmiques, Platon voulait sans doute seulement montrer qu'elles étaient les conditions logiques de toute genèse cosmique. Il ne pensait pas à une existence temporelle du devenir, avant la création du monde et du temps.

Plutarque cite ce passage du *Timée*<sup>1</sup> pour appuyer ce qu'il dit du *δοξαστικόν* et de son rôle intermédiaire entre la matière et les Intelligibles. Il venait de dire qu'il existe déjà dans le chaos une participation au *νοῦς*, mais purement accidentelle. Il le confirme en identifiant la *γένεσις* précosmique, dont parle Platon, avec l'essence divisible, autrement dit avec le *δοξαστικόν* : c'est « cette essence en mutations et en mouvements », intermédiaire entre ce qui imprime la forme et ce qui la reçoit ; elle distribue ici-bas les copies de l'Au delà. Plutarque dit bien : « avant que le monde soit encore né »<sup>2</sup>. Il réaffirme ainsi qu'une relation entre l'Intelligible et la matière existe déjà dans le chaos. Le devenir est un mouvement<sup>3</sup>, il faut donc le rapporter à l'essence du mouvement, à l'âme. L'âme du monde est le moteur du devenir cosmique ; *l'âme primitive* (ou *δοξαστικόν*) sera donc le moteur et la source du devenir chaotique. Plutarque ne le formule pas nettement, mais cela ressort directement de tous les développements qu'il fait.

Encore une fois, *tout existe déjà dans le chaos* : il y a déjà la relation entre l'imprimant et l'imprimé, et l'âme remplit déjà son office d'intermédiaire. Le désordre du chaos ne provient donc pas seulement d'une absence de *νοῦς* : celui-ci est présent et il agit ; mais l'exécutant, l'âme, est désordonné, il fausse et compromet cette action. L'intervention de Dieu sera nécessaire pour rendre cette âme plus apte à une tâche intelligente.

Mais qu'est ce devenir précosmique ? Ce n'est pas une mise en ordre, ce n'est donc pas une création. Rien ne naît ni ne devient dans le chaos, ou, en tous cas, il n'y a que des naissances accidentelles, qui sont de simples fulgurations passagères de l'intelligence, car rien ne peut subsister que l'intelligence et l'ordre ne soutiennent et ne maintiennent dans l'existence. Tout se perd dans une agitation inutile et dans un désordre improductif. *Mais la relation fondamentale de tout devenir existe*. Même pour le devenir, comme pour toute autre chose, son essence est là, elle n'attend que l'ordre.

Le *devenir en général*, nous ne le définirons donc plus par l'ordre et la création, mais par la simple relation : le devenir est la relation (or-

<sup>1</sup> *De an. procr.* 24, 1024 B sq.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1024 C : τοῦ κόσμου μήπω γεγονότος.

<sup>3</sup> Le schéma que dresse HELMER, *Zu Plutarchs...*, p. 30, est assez suggestif (la *γένεσις* de Platon comprendrait la matière et le mouvement ; Plutarque rattachant la matière à la *χώρα*, la *γένεσις* n'était dès lors plus que le mouvement, donc l'âme primitive). Cependant je doute qu'il soit exact : il y a quelque artifice à interpréter ainsi la *γένεσις* chez Platon. De plus il laisse croire à tort que Plutarque identifie *γένεσις* et *μεριστή* uniquement parce qu'il avait préalablement identifié la *χώρα* et la matière. — Voir aussi plus loin le chapitre sur la Matière.

donnée ou désordonnée) de l'Être avec la Matière ; le lieu de cette relation est l'âme. Il reste toutefois qu'un *devenir particulier* (d'une chose ou d'un être particulier) ne se réalise que par l'ordre, selon un ordre et dans un ordre.

Plutarque apparaît ainsi presque dépassé lui-même par le déroulement des conséquences que sa doctrine portait en elle : il ne les a pas tirées toutes. On dirait qu'un obscur instinct l'avertissait qu'en le faisant, il se serait vu plus loin de Platon que sa ferveur de disciple ne le lui faisait croire.

---

### CHAPITRE III

#### La Matière.

##### 1. LA NOTION DE MATIÈRE RESTE FLOTTANTE ET VARIABLE CHEZ PLUTARQUE.

A première vue, Plutarque semble avoir eu diverses conceptions de la matière, qu'il n'aurait même pas cherché à accorder. Le *De animae procreatione* nous parle d'une matière sans qualité, d'une passivité absolue, qui ne peut être cause de rien. Le *De Iside et Osiride* voit dans la matière un élément réceptif, mais non dépourvu de caractères bien déterminés (le désir de Dieu, par exemple). Ces deux traités repoussent l'identification de la matière et de la source du mal, mais une phrase du *De defectu oraculorum* laisse croire que la matière, qui est privation, a un pouvoir destructeur : « elle repousse souvent et défait ce qu'a produit la cause meilleure »<sup>1</sup>. Elle serait donc ici la cause du mal.

En face de ces contradictions, dirons-nous que Plutarque se laisse influencer, à chaque nouveau sujet traité, par les sources dont il fait usage, sans qu'il se préoccupe d'avoir une théorie cohérente de la matière ? Ou bien l'une de ces trois conceptions est-elle seule la sienne propre ? Il faudrait dans ce cas qu'une critique interne des autres traités prouve que Plutarque y expose des théories qu'il n'admet pas lui-même. Ou bien enfin, les contradictions ne sont-elles qu'apparentes et une critique plus poussée pourrait-elle les ramener à divers aspects d'une seule conception ?

C'est un problème délicat que Bäumker n'a pas résolu dans son bref chapitre consacré aux théories de la matière du « platonisme moyen »<sup>2</sup>. Pour lui le fond de la pensée de Plutarque est fidèle au *Timée*, mais il aurait fait quelques « concessions » au stoïcisme et aurait aussi « couvert

<sup>1</sup> 9, 414 D.

<sup>2</sup> *Problem der Materie*, p. 371-380.

du voile mystérieux d'une mythologie exotique » des idées qui viennent d'Aristote.

Il n'y a certainement pas une théorie de la matière systématique et cohérente chez Plutarque. Mais cela n'est pas dû, je crois, à l'éclectisme vague qu'on attribue trop facilement au philosophe de Chéronée. J'aimerais montrer que ce flottement provient des problèmes que les théories des diverses écoles rivales posaient aux Platoniciens de cette époque et dont ils étaient forcés de tenir compte. L'aristotélisme, en fixant définitivement une certaine vue sur la matière, avait rendu dès lors impossible l'acceptation pure et simple des théories du *Timée*. Tout Platonicien abordait le *Timée* avec une infidélité dont il était en général inconscient et qui compliquait l'interprétation. D'autre part, l'origine du mal donnait lieu à des débats passionnés. Les religions alexandrines et les préoccupations morales de l'époque forçaient indirectement la philosophie à accorder à cette question une place centrale. Et devant l'impossibilité de voir en Dieu la source du mal du monde, on en rejetait volontiers la responsabilité sur la matière. Cela engageait les Platoniciens dans des difficultés très grandes, dont ils ne sont pas toujours sortis ou dont ils sont sortis, comme Plotin<sup>1</sup>, au prix de ruptures et d'innovations qu'un Plutarque n'aurait pas eu la possibilité ou le courage de faire.

Plutarque se trouvait en présence de trois réponses données au problème de la matière :

1) Platon n'avait pas encore élaboré le concept de matière, mais sa théorie difficile de la *χώρα* avait du moins abouti à ceci : il existe une réalité (qui n'est qu'une demi-réalité)<sup>2</sup> dépourvue de toute forme et de toute qualification et qui reçoit des empreintes. Elle est un réceptacle de tout ce qui devient. Matière immatérielle, elle est, semble-t-il, plus proche du concept d'étendue<sup>3</sup> (le « ce dans quoi » absolu) que de la notion de matière (le « ce de quoi » absolu).

2. Pour Aristote la matière première, pure « puissance » indéterminée, est, elle aussi, immatérielle ; mais, dans la relation entre la forme et la matière inséparable de cette forme, la matière (être en puissance) est indéterminée seulement par rapport à la forme (qui la réalise en acte) : l'airain est indéterminé par rapport à la statue qu'il servira à façonner, mais, en tant qu'airain, il possède certaines qualités déterminées. La *ύλη* aristotélicienne n'est donc pas forcément « une essence invisible et amorphe »<sup>4</sup> comme le réceptacle du *Timée*, puisqu'il y a matière à tous les degrés et que « tout est matière »<sup>5</sup>. Tout être est matière par rapport à l'être supérieur à lui et forme par rapport à l'inférieur ; seul l'Être suprême est pure forme<sup>6</sup>. De plus, la matière désire la forme qui la fera passer de la puissance à l'acte.

<sup>1</sup> *Ennéades* III 6, 6 sq. ; II 4, 6 sq.

<sup>2</sup> *Timée* 49 A, 52 B.

<sup>3</sup> On a signalé sa parenté avec l'étendue cartésienne.

<sup>4</sup> *Timée* 51 A.

<sup>5</sup> *Métaphysique* A 3, 1070 a 20 : *παντα γαρ ύλη ἐστὶ*.

<sup>6</sup> *Ibid.*, H 6, 1045 b 18 : *ἡ ἐσχάτη ύλη καὶ ἡ μορφή ταῦτό καὶ ἐν*.

3. Pour les Stoïciens, tout est corps, mais ils distinguent un principe agent (*τὸ ποιῶν*), qui est le *λόγος* divin, et un principe patient (*τὸ πάσχον*), qui est la substance sans qualité ou matière (*ἡ ἀποιος οὐσία, ἡ ὕλη*)<sup>1</sup>. Ce dualisme (cause-matière) est assez proche d'Aristote, mais l'absence totale de qualité rapproche la matière stoïcienne de la *χώρα* du *Timée*.

Quelle est la position de Plutarque en face de ces trois conceptions ? Elles s'entrecroisent toutes trois dans sa pensée, parce qu'il a opéré des identifications qui les confondaient l'une avec l'autre. Plutarque n'a pu se décider entre une matière absolument sans qualité et une matière corporelle informe, mais déterminée dans une certaine mesure (en tant que corps visible, étendu et résistant). Il faut en chercher la raison d'une part dans l'identification de la *χώρα* indéterminée de Platon avec la *ὕλη* (simple puissance que la forme fait passer à l'acte) d'Aristote, et d'autre part dans la conception d'un chaos précosmique.

Cette notion de chaos, c'est un point essentiel à noter, transformait la notion de matière. La *χώρα* et la *ὕλη* avaient par rapport à l'Idée ou à la forme une *antériorité logique* ; elles étaient la condition matérielle de l'existence d'une réalité quelconque. Mais le chaos implique une *antériorité chronologique* que nous avons signalée plus haut. Il y a donc une matière cosmique et une matière précosmique. Cette dernière ne peut être que corporelle, puisque la première l'est aussi ; les corps ou la matière du monde ordonné sont le résultat de la mise en forme ou en ordre de la matière corporelle du chaos : car Dieu, en créant le monde, n'a pas créé le corps à partir de l'incorporel<sup>2</sup>. Or le *Timée* parlait précisément d'une masse précosmique visible<sup>3</sup>, donc corporelle<sup>4</sup>. La matière devenait ainsi identique au corps<sup>5</sup>. Plutarque faisait donc les identifications suivantes :

*χώρα* platonicienne = *ὕλη* aristotélicienne = *σῶμα* précosmique  
(sans qualités et sans forme, incorporelle) (informe, mais pourvu de certaines qualités corporelles)

L'idée qui dominera la notion de matière chez Plutarque sera son *absence de forme* : *ἄμορφος*<sup>6</sup>, c'est-à-dire simplement le désordre et le manque de mesure et de limite qui caractérisent le chaos. Au cœur même de cette notion de matière, il y avait déjà conflit entre son absence totale de qualité et les qualités de grandeur, de résistance et de tangibilité qui sont les déterminations inhérentes à la matière corporelle<sup>7</sup>. Le

<sup>1</sup> *Stoicorum Veterum Fragmenta* II n° 300.

<sup>2</sup> *De an. procr.* 5, 1014 C.

<sup>3</sup> 30 A.

<sup>4</sup> Cf. 31 B.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 9, 1017 A *σώματος καὶ ὕλης* ; 21, 1023 A *τιθήνη* = *σῶμα* ; 5, 1014 D.

<sup>6</sup> *De an. procr.* 5, 1014 B ; cf. 6, 1014 E *μορφῆς ... ἐνδεῶς εἶχεν* ; 1014 F *ἄμορφον καὶ ἀσχημάτιστον* ; *Quaest. Plat.* IV 1003 A ; II 2, 1001 B, etc.

<sup>7</sup> *De an. procr.* 5, 1014 C ; 6, 1014 E.

concept de matière chez Plutarque flottera donc entre une non-qualification totale et une corporéité informe.

De plus le schéma aristotélicien matière-forme ou substrat-forme était valable pour Aristote à tous les degrés de la hiérarchie des êtres. De même pour Plutarque : nous avons vu que l'essence issue du mélange de l'Indivisible et du Divisible était la matière ou le réceptacle du Même et de l'Autre<sup>1</sup>. L'essence Divisible ou âme précosmique est de même la « matière » de l'âme du monde<sup>2</sup>. Par conséquent la matière précosmique sera à son tour « matière » (ou substrat) de la matière cosmique. Dès lors le terme de *ἕλη* peut, suivant les passages où Plutarque l'emploie, avoir des sens différents. Cela n'est pas sans apporter une certaine confusion. Aussi n'est-il pas étonnant que Plutarque lui-même ne parvienne pas à une conception très cohérente de la matière, dans le *De animae procreatione* tout au moins. Mais il me semble avoir montré quelles sont les raisons profondes (disons même les fatalités internes de sa pensée) qui l'empêchaient d'en avoir une.

Voyons maintenant d'un peu plus près ce que Plutarque dit de la matière et du mal, aux chapitres 6 et 7 du *De animae procreatione*, quand il confronte ses idées avec les théories stoïciennes. N'oublions pas d'une part que son but est de prouver que Platon distinguait deux âmes, et d'autre part qu'il va se servir de la théorie stoïcienne comme d'un repoussoir commode pour mieux faire comprendre sa pensée. Il semblera donc adopter provisoirement le point de vue stoïcien, pour montrer de l'intérieur l'absurdité de ses conséquences (le mal n'a pas de cause, il est un résultat sans cause). Il l'adoptera d'autant plus facilement que la matière stoïcienne pouvait paraître équivalente à celle de Platon. Or, chose curieuse, Plutarque oublie, semble-t-il, dans le feu de sa réfutation, sa propre conception de la matière qui était apparue déjà dès le début du traité dans des allusions isolées. Aussi ne devons-nous pas chercher la véritable pensée de Plutarque dans ces chapitres 6 et 7, parce que toute l'argumentation se fonde sur la théorie stoïcienne qu'il cherche à ruiner.

Plutarque dit ceci :

L'essence divisible ou âme précosmique est équivalente chez Platon à la nécessité et à l'illimité que certains philosophes rattachent à tort à la matière. Or Platon dit expressément que la matière est sans forme, sans figure, sans qualité et sans puissance propres. Plutarque reprend, en la déformant, la fameuse comparaison du *Timée* (les huiles et les parfumeurs). Puis il caractérise la matière de la même façon, mais en termes stoïciens : *τὸ ἀποιον καὶ ἀργὸν ἐξ αὐτοῦ καὶ ἀρρηπές*<sup>3</sup>. Le mythe du *Politique* parle d'une nécessité précosmique, force de désordre ;

<sup>1</sup> *Ibid.*, 26, 1025 F.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 21, 1022 E et F.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 6, 1015 A. Ces qualificatifs étaient stoïciens : cf. PLUT., *De Stoicorum repugnantibus* 43, 1054 A ; *ἀργὸν* « inerte » équivaut à *πάσυχον* « passif ». *De Is. et Os.* 58, 374 E : Plutarque repousse cette conception de la matière. Voir plus loin p. 114.  
— Sur la relation de la matière et de la qualité, cf. *De comm. notit.* 50, 1085 E — fin.

ce ne peut être ni Dieu ni la matière, pas plus chez les Stoïciens que chez Platon. Les Stoïciens diront que le mal vient du néant et n'a pas de cause, parce qu'ils n'ont pas voulu admettre, comme Platon, un troisième principe intermédiaire : l'âme précosmique. Le mal vient, pour Platon, de la dissemblance (*ἀνομοιότης*), mais la matière, qui est « inqualifiée et indifférenciée », ne connaît pas de dissemblance <sup>1</sup>.

Enfin Plutarque ajoute une remarque significative, qui nous prouve bien qu'il ne partageait pas entièrement la conception stoïcienne de la matière sur laquelle son argumentation se fondait dès 1015 A : « Dieu n'a pas réveillé une matière inerte, mais il a arrêté le trouble que lui apportait le cause inintelligente » <sup>2</sup>. Plutarque n'admet donc pas, comme les Stoïciens, que la matière du chaos ait été inerte et totalement passive : elle était, au contraire, en mouvement. Il ajoute même clairement que Dieu a seulement supprimé son désordre et lui a apporté l'harmonie. Il pouvait trouver l'indication de ce mouvement de la matière précosmique déjà dans le *Timée* <sup>3</sup> : la « nourrice » du devenir est emplie de forces sans équilibre et sans uniformité, qui la secouent. A son tour elle leur rend ces secousses : d'où une sorte de tourbillon (*δίνη*) à la façon de Démocrite ; Platon affirmait, d'autre part, que la masse de l'Univers, dans le chaos, se mouvait sans harmonie et sans ordre <sup>4</sup>.

Mais tout ce qui est mû suppose un moteur différent de lui <sup>5</sup>. Ce moteur, c'est l'âme du chaos, puisque l'âme est source du mouvement. Plutarque garde profondément ancrée l'idée que la matière ne peut être une force active, une cause. Pour lui comme pour Aristote, la forme, et non la matière, fait d'une chose ce qu'elle est, car un substrat ne peut être actif. Toutefois Plutarque se heurte à une difficulté qui est à la source, je crois, de son embarras à propos de la matière. Il a été forcé, nous l'avons vu, de concevoir une matière chronologiquement antérieure à la matière cosmique, et non pas logiquement, comme Platon et surtout Aristote. Mais cette matière précosmique a tous les caractères de la matière corporelle du monde, sauf l'ordre, la forme et la mesure. Le problème de la matière reste entier et non résolu. Il n'est, semble-t-il, que renvoyé à un stade, *logique cette fois*, qui précède le chaos, où il sera possible à Plutarque de rejoindre réellement la conception platonicienne d'une manière absolument indéterminée.

Encore une fois, je m'efforce ici de retrouver les problèmes qui se posaient à Plutarque. Or, il semble bien que, sur ce point, il ne soit jamais parvenu à concevoir clairement les conséquences de sa théorie de la matière. Le schéma que voici permettra de les dégager et donnera une idée des trois stades de la matière :

<sup>1</sup> *De an. procr.* 7, 1015 D.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 7, 1015 E.

<sup>3</sup> 52 E sq. ; cf. 50 C : *κινούμενον*.

<sup>4</sup> 30 A.

<sup>5</sup> *Timée* 57 E.

1) PASSAGE LOGIQUE DE LA MATIÈRE SANS QUALITÉ A LA MATIÈRE CORPORELLE DU CHAOS (pas de *γένεσις* réelle).

<p>1<sup>re</sup> matière (incorporelle, indéterminée et passive, d'existence purement logique)</p>	+	âme précosmique	=	<p>2<sup>e</sup> matière (précosmique et en mouvement désordonné : masse corporelle informe)</p>
---	---	-----------------	---	--

2) PASSAGE CHRONOLOGIQUE DE LA MATIÈRE DU CHAOS AU CORPS DU COSMOS (*γένεσις* réelle).

<p>2<sup>e</sup> matière</p>	+	âme du monde	=	<p>3<sup>e</sup> matière (corporelle, formée : les éléments, les corps, etc.)</p>
------------------------------	---	--------------	---	---

Plutarque me semble avoir constamment confondu le corps du chaos avec la matière indéterminée. Toutes les déterminations négatives de la matière se recouvraient pour lui, alors que, par exemple, « informe » (*ἄμορφος*) ne devait s'appliquer qu'au deuxième stade, et « sans qualité » (*ἄποιος*) au premier. C'est pourquoi Plutarque paraît lui-même identifier complètement les qualifications stoïciennes de la matière avec celles de Platon (1014 F, 1015 A) et, peu après, repousser le point de vue stoïcien (1015 E).

Il faut reconnaître que l'intervention de ce nouveau facteur : un chaos réel, rendait très délicate et subtile la question de la matière. Or Plutarque avait imaginé sa théorie du chaos et des deux âmes pour mieux défendre le platonisme et la religion contre les matérialistes et les athées : il n'a pas cherché à élucider le concept de la matière qui devait y correspondre : cela l'intéressait moins. De plus, il n'avait sans doute pas remarqué qu'en s'opposant aux Platoniciens sur un point particulier (l'interprétation du *Timée* 35 A), il était conduit à s'opposer à eux sur la question de la matière aussi. Il a cru pouvoir en rester à la conception plus ou moins courante ; en fait elle se trouvait ruinée, ou en tous cas transformée, par les nécessités internes de sa nouvelle interprétation.

\* \* \*

Ce qui vient d'être dit me permet d'être bref sur la conception de la matière que Plutarque expose dans le *De Iside et Osiride*. Par un effort de syncrétisme, il cherche à retrouver, dans le mythe des divinités égyptiennes, une simple transposition de la métaphysique platonicienne. *Osiris* représente l'Être intelligible et le Bien ; il est « le Maître et Seigneur de toutes les perfections »<sup>1</sup> ; c'est encore lui qui est l'Intelligence et la raison dans l'âme, et l'ordre établi dans le monde. *Typhon*, qui lutte contre lui, correspond à l'âme mauvaise des *Lois*, principe du Mal dans l'âme et le corps<sup>2</sup>. *Isis* est la matière<sup>3</sup>, le principe féminin de la

<sup>1</sup> 49, 371 A.

<sup>2</sup> 49, 371 B.

<sup>3</sup> 53, 372 E-F.

nature, réceptacle et nourrice de toute genèse. Elle prend toutes les formes que le *logos* lui impose <sup>1</sup>. Bien qu'elle soit une matière (*χώρα καὶ ἔλη*) pour le Bien comme pour le Mal, elle fuit pourtant le second et se porte par un « amour inné » vers le principe meilleur.

La conception aristotélicienne de la matière prédomine ici, bien que Plutarque prétende retrouver Platon. Toute idée stoïcienne est repoussée <sup>2</sup>. Les exemples cités dans tout le chapitre 58 (l'âme = matière de la vertu, etc.) montrent qu'il ne s'agit pas tant de la matière corporelle que de la matière-substrat. Elle *désire* la forme et l'idée ; elle s'offre à elle pour en être fécondée et jouit de porter en son sein ce qui sera l'image de l'Être : le devenir <sup>3</sup> ou le monde (identifié à Horus) <sup>4</sup>. Ce thème du désir de Dieu a son origine chez Aristote <sup>5</sup> et sera très important dans le néoplatonisme <sup>6</sup>. Il venait chez Plutarque se greffer sur la triade platonicienne : père, mère, rejeton <sup>7</sup>, et maintenir l'illusion de fidélité à Platon. A cela s'ajoutait encore l'interprétation de l'allégorie du *Banquet* <sup>8</sup> Poros, Pénia et Eros. Selon le fameux jeu de mots de Platon, la Pauvreté, Pénia, est *ἄπορος*. Plutarque l'identifie à la matière qui, étant *ἄμορφος*, désire la forme.

Tout ceci nous éloigne de la *χώρα* sans qualité et sans détermination. Plutarque peut avoir porté ici l'accent sur la conception aristotélicienne, parce qu'il était entraîné par l'interprétation du mythe. Si l'on voulait tirer la conclusion de tout ce chapitre, il faudrait reconnaître que la conception de Plutarque est plus proche d'Aristote que de Platon, quand il ne conçoit pas la matière comme corporelle, et plus près du *σῶμα* de *Timée* 30 A que de la *χώρα* quand il met l'accent sur ce qu'elle a de corporel.

## 2. REMARQUES A PROPOS DE « TIMÉE 52 D »

### A. *De animae procreatione* 24, 1024 B.

Il a déjà été question de ce passage (où Platon distingue l'être, le lieu et le devenir) à propos du devenir <sup>9</sup>. Il est intéressant de préciser encore la manière dont Plutarque l'a compris et ce qu'il entend par la

<sup>1</sup> Dans ce traité le *logos* joue un rôle assez semblable au *logos* de Philon.

<sup>2</sup> 58, 374 E, cf. p. 111 sq. La matière n'est pas sans inclination (*ἀρρεπτός*, *De an. procr.* 6, 1015 A), mais elle incline vers le meilleur : *θέπουσα δ' αἰεὶ πρὸς τὸ βέλτιον ἐξ ἑαυτῆς* 53, 372 F.

<sup>3</sup> 53, 372 F.

<sup>4</sup> Cf. chap. 56.

<sup>5</sup> *Physique* A 9, 192 a 13-25 (Cf. *Métaph.* A 7, 1072 b 3) : *δρέγεσθαι, ἐπιτεσθαι, ἐπετέος*.

<sup>6</sup> Cf. R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 1921.

<sup>7</sup> *Timée* 50 D ; *PLUT.*, *De Is. et Os.* 56, 373 F sq.

<sup>8</sup> 203 B ; *De Is. et Os.* 57, 374 CD. Cf. les modifications apportées par PLOTIN à cette interprétation, *Ennéades* III 5 et III 6, 14, 14 sq. (Bréhier) ; ROBIN, *Théorie platonicienne de l'amour*, p. 123 sq.

<sup>9</sup> Voir p. 106 sq.

*χώρα*. Le devenir est donc l'intermédiaire entre l'être (qui n'est autre que l'Intelligible, τὸ νοητόν<sup>1</sup>), et le lieu (qui n'est autre que la matière<sup>2</sup>). Il y a, pour reprendre l'image du *Timée*, d'un côté le moule qui donne l'empreinte (l'idée) et, de l'autre, le « moulé » qui reçoit l'empreinte (la matière). Le devenir ou essence divisible transmet ici-bas, du premier au second, les images des réalités de l'au delà.

Les rôles respectifs du lieu et du devenir, on le voit, ont été intervertis par Plutarque : la *χώρα* ou matière est pour lui ce qui reçoit l'empreinte et ce qui est moulé par l'idée : *τυπωμένον*<sup>3</sup>. Le *Timée* appelait au contraire *τυπωθέντα*<sup>4</sup> les copies des êtres éternels, ces *μιμήματα* qui entrent et sortent du réceptacle, autrement dit « ce qui devient » et non pas le lieu où cela devient. C'est que, pour Plutarque, l'image n'est pas ce qui résulte de l'impression de l'idée sur la matière. L'image vient de « là-bas », τὰς ἐκεῖθεν εἰκόνας<sup>5</sup> ; elle est transmise par la *γένεσις* et s'imprime dans la matière. La matière corporelle reçoit, pour ainsi dire toute faite, l'image qui lui vient de l'Intelligible<sup>6</sup> : ἄς δ' ἀπ' αὐτοῦ τὸ ... σωματικὸν εἰκόνας ἐκμάσσεται.

La comparaison du père (modèle), de la mère (le lieu) et de l'enfant (ce qui devient) nous indique que pour Platon l'enfant est intermédiaire ; mais pas, comme le prétend Plutarque, en tant qu'il transmet quelque chose du modèle au lieu (du père à la mère). L'action de l'idée s'exerce directement sur le lieu et il en résulte ensuite la copie, « ce qui devient ». L'enfant (ou devenir) est dit intermédiaire, parce que, dans la hiérarchie des réalités, il vient tout naturellement se placer au milieu, entre le lieu, qui représente l'indétermination totale, et l'être intelligible. Pour Plutarque, la *γένεσις* est intermédiaire dans le processus de l'action informatrice elle-même : elle transmet et distribue les images ; chez Platon elle était l'image elle-même. Ce rôle intermédiaire de la *γένεσις* ou âme est confirmé par un passage du *De facie in orbe lunae*<sup>7</sup>, où Plutarque dit que l'âme, une fois qu'elle reçoit l'empreinte de l'intelligence, impose à son tour la sienne au corps (ἡ ψυχὴ τυπωμένη μὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ, τυπούσα δὲ τὸ σῶμα ...). C'est une preuve de plus qu'il conçoit la matière (*χώρα*) comme corporelle<sup>8</sup>.

Il s'est sans doute laissé abuser par les termes τὰ εἰσόντα καὶ ἐξίοντα<sup>9</sup>,

<sup>1</sup> L'interprétation est juste, cf. *Timée* 52 A 1-2. La traduction que Rivaud donne de ce dernier passage n'est pas très exacte : il fait de εἶδος un objet de ἔχον et traduit « ce qui a une forme immuable ». De toute évidence ἔχον doit être rattaché à κατὰ ταῦτά ; c'est la tournure habituelle pour dire « immuable » (cf. p. 39). Il faut donc traduire : « S'il en est ainsi, il faut convenir qu'une seule réalité est, la forme immuable » (sens fort de εἶναι opposé à γιγνώμενον 52 A 6). — Plus bas encore 52 B 1, τῆς χώρας αἰεὶ signifie « le lieu éternel » et non pas « il y a toujours un troisième genre, celui du lieu ».

<sup>2</sup> Cf. *De Is. et Os.* 53, 372 F ; 56, 373 F.

<sup>3</sup> *De an. procr.* 24, 1024 C 6.

<sup>4</sup> 50 C 5.

<sup>5</sup> *De an. procr.* 24, 1024 C.

<sup>6</sup> *De Is. et Os.* 54, 373 A.

<sup>7</sup> 30, 945 A.

<sup>8</sup> Cf. aussi *Quaest. Plat.* IV 1003 A.

<sup>9</sup> *Timée* 50 C.

qui paraissent suggérer un va-et-vient entre l'idée et le réceptacle. La *γένεσις* ferait en quelque sorte, selon Plutarque, l'office de commissionnaire et, comme cela se passe avant la création du monde, le seul troisième principe qui existe, c'est l'âme précosmique : l'essence divisible est donc identifiée à la *γένεσις*. En fait cependant, du moment que le lieu est, pour Platon, « un réceptacle universel de tout devenir »<sup>1</sup>, il n'existe rien, parmi les choses qui deviennent, qui puisse réellement entrer et sortir du réceptacle. La copie de l'idée « doit nécessairement se trouver quelque part et occuper un certain lieu »<sup>2</sup> ; pour le devenir, être, c'est être quelque part<sup>3</sup> ; le lieu est le *sujet du devenir*, comme le dit si justement L. Robin<sup>4</sup> : « dire que ceci y entre ou en sort signifie le commencement ou la fin d'une existence ». C'est le sujet qui devient tour à tour ce que l'idée imprime en lui. Tenant compte des difficultés du *Parménide*<sup>5</sup>, Platon affirmait que la *χώρα*, et non pas la copie, participe à l'intelligible et au modèle. Elle se modifie sous l'action de l'idée, elle est l'espace, mais un espace qualifiable qui est la « matière des Idées »<sup>6</sup>. C'est de là que viennent les équivoques et les flottements chez les interprètes de Platon. Aristote a bien vu que ce lieu platonicien était en quelque sorte une matière dans le sens où il l'entendait<sup>7</sup> : Platon aurait, selon lui, identifié le *τόπος* et la *ὄλη*. Seulement le *τόπος* a chez Aristote un sens tout différent de la *χώρα* chez Platon : il est la limite du corps<sup>8</sup>.

Plutarque simplifie donc la théorie de la *χώρα* : ce n'est plus cette « espèce difficile et obscure », concevable par un « raisonnement bâtarde »<sup>9</sup>. De la *χώρα*, il a gardé seulement sa valeur de *matière*, laissant totalement de côté sa valeur d'*espace* métaphysique<sup>10</sup>. Mais pourquoi Platon aurait-il cru voir dans la *χώρα* tant de difficultés, si réellement ce n'avait été pour lui que la matière ou l'espace vide<sup>11</sup> ? En réalité la théorie de la *χώρα* cherchait à résoudre avant tout le problème de la participation. Platon a fait un suprême effort pour dégager les conditions d'action de l'idée dans le monde du devenir. Cette notion d'espace-matière doit remplir un rôle épistémologique. Ce n'est ni le *τόπος* physique, ni la *ὄλη* aristotélicienne. Platon ne connaissait pas ce sens fixe du mot *ὄλη* qu'Aristote lui a donné pour toujours.

<sup>1</sup> *Timée* 49 A, 50 B, 51 A, 52 B.

<sup>2</sup> 52 B.

<sup>3</sup> Pour l'Idée, être c'est n'être nulle part.

<sup>4</sup> *Platon*, p. 231.

<sup>5</sup> 132 C sq.

<sup>6</sup> ROBIN, *Platon*, p. 234.

<sup>7</sup> *Physique A* 2, 209 b 11-16.

<sup>8</sup> *Ibid.*, b 1-2.

<sup>9</sup> *Timée* 49 A, 52 B.

<sup>10</sup> Étant entendu que l'espace physique est inséparable de la matière corporelle, puisqu'elle est une grandeur, cf. *De an. procr.* 6, 1014 E *μέγεθος ἐπέκειντο ... καὶ χώραν*. Ce passage montre que, pour Plutarque, la *χώρα* du *Timée* n'est qu'une façon de désigner la matière par l'un de ses attributs.

<sup>11</sup> RIVAUD, éd. du *Timée*, introd., p. 68.

B. Questions de Table VIII 2.

Dans ce court dialogue Plutarque expose de manière fort intéressante diverses interprétations d'une affirmation attribuée à Platon : « Dieu (dans son action sur le monde) procède toujours géométriquement ». Plutarque donne en conclusion<sup>1</sup> sa propre opinion. Il rappelle d'abord la « division du *Timée* » (*τῆς ἐν Τιμαίῳ διαιρέσεως*), selon laquelle trois principes premiers président à la genèse du monde : Dieu, la matière et l'idée. Bernardakis, dans son édition<sup>2</sup>, suivi par Jones (dans son tableau des parallèles Plutarque-Platon), pense qu'il s'agit des trois sortes d'êtres dont il est question de 48 E à 52 D (*τριχῆ* 720 A, rappelant *τρία τριχῆ* 52 D). Cela me paraît insoutenable, puisque dans ce passage du *Timée* Platon distingue l'être, le devenir et le réceptacle de ce devenir (le lieu). Or du moment que Plutarque identifie lieu et matière, les deux divisions tripartites ne coïncident pas :

Plutarque 720 AB :	Dieu,	matière,	idée.
<i>Timée</i> 48 E, 50 CD, 52 D :		lieu,	être, devenir.

En réalité la *διαίρεσις* dont parle Plutarque est celle qui ressort clairement du *Timée* 27 D-29 D et qui débute par les mots : *διαίρειόν τάδε*. En effet Plutarque ajoute : 1. Dieu est *τῶν αἰτίων ἄριστον*, la meilleure des causes, 720 B = *Timée* 29 A (cf. 37 A). 2. L'idée est le plus beau des modèles, *τῶν παραδειγμάτων κάλλιστον*. C'est, dans le *Timée*, le modèle immuable qui permet de réaliser un monde beau (28 AB). 3. La matière est le plus désordonné des substrats, *τῶν ὑποκειμένων ἀτακτότατον* : c'est la masse visible et en désordre (*ἀτάκτως*), que le démiurge a prise pour l'amener à l'ordre selon le modèle (*Timée* 30 A)<sup>3</sup>.

La suite (720 B) : « Dieu *voulait* autant que possible que rien de déterminable ne fût laissé indéterminé et que la nature fût ordonnée par la *proportion*, la *mesure* et le nombre », est visiblement inspirée du *Timée* 30 A et 69 B.

Plutarque rappelle cette division pour faire une comparaison assez suggestive. Un théorème mathématique, ou plutôt un problème, découvert par Pythagore (problème plus ingénieux et savant que celui qui porte son nom), dit : « Étant donné deux figures, en construire<sup>4</sup> une troisième qui soit égale à la première et semblable à la seconde. » Dieu est « géomètre » parce qu'il a appliqué ce théorème à la genèse du monde : Étant donné la matière et l'idée, il a réalisé, à partir de ces deux substrats, un tout unique (*ἐν τι ποιῶν*) qui soit égal à la matière (*ἴσον ἢ ὅλην, τὸ ἴσον τῇ ὅλην*) et semblable à l'idée (*οἶον ἢ ἰδέα, ὁμοιον τῇ ἰδέα*),

<sup>1</sup> VIII 2, 4, 720 A sq.

<sup>2</sup> T. IV, p. 312, *ann. crit.* ad l. 9.

<sup>3</sup> Cf. 69 B, 43 B, 46 E.

<sup>4</sup> Et non pas « opposer » (traduction de V. BÉTOULAUD, t. III, p. 425) ; *παραβάλλω* est un terme technique en géométrie.

c'est-à-dire le monde. Le rapport de similitude avec l'idée est clair, puisque le monde est copie du modèle idéal ; mais en quoi le monde est-il égal à la matière ? Le mot *δου* nous l'indique : il est égal *en quantité* (pour l'idée, en qualité : *ου*). Car après la genèse du monde, la même quantité de matière que dans le chaos se retrouve, puisqu'elle a été simplement ordonnée à la ressemblance du modèle. Dieu n'a pas créé la moindre parcelle de matière.

Plutarque, on le voit une fois encore, ne s'est pas contenté d'identifier la matière (*ύλη*) et le lieu (*χωρα*), c'est-à-dire cette « matière » géométrique du *Timée*, constitutive de l'étendue. Il a encore donné le nom de *ύλη* à cette masse à laquelle Platon <sup>1</sup> n'avait même pas donné le nom de *σώμα*. Mais cette unification du concept de matière n'a rien de très étonnant chez Plutarque, du moment que le rôle mathématique et géométrique qu'elle jouait chez Platon ne l'intéresse plus guère.

---

## CHAPITRE IV

### Bien et Mal. — Ordre et Désordre.

#### Le mythe du « Politique ».

ἀεὶ γὰρ τιμωτέρον τὸ ποιῶν τοῦ πάσχοντος.

ARISTOTE.

Sur la question de l'origine du mal, Plutarque s'est écarté de la tradition des commentateurs de Platon. A la suite d'indications d'Aristote, ceux-ci répétaient constamment que la matière est cause du mal chez Platon et ils s'étonnaient, comme Eudème, que Platon appelle cause du mal ce qu'ailleurs il nomme « mère et nourrice » : la matière <sup>2</sup>. La théorie des deux âmes fera comprendre la vraie nature du mal et permettra d'éviter les graves embarras auxquels le problème du mal expose d'ordinaire les philosophes. Plutarque attache une grande importance à cette question, puisque, dans l'exposé de son point de vue (*De animae procreatione*, chapitres 5-7), il lui en consacre plus de la moitié (chapitre 6 dès 1014 F et 7).

Je ne reviens pas sur le détail de l'argumentation, dont il a été question à propos de la matière : elle se comprend donc si on y voit une réfutation des Stoïciens, et aussi des Épicuriens. Pour les premiers, rien n'est véritablement mal, puisque Dieu est cause de tout ; pour les

<sup>1</sup> *Timée* 30 A.

<sup>2</sup> *De an. procr.* 7, 1015 D.

seconds, rien n'est véritablement bien, puisque Dieu n'est cause de rien <sup>1</sup>.

Le mal a donc son principe et sa genèse propre comme le bien (*γένεσιν ἰδίαν καὶ ἀρχήν*) <sup>2</sup>. Plutarque affirme nettement le dualisme des deux premiers principes et paraît accepter assez volontiers le dualisme traditionnel de la religion de Zoroastre. L'interprétation allégorique du *De Iside et Osiride* aboutit, semble-t-il, à un manichéisme bien caractérisé. Osiris et Typhon sont deux forces contraires et Typhon n'est jamais complètement vaincu. Cependant ce dualisme n'est pas aussi rigoureux que ne le laissent supposer ces allégories mythologiques. La personnification des principes accentue leur opposition. Pour saisir l'exacte portée des affirmations du *De Iside*, il faut, je crois, tenir compte des développements du *De animae procreatione* (non pas ceux du chapitre 27, qui ne sont qu'un rappel du *De Iside*, mais l'exposé sur les deux âmes).

L'âme mauvaise, c'est l'âme précosmique et désordonnée. L'âme bonne, c'est l'âme cosmique et ordonnée. Le principe du bien, c'est l'Intelligence, le principe du mal, c'est l'Âme du chaos. Or celle-ci joue par rapport à celui-là le rôle d'une « matière » qui subit la forme. Sa malfaisance est donc toute négative : ce n'est pas une *force* qui tient en échec une autre *force* <sup>3</sup>, car Dieu est *un*. L'ordre a la maîtrise (*κράτος*) et s'impose à un désordre précosmique. Le monde (*κόσμος*) est précisément la manifestation de cette maîtrise exercée sur le désordre par la volonté intelligente et bonne. Seulement l'ordre est toujours l'ordre d'un désordre antérieur et ce désordre n'est jamais totalement maîtrisé <sup>4</sup>, sinon il n'y aurait plus « ordre », mais stabilité immuable du monde intelligible et divin. L'âme n'est malfaisante ni par perversion ni en vertu d'un dessein bien réfléchi ; elle n'a rien d'un Satan. Elle est malfaisante simplement par désordre. Le mal se réduit donc à une absence d'ordre, à une absence de Dieu et d'intelligence <sup>5</sup>. L'action créatrice montre la portée réelle de l'opposition bien-mal : la volonté de Dieu est bonne et ce qui ne se plie pas à cette volonté est mal.

Cependant, si le désordre a une valeur purement négative, cela ne signifie pas qu'il soit inactif. Son inertie n'est-elle pas une force ? La résistance passive est malgré tout une sorte de passivité agissante. La rébellion à Dieu est un fait <sup>6</sup> ; mais, puisque la nécessité se définit précisément par l'absence de volonté consciente, cette résistance est comparable à celle du marbre au ciseau de l'artiste : point de dualisme entre volontés contraires. La résistance n'est que la mesure inverse de l'effort que l'intelligence doit fournir pour maîtriser le chaos. Le mal et le

<sup>1</sup> *De Is. et Os.* 45, 369 A : ἀδύνατον γὰρ ἢ φλαῦρον διοῦν, ἔπου πάντων, ἢ χρηστόν, ἔπου μηδενός ὁ θεός αἰτίας, ἐγγένεσθαι.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 369 D.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 49, 371 A : οὐ μὴν ἰσοθενῶν δυνάμεων.

<sup>4</sup> *Ibid.* Cf. p. 53 et 82.

<sup>5</sup> Cf. *Timée* 53 B.

<sup>6</sup> *De an. procr.* 6, 1015 A.

désordre témoignent seulement d'une insuffisance d'intelligence. Comme tout effort, l'effort de l'intelligence peut faiblir et le mal, défaillance de la raison, apparaît à tort comme le triomphe d'une *volonté* de désordre. *Plutarque est ainsi plus près de Platon et de Socrate que de la religion de Zoroastre.* Il n'y a pas de volonté de mal : nul n'est méchant de son plein gré ; la volonté ne peut être que bonne, puisque seule l'intelligence peut véritablement vouloir. La soi-disant volonté mauvaise se ramène à l'absence de volonté, même si les apparences lui donnent une sorte de réalité positive. Il semble bien que Plutarque, au fond, soit resté fidèle à cette conception socratique. Il n'en reste pas moins que l'origine du mal est dans l'âme mauvaise. Dire que le mal est négatif, même si ce n'est pas lui accorder l'importance que le christianisme attribue au péché, ce n'est pas en nier l'existence. Quoi qu'il puisse paraître, Socrate ne voulait pas nier le mal, mais seulement l'expliquer.

Cependant le chaos n'est jamais définitivement dompté. La supériorité de l'intelligence reste à la merci d'une faiblesse et le désordre précosmique peut réapparaître au sein même du cosmos. Ceci vaut à la fois pour les vicissitudes (erreur ou folie) de l'âme individuelle et pour la marche du monde. Le mythe du *Politique*<sup>1</sup> exprimait cette intuition profonde sous forme d'une large fresque cosmologique. Les similitudes frappantes avec le *Phèdre*, et surtout avec le *Timée*, nous révèlent en elle une des constantes de la dernière philosophie de Platon. Le mythe du *Politique* joue un rôle peut être encore plus grand chez Plutarque, comme le prouve le *De animae procreatione*. *N'est-il pas peut-être la source première de la théorie des deux âmes ?* Platon n'avait en effet jamais affirmé plus nettement que dans le *Politique* la « réalité » du chaos.

Il est intéressant de voir la fortune et les prolongements de certains thèmes ou images de ce mythe dans l'œuvre de Plutarque. J'aimerais en tracer ici sommairement les traits principaux, sans prétendre, bien entendu, être complet, ni remonter jusqu'avant Platon pour en rechercher l'origine. Il sera inutile de distinguer ce qui concerne l'âme du monde ou le monde et ce qui caractérise l'âme humaine.

## I. IMAGE DE LA MER.

### A. Désordre : Les flots et la tempête.

Le désordre et l'infinité indéterminée éveillent l'idée de l'océan<sup>2</sup> ou du tourbillon<sup>3</sup>.

PLATON *Timée* 43 A sq. ; *Politique* 273 A sq.

PLUTARQUE *De Pythiae oraculis* 21, 404 EF.

*De virtute morali* 6, 446 AB.

<sup>1</sup> 268 D-274 E.

<sup>2</sup> Voir p. 21, n. 78.

<sup>3</sup> *σεισμός, παραγή, θόρυβος*, *Timée* 52 E sq. ; *Politique* 273 A ; *Phèdre* 248 A et B ; *Lois* VII 790 E. Cf. la *δίνη* de Démocrite et PLUT., *De Pyth. or.* 21, 404 EF.

B. *Ordre* :

1. *Le pilote à la barre* (*κυβερνήτης, κυβερνάω, οἶαξ*).

PLATON *Timée* 42 E : *διακυβερνᾶν*. CI. *Lois* IV 709 B.  
*Politique* 272 E et *Critias* 109 C.  
*République* VI 488 A-489 A.

ARISTOTE *De anima* B 1, 413 a 9.

PLUTARQUE *De Iside et Osiride* 45, 369 C.  
*De virtute morali* 12, 452 B.  
*Quaestiones Platonicae* IX 1, 1008 A.  
*De animae procreatione* 28, 1026 E.

2. *Le calme rétabli* (*γαλήνη*).

PLATON *Timée* 44 B et *Politique* 273 A.  
*Bonquet* 197 C (cf. note de L. Robin *ad loc.* dans son éd.)  
*Lois* VII 791 A.

PLUTARQUE *De defectu oraculorum* 50, 437 F.  
*De virtute morali* 7, 446 D (citation d'HOMÈRE, *Odyssée* XII, 168).

Le mot *γαλήνη* a d'ailleurs toujours désigné le calme moral ou la sérénité d'esprit. Nous le retrouvons par exemple chez ÉPICURE, *Lettre à Hérodoté* (Diog. Laërce X, 83 *γαληνισμός*; X, 37 *ἐγγαληνίζω*; cf. PLUTARQUE, *Quaest. conv.* III 6, 655 B, *ἀπογαληνίας* dans un contexte épicurien).

II. IMAGE DE L'ATTELAGE.

A. *Désordre* : *Le cheval rétif*.

PLATON *Phèdre* 246 B, 247 B, 248 AB, 254 C-E.

PLUTARQUE *De Iside et Osiride* 49, 371 B *ἀφηνιασμοί*<sup>1</sup>.  
*De virtute morali* 6, 445 BC.  
*Quaestiones Platonicae* IX 1, 1008 C.  
*De animae procreatione* 6, 1015 A *ἀφηνιάζουσιν*.

B. *Ordre* :

1. *Le cheval docile au frein*.

PLATON *Phèdre*, *ibid.* 246 A sq.

PLUTARQUE *De Iside et Osiride* 45, 369 C.  
*De virtute morali* 4, 442 CD ; 6, 445 BC.  
*De genio Socratis* 22, 592 B.  
*Quaestiones Platonicae* IX 2, 1009 A.  
*Adversus Coloten* 21, 1119 A.

2. *La maîtrise* (*κράτος*).

PLATON *Timée* 36 C, 39 A, 40 B (la révolution du cercle du Même domine).  
*Politique* 273 A, cf. *Lois* VII 791 A.

PLUTARQUE *De Iside et Osiride* 45, 369 C ; 49, 371 A.  
*Quaestiones Platonicae* IV 1003 A.  
*De animae procreatione* 24, 1024 C ; 28, 1026 E., etc., etc.

<sup>1</sup> Voir p. 19, n. 66.

3. *Le redressement et la marche droite.*

PLATON *Timée* 44 B *κατευθυνόμεναι*, 90 D *ἐξορθούναι*.  
*Critias* 109 C *ἀπευθύνοντες*.

PLUTARQUE *De Iside et Osiride* 45, 369 C *κατευθύνων*.  
*De defectu oraculorum* 30, 426 C *συναπευθύνοντας*.  
*De virtute morali* 6, 446 B *συγκατευθύνει*.  
*De animae procreatione* 28, 1027 A *συναπευθύνοντος*.

III. IMAGE DU SOMMEIL ET DE L'OUBLI.

1. *L'âme est alourdie par le corps (βαρύνω).*

PLATON *Phèdre* 247 B, 248 C.  
*Phédon* 81 C.

PLUTARQUE *De Iside et Osiride* 5, 353 A.  
*De animae procreatione* 28, 1026 F.  
*De sera numinis vindicta* 27, 566 A<sup>1</sup>.

Cf. VIRGILE *Enéide* VI 731 : *tardant*.

2. *L'âme est envahie par l'oubli (λήθη).*

PLATON *Phèdre* 248 C, cf. 250 A et *République* X 621 A<sup>2</sup>.  
PLUTARQUE *De animae procreatione* 28, 1026 F.

3. *L'intelligence s'endort.*

PLATON *passim* : par exemple l'opposition *δναρ* — *θπαρ*.  
PLUTARQUE *Quaestiones Platonicae* IX 2, 1009 A *καταδαρθάνειν*.  
*De animae procreatione* 28, 1026 F *καταδαρθάνει*.  
Le sommeil, signe de faiblesse : *Quaestiones convivales* VIII 1, 717 F.  
Le sommeil, condition d'une nouvelle naissance : *Amatorius* 20, 766 B.

Cf. ALBINUS, *Didascalicus* 10, p. 165, 2 *ἐππεύρας* ; 14, p. 169, 33 *ἐγείρων*. Dieu érèe l'âme « en l'éveillant ». Influence certaine de l'idée stoïcienne, selon laquelle Dieu éveille la matière inerte et engourdie (*ἀργόν*) et que Plutarque critiquait, *De animae procreatione* 7, 1015 E *οὐκ ἀνέστησε ... ἀργοῦσαν*.

4. *L'intelligence s'émousse (ἀμβλύνω).*

PLATON *Politique* 273 B *ἀμβλύτερον*.  
cf. *République* VI 490 B.

PLUTARQUE *De virtute morali* 12, 452 B *ἀμβλύτερος*.  
*De animae procreatione* 28, 1026 F *ἀμβλύνεται*.

Cf. VIRGILE *Enéide* VI 732 : *hebetant* = *ἀπαμβλύνειν*<sup>3</sup>.

Un commentateur ancien reprochait à Platon d'avoir « mathématisé la nature ». On pourrait dire de même que le mythe du *Politique* « moralisait » le cosmos. Il affirmait hautement la solidarité des mouvements de la vie humaine avec les révolutions du macrocosme. La vie morale ne se

<sup>1</sup> Cf. G. MÉAUTIS, *L'âme hellénique d'après les vases grecs*, Paris 1932, p. 186.

<sup>2</sup> Voir aussi FRUTIGER, *Mythes de Platon*, p. 258.

<sup>3</sup> Voir E. NORDEN, *P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI*, p. 311.

maintient à un certain niveau de maîtrise et de calme qu'en surmontant les passions, mais elle peut faiblir. Le monde lui-même, le plus beau des vivants, connaît les mêmes vicissitudes. Vitalisme et « moralisme » s'interpénètrent étroitement. C'est le même moteur et la même action qui meut l'homme vers le bien, vers le beau et vers le vrai, et l'univers vers sa perfection.

Mais le mythe cherche peut-être moins à nous enseigner l'histoire des vicissitudes du cosmos, qu'à affirmer le rythme de la vie. Tout se fait et se défait. Tout est précaire dans un monde qui n'a ni la pureté du modèle idéal ni l'impureté et la confusion du chaos, mais qui se définit précisément comme le mouvement alterné de l'un à l'autre. Le monde du devenir est un monde de mouvement et de changement. Pourtant loin d'être l'écoulement universel d'Héraclite, un mouvement sans finalité, il est essentiellement un mouvement *vers quelque chose*. Plutarque retient du mythe du *Politique* l'alternance de périodes cosmiques, où le principe meilleur et le principe de désordre dominant tour à tour. Le désordre précosmique, puisqu'il est un donné, n'a pu être éliminé complètement. Dans l'âme du monde, comme dans l'âme humaine, la possibilité du mal reste présente. Mais l'homme, comme le monde, peut en triompher par un mouvement de conversion qui le ramène au modèle divin. La notion d'*effort*, de *tension vers*, se trouvent ainsi au centre même de cette vision du monde. Ce monde du retour éternel n'est pas enfermé à jamais dans un état immuable, qui inviterait l'homme à s'abandonner à l'acceptation fataliste d'un ordre que rien ne peut atteindre. Le dynamisme de l'effort constant et de la perfectibilité maintient dans cet ordre fixe un élément dramatique qui est le signe même de la liberté.

---

## CONCLUSION

---

La plus forte empreinte philosophique et littéraire qu'ait subie Plutarque, c'est celle de Platon. Il a lu Platon, il l'a appris par cœur, il a même mimé certains de ses dialogues. Le platonisme est l'ambiance où se développe sa propre pensée. Certes les problèmes purement philosophiques qui ont tourmenté Platon n'ont pas tous été des problèmes pour Plutarque. Nous ne retrouvons plus le même foisonnement riche et souple. Platon a fait école : cela n'est pas allé sans une certaine scolastique, dont les traces sont visibles dans l'œuvre de Plutarque. Mais nous avons vu que, parmi les Platoniciens, il est peut-être un de ceux qui réagissent contre cette excessive fixation de la pensée du Maître. Il a le mérite de sentir en Platonicien, avant de penser selon les formules de Platon, l'un n'entravant jamais l'autre, mais le soutenant au contraire.

Plutarque reste le Plutarque des *Vies* : un moraliste. Même dans ses spéculations philosophiques les plus abstraites, c'est encore l'homme qu'il cherche et c'est à l'homme qu'il veut aboutir et qu'il aboutit. Comme tout esprit religieux, il s'attache avant tout à définir une certaine *condition humaine*. Il ne la cherche pas d'abord sur le plan purement moral, mais dans l'ordre cosmique. Les forces de l'Univers se retrouvent en nous et la physique d'elle-même se prolonge en éthique et en théologie. Notre condition humaine n'est pas à proprement parler déchue : elle est imparfaite. Le mal est seulement ce qui nous empêche de satisfaire un désir de perfection : la résistance à la pureté éthique et esthétique. La condition divine, l'Être en soi, connaît cette pureté inaltérable, cette stabilité que rien ne compromet. Mais les hommes, êtres changeants d'un monde changeant, sont à mi-chemin entre l'Être et le Non-Être. Ils aspirent à un *ordre* qui serait l'image de cette perfection qu'il n'est pas même permis d'appeler un ordre sans déjà la rabaisser. Car l'ordre, c'est un « mixte », un mélange. Il connaît la résistance du désordre qu'il veut maîtriser. Il n'est que le mieux d'un moins bien.

Mais, dira-t-on, c'est la position même de Platon qui est définie de la sorte. En quoi Plutarque se distingue-t-il de lui dans les sujets de métaphysique qui nous ont occupés ici ? En peu de chose, en somme ; mais cet écart minime est d'assez grande conséquence. Le désordre (*ἀνομοία*)

était pour Platon hors du réel. Même quand le langage symbolique du mythe lui donnait une soi-disant réalité, ce n'était jamais qu'un repoussoir qui nous renvoyait toujours à l'ordre ; et l'ordre seul comptait. Plutarque a simplement accordé au désordre et au chaos un peu plus de réalité : il n'en a pas encore autant que l'ordre, mais cette nouvelle tendance est déjà assez marquée pour que la vision du monde se transforme. Le chaos, nous l'avons vu, devient une période historique : il prend place dans le temps. Cette « fixation » du chaos donnait une valeur nouvelle au temps, au devenir, à la matière. La théorie des deux âmes venait alors résoudre les difficultés qui avaient surgi. Par là Plutarque s'éloignait, encore plus que Platon, de l'idée d'un Dieu créateur, car le chaos contenait déjà toute la réalité comme un donné incréé. Le démiurge du *Timée* créait, dosait et mélangeait. Le Dieu de Plutarque ne fait qu'ordonner. L'origine de la matière ou de l'âme précosmiques est une question qui ne se pose jamais, puisque la création *ex nihilo* serait la ruine de toute la causalité finaliste sur laquelle Plutarque, comme Platon, s'appuie.

L'éclectisme de Plutarque est un terme dont on abuse, je crois. On reproche volontiers aux philosophes des époques de transition leur éclectisme, on les accuse de trahir et de diminuer les maîtres et les grands créateurs dont ils se réclament, — de manquer d'originalité et de personnalité. Mais l'éclectisme n'est pas toujours le signe d'une impuissance créatrice. L'essentiel n'est pas de faire la somme de ce qu'un penseur emprunte à ses devanciers (à ce compte, Platon lui-même serait éclectique plus que tout autre) ; c'est à la synthèse nouvelle qu'il crée et à l'agencement de ses emprunts qu'on reconnaît le vrai philosophe.

Souvent les époques de transition sont simplement des moments de l'histoire où s'amorce la recherche laborieuse d'un nouvel équilibre. Des forces se sont affirmées, si puissantes, qu'il faut, pour les concilier, un effort prolongé. Nous l'avons vu clairement à propos du problème de la matière. Au temps de Plutarque, impossible d'être seulement platonicien ou seulement aristotélicien. Ce serait se boucher les yeux pour ne pas voir les problèmes dans leur complexité. Un cartésien du XX<sup>e</sup> siècle, de même, n'ignorera ni Kant ni Bergson.

Lorsque de fortes influences contraires se neutralisent ou se font équilibre, la période de transition paraît morte et sans vigueur intellectuelle. N'est-ce pas souvent, comme l'immobilité du fléau de la balance, l'indice de forces puissantes, dont le dynamisme reste intérieur ? L'immobilité peut être une simple pause, comparable à ces haltes (*ἀνάπαυλαι*) dont parle Platon : on fait le compte de son avoir avant de repartir.

La fameuse méthode de recherche des sources est venue fausser, me semble-t-il, l'étude des philosophes secondaires ; elle se fonde souvent sur un préjugé vivace : un auteur secondaire ou éclectique n'est pas très intelligent ; sa pensée manque d'unité et sa philosophie n'est pas vécue. L'expliquer consiste à faire la somme de ses sources, à découper son œuvre pour restituer leur bien à ceux qu'il a pillés. On ne peut méconnaître plus totalement ce qu'est une influence dans le domaine de

l'esprit. Les idées ne se transmettent pas comme des pièces de monnaie, par simple distribution mécanique. Une philosophie (même d'un auteur secondaire) n'est pas une mosaïque d'« emprunts » rapportés. À ce compte il n'existerait plus de penseurs, mais seulement des compilateurs. Récemment P. Boyancé (dans une excellente étude sur les méthodes de l'histoire littéraire appliquées à l'œuvre philosophique de Cicéron)<sup>1</sup>, montrait ce qu'une telle méthode a d'artificiel ; plus d'une de ses remarques seraient aussi valables pour Plutarque.

Dans mon étude, j'ai tenu à signaler en passant ce qui sépare Plutarque de Platon et à indiquer, dans la mesure du possible, l'origine de ces « déformations », mais ce n'était pas mon but essentiel. J'ai préféré me replacer à l'intérieur même de la pensée de Plutarque pour discerner les problèmes avec lesquels il était aux prises. À ce point de vue-là, il n'est plus d'auteur secondaire : toute pensée sincère et intelligente mérite d'être revécue.

---

<sup>1</sup> *Revue des Études latines* 14, 1936, p. 288-309 ; il rappelle la pensée de Pascal : « À mesure qu'on a plus d'esprit, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux. »

# BIBLIOGRAPHIE

## I. PLATON

- Th. H. MARTIN, *Études sur le Timée*, Paris 1841.
- L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris 1908.
- *Études sur la signification et la place de la Physique dans la philosophie de Platon*, Revue philosophique 86, 1918, p. 177-220 et 370-415 (en vol. 1919).
- Édition du *Phèdre* (coll. Budé), Notice, Paris 1933.
- *Platon* (coll. Les grands philosophes), Paris 1935.
- J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*, 2<sup>e</sup> éd., Leipzig 1931.
- *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, 2<sup>e</sup> éd., Leipzig 1933.
- E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle 1923.
- A. E. TAYLOR, *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928.
- G. M. A. GRUBE, *The composition of the World-Soul in Timaeus 35 AB*. Classical Philology 27, 1932, p. 80-82.
- Cl. BÆUMKER, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster 1890.
- A. RIVAUD, *Le problème du Devenir et la notion de Matière dans la philosophie grecque des origines à Théophraste*, Paris 1905.
- Édition du *Timée* (coll. Budé), Paris 1926.
- A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936.
- P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, Paris 1930.
- E. H. HÆNSSLER, *Zur Theorie der Analogie und des sogenannten Analogieschlusses*, Bâle 1927.

## II. GÉNÉRALITÉS SUR LES PRÉDÉCESSEURS ET CONTEMPORAINS DE PLUTARQUE

- ÜBERWEG-PRÄCHTER, *Die Philosophie des Altertums*, 12<sup>e</sup> éd., Berlin 1926.
- Ed. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, diverses rééd. des 5 vol. de 1892 à 1909.
- A. SCHMEKEL, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin 1892.
- W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930.
- H. STRACHE, *Der Eklektizismus des Antiochos von Askalon*, Berlin 1921.
- Le *Didascalicus* d'ALBINUS (PSEUDO-ALCINOÛS) publié au Tome VI de l'éd. des œuvres de Platon de K. F. HERMANN.

### III. PLUTARQUE

#### 1. Généralités.

- R. VOLKMANN, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea*, 2<sup>e</sup> éd., Berlin 1872.
- O. GRÉARD, *De la morale de Plutarque*, 1865.
- R. HIRZEL, *Plutarch*, Leipzig, 1912.
- B. LATZARUS, *Les idées religieuses de Plutarque*, Paris 1920.
- P. DECHARME, *Critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris 1904.
- J. SCHROETER, *Plutarchs Stellung zur Skepsis*, Leipzig 1911.
- E. DE FAYE, *La christologie des pères apologistes grecs et la philosophie religieuse de Plutarque* (Rapp. de l'École des Hautes études), Paris 1906.

#### 2. Sur le *DE ANIMAE PROCREATIONE*.

- B. MÜLLER, *Plutarchs über die Seelenschöpfung im Timaeus*, Breslau 1873. (Éd. du texte grec, mais sans commentaire philosophique.)
  - H. HOLTORF, *Plutarchi Chaeronensis studia in Platone explicando posita*, Greifsw. Diss., Stralsund 1913. (Assez superficiel.)
  - R. M. JONES, *The Platonism of Plutarch*, Chicago 1916.
  - J. HELMER, *Zu Plutarchs « De animae procreatione in Timaeo »*. Ein Beitrag zum Verständnis des Platon-Deuters Plutarch. Würzburg et Munich 1937.
  - R. HEINZE, *Xenokrates*, Leipzig 1892.
  - Ph. MERLAN, *Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus. Poseidonios über die Weltseele in Platons Timaios*. *Philologus* 89 (NF 43), 1934, p. 197-213.
  - H. R. SCHWYZER, *Zu Plotins Interpretation von Platons Tim. 35 A*. *Rheinisches Museum* 84, 1935, p. 360-368.
-

# INDEX

---

- Académie, Ancienne* 10, 14, 54-67, 94-95, 99 n., 100.  
 — *Nouvelle* 15 n., 100, 103.
- Acousmatiques* 96 n.
- ALBINUS 60 n., 70 n., 72, 103.
- Ame 13, 18, 21, 27, 30, 33, 42-54, 57-70, 74-78, 84-89, 91, 98-103, 112, 113, 119, etc.
- Analogie 44-47, 76, 78.
- ANAXAGORE 25 n., 32, 87.
- ANTIOCHUS D'ASCALON 103 n., 128.
- ARISTOTE 14 n., 16 n., 17 n., 54, 56, 60, 70, 81 n., 91, 96, 105, 109-114, 116.
- Assimilation 15, 17, 20, 21, 25, 30, 92.
- Athéisme 16, 84, 113.
- Atome 20, 25, 62.
- ATTICUS 33 n., 93 n., 103.
- Au delà 22, 28, 45, 73, 104, 107, 115.
- Autre v. Même.
- BERGSON 45 n., 93 n., 126.
- Catalogue de Lamprias* 9, 16 n., 27 n.
- Catégories 27.
- Cause 17, 20, 21, 44, 46 n., 53, 60, 68, 96, 104, 108, 111-112, 118.
- Chaos 18, 22, 23, 28, 50, 67-69, 75-78, 98-102, 104, 106-108, 110-113, 118-120, 126.
- CHRYSIPPE 85 (v. *Stoïciens*).
- CICÉRON 24 n., 37, 40, 85 n., 86 n., 103 n.
- CLÉARQUE DE SOLES 88.
- Connaissance 27, 47-48, 74-78, 80-84.
- Conversion 34, 71-72.
- Corps 15, 17-19, 22-27, 39-43, 46, 52, 62, 66-69, 73, 75, 79, 95, 100, 110-118, 122.
- CRANTOR 14, 15, 25 n., 27 n., 48 n., 54, 60, 80, 82, 88, 91, 95, 100, 106.
- Création v. Genèse.  
 — continuée 93 n.
- Définition (*ἔργος*) 31, 33, 83.
- DÉMOCRITE 112, 120 n.
- Démon 32, 70, 73.
- Désir 18 n., 20, 34, 114.
- Devenir 13, 15, 17-18, 22-25, 28, 32, 39, 50, 53, 79, 92, 95, 97, 103-108, 114-116.
- Dialectique 21 n., 49 n., 81, 83.
- DIOGÈNE LAËRCE 64 n.
- Divisible v. Indivisible.
- Division (*διαίρεσις*) 28, 31, 40, 48, 49, 83, 87, 117.
- Dualisme 50, 87, 119-120.
- Dyade 14, 29, 31, 57-60, 71, 80, 83, 85.
- Éléates* 50.
- Éléments 15, 23, 30, 46-48, 60, 78-79.
- Émanation 33 n., 72, 84 et n., 97 n.
- EMPÉDOCLE 32, 47, 60-61, 87.
- Empreinte, imprimer 28, 107, 109, 115-116.
- ÉPICURE (-IENS) 16 n., 20, 34 n., 55, 62, 118, 121.
- ÉRATOSTHÈNE 62.
- Espace, étendue, distance 19, 27, 49, 64-66, 109, 116.
- Éternité 15, 16, 22, 24, 26, 91-103.
- Être 16, 17, 20, 28, 29, 39, 48-51, 59, 66, 97-98, 103-108, 114-118.
- EUDÈME 21, 118.
- EUDORE 14 n., 15, 22 n., 83 n., 91, 103.
- EURIPIDE 32-33, 87.
- Finalisme 18 n., 25 n., 44, 53, 77.
- Forme 15, 18, 19, 23, 25, 45, 61, 79, 105, 109, 112, 114, 115.
- Général, particulier 29, 31, 33, 81, 83.

- Genèse 15-17, 21-25, 28, 67-70, 75, 77, 91-103, 106-108, 113, 117.
- Grand et Petit 45, 60.
- Harmonie 13, 16, 18, 19, 21, 22, 24, 32, 33, 35, 42, 47, 51-52, 59, 70, 86, 87, 88.
- Hasard 20, 22, 28, 44, 47, 77.
- HÉRACLITE 17, 32, 33, 87, 97, 103, 123.
- Horus 33, 87, 105, 114.
- Hypostase 72.
- Idée 15, 23, 25, 26, 30, 39, 41, 48-54, 56-58, 64-67, 80, 83 n., 105, 117.
- Identité v. Même.
- Illimité, limite 14, 18, 19, 26, 27, 32, 35, 45, 49, 57, 63, 64-66, 68.
- Imagination 18, 24, 27, 28-29, 30, 81, 82.
- Indivisible, Divisible 13-14, 18, 21, 25-31, 37, 39-42, 47-51, 57-66, 69, 76, 78-80, 83, 86.
- Intellection (*νόησις*) 27, 29, 75, 81.
- Intelligence (*νοῦς*) 14, 18, 19, 21, 25, 27, 29, 31-34, 44, 53, 70-74, 77, 81, 119.
- Intelligible (*νοητόν*) 15-16, 22, 23 n., 25-29, 32, 48-51, 60, 64, 66, 68, 74-78, 81, 92, 105, 107, 115.
- Intermédiaire 13, 20, 26, 28, 29, 30, 39, 40, 42, 44, 47, 48, 53, 66, 77, 78, 93, 106, 107, 112, 115.
- Isis 105, 113.
- JAMBLIQUE 65.
- Jugement (*κρίνειν*) 15, 27, 28, 29, 31, 60-61, 77, 81, 85.
- Lien (*σύνδεσμος*) 42, 45, 47, 52, 67, 80, 93, 99.
- Lieu (*χώρα*) 18, 28, 68, 79, 80, 106-118.
- Limite v. Illimité.
- LUCRÈCE 20 n.
- Mal 19-21, 35, 55, 67-69, 108, 111-114, 118-120.
- MARC-AURÈLE 20 n., 70.
- Matérialistes 25, 48, 61, 75.
- Matière 15-28, 32, 46 n., 61-69, 71-72, 94, 105, 108-118.
- Médiétés 29, 88.
- Même, identité, Autre 10, 13-16, 21, 26 n., 27, 29-30, 32-34, 39-42, 49-54, 57-60, 71, 78-84, 106.
- Modèle, copie 34, 51, 53, 67, 72, 79, 92, 97, 106, 115, 117-118.
- Monde 15-18, 23-25, 34, 43-44, 61, 69, 82, 91-108, 117-119.
- Mouvement 14-34, 43, 51-52, 58-60, 67-69, 74-77, 82-84, 92, 97-98, 103, 107.
- Moyen (*μέσος*) 30, 42, 45, 78-80.
- Multiple v. Un.
- Nécessité 19, 28, 32, 33, 42, 53, 63, 68, 77, 86-87, 98, 111-112.
- Néoplatonisme 56, 71, 72, 79, 86 n., 88 n., 99 n., 114.
- Nombre 14, 16, 21, 23, 24, 25, 26, 27 n., 32, 35, 45, 49, 51, 56-59, 64, 88, 97. — idéal 56, 57, 60.
- Opinion (*δόξα, δοξασιών*) 14, 24, 27-28, 29, 34, 61, 75-78, 81, 107.
- Ordre, ordonner 17-22, 29, 31, 33-35, 50, 67-70, 75-78, 82, 97, 99, 102, 104, 106-107, 118-123.
- Osiris 105, 113, 119.
- Oubli 21, 34, 122.
- PANMÉNIDE 24, 32, 87.
- Participation 15, 24, 25, 27, 28, 32, 35, 50, 59, 70, 75, 79, 81-82, 95, 104, 116.
- Péripatétisme 81, 85.
- PLATON, *Cratyle* 437 B 30.  
*Critias* 106 A 24.  
*Lois* X 896 DE 19, 21, 69.  
*Phédon* 92 A sq. 16.  
*Phèdre* 245 C 16 n., 22.  
*Philèbe* 16 C, 24 A 18, 19, 68.  
*Politique* 272 E, 273 A sq. 19, 20, 21, 24, 34, 68, 118.  
*République* VIII 546 B 25.  
*Sophiste* 255 AB 16, 59, 83.  
*Timée* 28 B 23.  
 29 A 17.  
 30 A 23, 68, 99, 110, 117.  
 32 BC 23.  
 34 BC 17, 22, 23.  
 35 A 13, 18, 30, 37-42.  
 36 E-37 A 22.  
 37 AB 27.  
 41 D 84.  
 42 D 96.  
 50 D 105.  
 50 E 19.  
 52 D 28, 105, 106, 114-118.  
 53 AB 23, 102.
- PLOTIN 39, 72 n., 96, 109, 114 n.
- PLUTARQUE, *De E ap. Delph.* 19-20 97-98.  
*De gen. Socr.* 22 72.

- PLUTARQUE, *De Is. et Os.* 45-53 87, 113-114, 119.  
*De sera n. v.* 24 73.  
*De virt. mor.* 5 31, 86.  
*Quaest. Conv.* VIII 2 65, 117.  
*Quaest. Plat.* IV 99.  
*Quaest. Plat.* VIII 19 n., 96, 101, 102.  
 POSIDONIUS 18 n., 26, 27 n., 49, 55-57, 63-67, 70 n.  
 PROCESSION 71-72.  
 PROCLUS 38, 60 n., 63, 67 n., 88, 91.  
 PROPORTION 18, 21, 23, 24, 29, 30, 40, 42, 45-47, 70, 79-80, 104, 117.  
 PYTHAGORE (-ICIENS) 14, 44, 47 n., 52, 57-58, 73, 88, 93 n., 96, 117.  
 QUANTITÉ 49, 50, 62, 118.  
 RAISON 16, 18, 21, 29, 31, 32, 33, 81, 85.  
 RÉCEPTACLE 18, 19, 25, 26, 28, 31, 32, 63, 76, 79, 80, 94, 105, 107, 114.  
 RELATION 45, 49, 82, 104-107.  
 SEMBLABLE 21 n., 45 n., 60, 70, 74, 93, 117.  
 SENSATION 16, 28, 29, 30, 31, 33, 41, 61, 75-77, 81, 83.  
 SENSIBLE 14, 15, 23, 26, 27, 31 n., 48-51, 66, 74-78, 81, 82.  
 SÉVÈRE 64 n., 103.  
 SEXTUS EMPIRICUS 37, 40.  
 SOCRATE 25, 56 n., 120.  
 SOMMEIL 21, 72 n., 122.  
 SPEUSIPPE 48 n., 54, 57, 64, 65, 96, 100.  
 STOÏCIENS 17 n., 20, 24 n., 31 n., 32 n., 33 n., 55, 58 n., 62, 64 n., 68 n., 70 n., 85, 93 n., 102 n., 110-114, 118, 122.  
 SUBSTRAT 15, 16, 20, 23, 25, 28, 51, 62 n., 80, 105, 117.  
 SYMPATHIC, affinité 28, 30, 33, 34, 43, 55, 61, 71, 75, 93.  
 TAURUS 103.  
 TEMPS 15, 16, 30, 34, 50 n., 91-103.  
 TRÉON DE SMYRNE 88.  
 TIMÉE DE LOCRES 62.  
 TOURBILLON 28, 112, 120 n.  
 TRANSCENDANCE 45, 70, 73, 78.  
 TRANSPOSITION 46-47, 60, 104.  
 TRIPARTITION 41, 43, 47 n., 73 n., 81 n.  
 TROISIÈME TERME 20, 32, 46, 48 n., 68, 79, 106, 112.  
 TYPHON 113, 119.  
 UN, Multiple 14, 22 n., 25, 29, 30, 31, 35, 48-51, 57, 60, 64, 70, 71, 80, 83, 86.  
 VIRGILE 122.  
 VOLONTÉ DIVINE 42, 93.  
 XÉNOCRATE 14, 16, 27 n., 41 n., 48 n., 49, 54-60, 64-67, 82, 91, 95, 96, 100, 101, 106.  
 ZARATAS, ZOROASTRE 14, 32, 87, 119-120.

# TABLE DES MATIÈRES

---

	Pages
PRÉFACE .....	9
TRADUCTION	
« La Genèse de l'Âme dans le <i>Timée</i> » (1 <sup>re</sup> partie) .....	13
PREMIÈRE PARTIE : L'ÂME DU MONDE	
CHAPITRE PREMIER. — <i>Timée</i> 35 AB .....	37
A. Variantes .....	37
B. Ponctuation .....	39
C. Traduction .....	39
CHAPITRE II. — <i>L'âme du monde chez Platon</i> .....	42
1. Sa place dans le platonisme .....	42
2. Analogie et plans de réalité .....	44
3. L'Indivisible et le Divisible .....	48
4. Le Même et l'Autre .....	50
5. Signification du mélange .....	51
CHAPITRE III. — <i>L'interprétation de Plutarque</i> .....	54
1. Critique .....	56
A. Xénocrate .....	57
B. Crantor .....	60
C. Les interprétations matérialistes .....	61
D. Posidonius .....	63
2. Les deux âmes .....	67
3. Âme et Intelligence .....	70
4. Fonction épistémologique de l'âme du monde .....	74
5. Le Même et l'Autre .....	78
A. Leur place dans le mélange .....	78
B. Leur rôle .....	80
6. Âme individuelle et âme du monde .....	84
7. Division harmonique de l'âme .....	87

DEUXIÈME PARTIE : LE DEVENIR ET LA MATIÈRE

	Pages
CHAPITRE PREMIER. — <i>Création du Monde et de l'Âme. — Le Temps.</i>	91
1. Temps et création chez Platon .....	92
2. L'interprétation de Plutarque .....	95
A. Le Temps .....	96
B. Genèse du monde et de l'âme .....	98
CHAPITRE II. — <i>Le Devenir</i> .....	103
1. Le devenir selon le schéma aristotélicien matière-forme .....	105
2. Le devenir par l'intermédiaire d'un troisième terme .....	106
3. Le devenir précosmique .....	106
CHAPITRE III. — <i>La Matière</i> .....	108
1. La notion de matière reste flottante et variable chez Plutarque	108
2. Remarques à propos de <i>Timée</i> 52 D .....	114
A. <i>De animae procreatione</i> 24 .....	114
B. <i>Questions de Table VIII</i> 2 .....	117
CHAPITRE IV. — <i>Bien et mal — Ordre et désordre — Le mythe du</i> <i>Politique</i> .....	118
CONCLUSION .....	124
BIBLIOGRAPHIE .....	127
INDEX .....	129

---